



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْفَتْحُ الْعَلِيِّ

١٥٩

دار
الكتاب العربي

التفسير الكبير

للإمام

الإمام الشافعي

الجزء التاسع

الطبعة الثالثة

دار احياء التراث العربي

بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «١٣٠» وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ «١٣١» وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ «١٣٢»

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفةً واتقوا الله لعلكم تفلحون واتقوا النار التي أعدت للكافرين وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون﴾
اعلم أن من الناس من قال : انه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم إلى الأصلاح لهم في أمر الدين وفي أمر الجهاد، أتبع ذلك بما يدخل في الأمر والنهي والترغيب والتحذير فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا) وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية ابتداء كلام ولا تعلق لها بما قبلها ، وقال القفال رحمه الله: يحتمل أن يكون ذلك متصلاً بما تقدم من جهة أن المشركين إنما أنفقوا على تلك العساكر أموالاً جمعوها بسبب الربا ، فلعل ذلك يصير داعياً للمسلمين إلى الإقدام على الربا حتى يجمعوا المال وينفقوه على العسكر فيتمكنون من الانتقام منهم ، فلا جرم نهام الله عن ذلك وفي قوله (أضعافاً مضاعفة) مسألتان :

(المسألة الأولى) كان الرجل في الجاهلية إذا كان له على إنسان مائة درهم إلى أجل ، فإذا جاء الأجل ولم يكن المديون واجداً لذلك المال قال زد في المال حتى أزيد في الأجل فربما جعله مائتين ، ثم إذا حل الأجل الثاني فعل مثل ذلك ، ثم إلى آجال كثيرة ، فبأخذ بسبب تلك المائة أضعافها فهذا هو المراد من قوله (أضعافاً مضاعفة) .

(المسألة الثانية) انتصب «أضعافاً» على الحال .

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾

اعلم أن اتقاء الله في هذا النهي واجب ، وأن الفلاح يتوقف عليه ، فلو أكل ولم يتق زال الفلاح

وهذا تنصيص على أن الربا من الكبائر لا من الصغائر وتفسيرا قوله (لعلكم) تقدم في سورة البقرة في قوله (اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) وتمام الكلام في الربا أيضاً مر في سورة البقرة .

ثم قال ﴿ واتقوا النار التي أعدت للكافرين ﴾ وفيه سؤالات : الأول : أن النار التي أعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك أزيد مما يستحقه المسلم بنفسه، فكيف قال (واتقوا النار التي أعدت للكافرين)

والجواب : تقدير الآية : اتقوا أن تجحدوا تحريم الربا فتصيروا كافرين .

﴿السؤال الثاني﴾ ظاهر قوله (أعدت للكافرين) يقتضى أنها ما أعدت إلا للكافرين، وهذا يقتضى القطع بأن أحدا من المؤمنين لا يدخل النار وهو على خلاف سائر الآيات .

والجواب من وجوه : الأول : أنه لا يبعد أن يكون في النار دركات أعد بعضها للكفار وبعضها للفساق فقوله (النار التي أعدت للكافرين) إشارة الى تلك الدركات المخصوصة التي أعدها الله للكافرين، وهذا لا يمنع ثبوت دركات أخرى في النار أعدها الله لغير الكافرين . الثاني : أن كون النار معدة للكافرين ، لا يمنع دخول المؤمنين، فيها لأنه لما كان أكثر أهل النار هم الكفار فلاجل الغلبة لا يبعد أن يقال انها معدة لهم، كما أن الرجل يقول لدابة ركبها الحاجة من الحوائج ، إنما أعدت هذه الدابة للقاء المشركين ، فيكون صادقا في ذلك وان كان هو قد ركبها في تلك الساعة لغرض آخر فكذا ههنا

﴿الوجه الثالث﴾ في الجواب : أن القرآن كالسورة الواحدة فهذه الآية دلت على أن النار معدة للكافرين وسائر الآيات دالة أيضا على أنها معدة لمن سرق وقتل وزنى وقذف، ومثاله قوله تعالى (كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير) وليس لجميع الكفار يقال ذلك، وأيضا قال تعالى (فككبوا فيها هم والغاؤون) الى قوله (اذ نسويكم برب العالمين) وليس هذا صفة جميعهم ولكن لما كانت هذه الشرائط مذكورة في سائر السور ، كانت كالمذكورة ههنا، فكذا فيما ذكرناه والله أعلم

﴿الوجه الرابع﴾ ان قوله (أعدت للكافرين) اثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر كما أن قوله في الجنة (أعدت للمتقين) لا يدل على أنه لا يدخلها سواهم من الصياني والمجانين والخور العين

﴿الوجه الخامس﴾ أن المقصود من وصف النار بأنها أعدت للكافرين تعظيم الزجر، وذلك لأن المؤمنين الذين خوطبوا بانتقاء المعاصي اذا علموا بانهم متى فارقوا التقوى أدخلوا النار المعدة للكافرين ، وقد تقرر في عقولهم عظم عقوبة الكفار ، كان انزجارهم عن المعاصي أتم ،

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ

أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ «١٢٣»

وهذا بمنزلة أن يخوف الوالد ولده بأنك إن عصيتني أدخلتك دار السباع، ولا يدل ذلك على أن تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا ههنا

(السؤال الثالث) هل تدل الآية على أن النار مخلوقة الآن أم لا؟

الجواب: نعم لأن قوله (أعدت) إخبار عن الماضي فلا بد أن يكون قد دخل ذلك الشيء في الوجود

ثم قال تعالى ﴿وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون﴾ ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما هو العادة المستدرة في القرآن، وقال محمد بن إسحاق بن يسار هذه الآية معاتبه للذين عصوا الرسول صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بما أمرهم يوم أحد، وقالت المعتزلة هذه الآية دالة على أن حصول الرحمة موقوف على طاعة الله وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا عام فيدل الظاهر على أن من عصى الله ورسوله في شيء من الأشياء أنه ليس أهلاً للرحمة وذلك يدل على قول أصحاب الوعيد قوله تعالى ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين﴾ فيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن عامر «سارعوا» بغير واو، وكذلك هو في مصاحف أهل المدينة والشام، والباقون بالواو، وكذلك هو في مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان، فمن قرأ بالواو عطفها على ما قبلها والتقدير أطيعوا الله والرسول وسارعوا، ومن ترك الواو فلانه جعل قوله (سارعوا) وقوله (أطيعوا الله) كالشيء الواحد، ولقرب كل واحد منهما من الآخر في المعنى أسقط العاطف (المسألة الثانية) روى عن الكسائي الامالة في (سارعوا وأولئك يسارعون، ونسارع) وذلك جائز لمكان الراء المكسورة، ويمنع كما المفتوحة الامالة. كذلك المكسورة يميلها

(المسألة الثالثة) قالوا في الكلام حذف والمعنى: وسارعوا إلى ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك أن الموجب للغفرة ليس إلا فعل المأمورات وترك المنهيات، فكان هذا أمراً بالمسارعة إلى فعل المأمورات وترك المنهيات، وتمسك كثير من الأصوليين بهذه الآية في أن ظاهر الأمر يوجب الفور ويمنع من التراخي ووجه ظاهر، والمفسرين فيه كلمات: إحداهما: قال ابن عباس هو الإسلام

أقول وجهه ظاهر، لأنه ذكر المغفرة على سبيل التنكير، والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية في العظم وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الاسلام. الثاني: روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال هو أداء الفرائض، ووجهه أن اللفظ مطلق فيجب أن يعم الكل. والثالث: أنه الاخلاص وهو قول عثمان بن عفان رضي الله عنه، ووجهه أن المقصود من جميع العبادات الاخلاص، كما قال، (وما أمر إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) الرابع: قال أبو العالية هو الهجرة. والخامس: أنه الجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن اسحاق، قال لأن من قوله (واذغدوت من أهلك) إلى تمام ستين آية نزل في يوم أحد فكان كل هذه الأوامر والنواهي مختصة بما يتعاقب باب الجهاد. السادس: قال سعيد بن جبير: إنها التكبير الأولى. والسابع: قال عثمان: إنها الصلوات الخمس. والثامن: قال عكرمة: إنها جميع الطاعات. لأن اللفظ عام فيتناول الكل. والتاسع: قال الأصم: سارعوا، أي بادروا إلى التوبة من الربا والذنوب، والوجه فيه أنه تعالى نهى أولاً عن الربا، ثم قال (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) فهذا يدل على أن المراد منه المسارعة في ترك ما تقدم النهى عنه، والأولى ما تقدم من وجوب حمله على أداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات، لأن اللفظ عام فلا وجه في تخصيصه، ثم انه تعالى بين أنه كما تجب المسارعة إلى المغفرة فكذلك تجب المسارعة إلى الجنة، وإنما فصل بينهما لأن الغفران معناه إزالة العقاب، والجنة معناها إيصال الثواب، فجمع بينهما للأشعار بأنه لا بد للمكلف من محصيل الأمرين، فأما وصف الجنة بأن عرضها السموات: فمعلوم أن ذلك ليس بحقيقة لأن نفس السموات لا تكون عرضاً للجنة، فالمراد كعرض السموات والأرض وههنا سوالات.

(السؤال الأول) ما معنى أن عرضها مثل عرض السموات والأرض وفيه وجوه: الأول: أن المراد لو جعلت السموات والأرضون طبقاتاً بحيث يكون كل واحدة من تلك الطبقات سطحاً مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، ثم وصل البعض ببعض طبقاتها واحداً لكان ذلك مثل عرض الجنة، وهذا غاية في السعة لا يعقلها إلا الله. والثاني: أن الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات والأرض إنما تكون للرجل الواحد لأن الإنسان إنما يرغب فيما يصير ملكاً، فلا بد وأن تكون الجنة المملوكة لكل واحد مقدارها هذا. الثالث: قال أبو مسلم: وفيه وجه آخر وهو أن الجنة لو عرضت بالسموات والأرض على سبيل البيع لكانت ثمناً للجنة، تقول إذا بعت الشيء بالشيء الآخر: عرضته عليه وعارضته به، فصار العرض موضع المساواة بين الشئين في القدر، وكذا أيضاً معنى القيمة لأنها مأخوذة من مقاومة الشيء بالشيء حتى يكون كل واحد منهما

الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ
وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ «١٣٤»

مثلا للآخر . الرابع : المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك لأنه لا شيء عندنا أعرض منهما ونظيره قوله (خالدين فيها مادامت السموات والأرض) فان أطول الأشياء بقاء عندنا هو السموات والأرض ، فخرطبنا على وفق ما عرفناه ، فكذا ههنا .

(السؤال الثاني) لم خص العرض بالذكر

والجواب فيه وجهان : الأول : أنه لما كان العرض ذلك فالظاهر أن الطول يكون أعظم ونظيره قوله (بطائنها من إستبرق) وإنما ذكر البطائن لأن من المعلوم أنها تكون أقل حالا من الظهارة ، فاذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة ؟ فكذا ههنا اذا كان العرض هكذا فكيف الطول والثاني : قال القفال : ليس المراد بالعرض ههنا ما هو خلاف الطول ، بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب : بلاد عريضة ، ويقال هذه دعوى عريضة ، أى واسعة عظيمة ، والأصل فيه ان ما اتسع عرضه لم يضق ، وما ضاق عرضه دق ، فجعل العرض كناية عن السعة

(السؤال الثالث) أتم تقولون : الجنة في السماء فكيف يكون عرضها كعرض السماء ؟

والجواب من وجهين : الأول : أن المراد من قولنا انها فوق السموات وتحت العرش ، قال عليه السلام في صفة الفردوس «سقفها عرش الرحمن» وروى أن رسول هرقل سأل النبي صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين فأين النار ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : سبحان الله فأين الليل إذا جاء النهار . والمعنى والله أعلم أنه إذا دار الفلك حصل النهار في جانب من العالم والليل في ضد ذلك الجانب ، فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفلى ، وسئل أنس بن مالك عن الجنة أفي الأرض أم في السماء ؟ فقال وأى أرض وسماء تسع الجنة ، قيل فأين هي ؟ قال فوق السموات السبع تحت العرش .

(والوجه الثاني) أن الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقتين الآن ، بل الله تعالى يخلقهما بعد

قيام القيامة ، فعلى هذا التقدير لا يبعد أن تكون الجنة مخلوقة في مكان السموات والنار في مكان الأرض والله أعلم .

أما قوله (أعدت للمتقين) فظاهره يدل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وقد سبق تقرير ذلك

قوله تعالى (الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين)

اعلم أنه تعالى لما بين أن الجنة معدة للبتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات .

﴿ فالصفة الأولى ﴾ قوله (الذين ينفقون في السراء والضراء) وفيه وجوه : الأول : أن المعنى أنهم في حال الرخاء واليسر والقدرة والعسر لا يتركون الانفاق ، وبالجملة فالسراء هو الغنى ، والضراء هو الفقر . يحكى عن بعض السلف أنه ربما تصدق ببصلة ، وعن عائشة رضي الله عنها أنها تصدقت بحبة عنب ، والثاني : أن المعنى أنهم سواء كانوا في سرور أو في حزن أو في عسر أو في يسر فانهم لا يدعون الاحسان إلى الناس ، الثالث : المعنى أن ذلك الاحسان والانفاق سواء سرهم بأن كان على وفق طبعهم ، أو ساءهم بأن كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه ، وإنما افتتح الله بذكر الانفاق لأنه طاعة شاقة ولأنه كان في ذلك الوقت أشرف الطاعات لأجل الحاجة اليه في مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين .

﴿ الصفة الثانية ﴾ قوله تعالى (والكاظمين الغيظ) وفيه مسئلتان .

﴿ المسألة الأولى ﴾ يقال كظم غيظه إذا سكت عليه ولم يظهره لا بقول ولا بفعل ، قال المبرد تأويله أنه كتم على امتلائه منه ، يقال كظمت السقاء إذا ملأته وسددت عليه ، ويقال فلان لا يكظم على جرتة إذا كان لا يحتمل شيئاً ، وكل ماسددة من مجرى ماء أو باب أو طريق فهو كظم ، والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة ، ويقال للثقب التي تجرى في بطن الأرض كظامة ، لامتلائها بالماء كامتلاء القرب المكظومة ، ويقال أخذ فلان بكظم فلان إذا أخذ بمجرى نفسه ، لأنه موضع الامتلاء بالنفس ، وكظم البعير كظوماً إذا أمسك على ما في جوفه ولم يجتر ، ومعنى قوله (والكاظمين الغيظ) الذين يكفون غيظهم عن الامضاء ويردون غيظهم في أجوافهم ، وهذا الوصف من أقسام الصبر والحلم وهو كقوله (وإذا ما غضبوا هم يغفرون)

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال النبي صلى الله عليه وسلم «من كظم غيظاً وهو يقدر على إنفاذه ملأ الله قلبه أمناً وإيماناً» وقال عليه السلام لأصحابه «تصدقوا» فتصدقوا بالذهب والفضة والطعام، وأتاه الرجل بقشور التمر فتصدق به ، وجاءه آخر فقال والله ما عندي ما أتصدق به ، ولكن أتصدق بعرضي فلا أعاقب أحداً بما يقوله في حديثه، فوفد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوم ذلك الرجل وفد ، فقال عليه السلام «لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تصدق بعرضه» وقال عليه السلام «من كظم غيظاً وهو يستطيع أن ينفذه زوجه الله من الحور العين حيث يشاء» وقال عليه السلام «ما من جرعتين أحب إلى الله من جرعة موجهة يجرعها صاحبها بصبر وحسن

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ
وَمَنْ يَغْفِرَ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ «١٣٥» أُولَٰئِكَ

عزاء ومن جرعة غيظ كظمها» وقال عليه السلام «ليس الشديد بالصرعة لكنه الذي يملك نفسه عند الغضب»

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله تعالى (والعافين عن الناس) قال القفال رحمه الله : يحتمل أن يكون هذا راجعاً إلى ما ذم من فعل المشركين في أكل الربا ، فهى المؤمنون عن ذلك وندبوا إلى العفو عن المعسرين . قال تعالى عقيب قصة الربا والتدائين (وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم) ويحتمل أن يكون كما قال في الدية (فمن عفى له من أخيه شيء) إلى قوله (وأن تصدقوا خير لكم) ويحتمل أن يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين مثلوا بحمزة وقال «لامثن بهم» فنذب إلى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ما ذكر أنه يفعله من المثلة ، فكان تركه فعل ذلك عفواً ، قال تعالى في هذه القصة (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) قال صلى الله عليه وسلم «لا يكون العبد ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عن ظلمه ويعطى من حرمه» وروى عن عيسى بن مريم صلوات الله عليه : ليس الاحسان أن تحسن إلى من أحسن إليك ذلك مكافأة إنما الاحسان أن تحسن إلى من أساء إليك .

أما قوله تعالى ﴿والله يحب المحسنين﴾ فاعلم أنه يجوز أن تكون اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون ، وأن تكون للعهد فيكون إشارة إلى هؤلاء .

واعلم أن الاحسان إلى الغير إما أن يكون بإيصال النفع إليه أو بدفع الضرر عنه . أما إيصال النفع إليه فهو المراد بقوله (الذين ينفقون في السراء والضراء) ويدخل فيه إنفاق العلم ، وذلك بأن يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين ، ويدخل فيه إنفاق المال في وجوه الخيرات والعبادات وأما دفع الضرر عن الغير فهو إما في الدنيا وهو أن لا يشتغل بمقابلة تلك الاساءة باساءة أخرى ، وهو المراد بكظم الغيظ ، وإما في الآخرة وهو أن يرى ذمته عن التبعات والمطالبات في الآخرة ، وهو المراد بقوله تعالى (والعافين عن الناس) فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الاحسان إلى الغير ، ولما كانت هذه الأمور الثلاثة مشتركة في كونها إحساناً إلى الغير ذكر ثوابها فقال (والله يحب المحسنين) فان محبة الله للعبد أعم درجات الثواب .

ثم قال تعالى ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن

جَزَاءُ هُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ «١٣٦»

يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين ﴿

واعلم أن وجه النظم من وجهين : الأول : أنه تعالى لما وصف الجنة بأنها مدة للمتقين بين أن المتقين قسمان : أحدهما : الذين أقبلوا على الطاعات والعبادات ، وهم الذين وصفهم الله بالانفاق في السراء والضراء ، وكظم الغيظ ، والعفوع عن الناس . وثانيهما : الذين أذنبوا ثم تابوا وهو المراد بقوله (والذين إذا فعلوا فاحشة) وبين تعالى أن هذه الفرقة كالفرقة الأولى في كونها متقية ، وذلك لأن المذنب إذا تاب عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة عند الله ،

﴿والوجه الثاني﴾ أنه تعالى ندب في الآية الأولى إلى الاحسان إلى الغير ، وندب في هذه الآية إلى الاحسان إلى النفس ، فان المذنب العاصي إذا تاب كانت تلك التوبة إحساناً منه إلى نفسه ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى ابن عباس : أن هذه الآية نزلت في رجلين ، أنصاري وثقفي ، والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد آخى بينهما ، وكانا لا يفترقان في أحوالهما ، فخرج الثقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم بالقرعة في السفر ، وخلف الأنصاري على أهله ليعتاهدهم ، فكان يفعل ذلك . ثم قام إلى امرأته ليقبلها فوضعت كفها على وجهها ، فقدم الرجل ، فلما وافى الثقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم لم ير الأنصاري ، وكان قد هام في الجبال للتوبة ، فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم سكت حتى نزلت هذه الآية . وقال ابن مسعود : قال المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم : كانت بنو إسرائيل أكرم على الله منا ، فكان أحدهم إذا أذنب ذنباً أصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره : اجدع أنفك ، افعل كذا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية وبين أنهم أكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار .

﴿المسألة الثانية﴾ الفاحشة ههنا نعت محذوف والتقدير : فعلوا فعلة فاحشة ، وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين ظلم النفس وجوها : الأول : قال صاحب الكشاف : الفاحشة ما يكون فعله

كأنه لا في البقيح ، وظلم النفس : هو أى ذنب كان مما يؤخذ الانسان به . والثانى : أن الفاحشة هي الكبيرة ، وظلم النفس . هي الصغيرة ، والصغيرة يجب الاستغفار منها ، بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مأموراً بالاستغفار وهو قوله (واستغفر لذنبك) وما كان استغفاره دالاً على الصغائر بل على ترك الأفضل . الثالث : الفاحشة : هي الزنا ، وظلم النفس : هي انقبلة واللمسة والنظرة ، وهذا على قول من حمل الآية على السبب الذي روينا ، ولأنه تعالى سمي الزنا فاحشة ، فقال تعالى (ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة)

أما قوله ﴿ذكروا الله﴾ ففيه وجهان : أحدهما : أن المعنى ذكروا وعيد الله أو عقابه أو جلاله الموجب للخشية والحياء منه ، فيكون من باب حذف المضاف ، والذكر ههنا هو الذي ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك ، ومقاتل ، والواقدي ، فان الضحاك قال : ذكروا العرض الأكبر على الله ، ومقاتل ، والواقدي . قال : تفكروا أن الله سائلهم ، وذلك لأنه قال بعد هذه الآية (فاستغفروا لذنوبهم) وهذا يدل على أن الاستغفار كالأثر ، والنتيجة لذلك : الذكر ، ومعلوم أن الذكر الذي يوجب الاستغفار ليس إلا ذكر عقاب الله ، ونهيه ووعيده ، ونظير هذه الآية قوله (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون)

﴿والقول الثاني﴾ أن المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والاجلال ، وذلك لأن من أراد أن يسأل الله مسألة ، فالواجب أن يقدم على تلك المسألة الثناء على الله ، فهنا لما كان المراد الاستغفار من الذنوب قدموا عليه اثناء على الله تعالى ، ثم اشتغلوا بالاستغفار عن الذنوب ثم قال ﴿فاستغفروا لذنوبهم﴾ والمراد منه الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح ، وهو الندم على فعل ماضى مع العز على ترك مثله في المستقبل ، فهذا هو حقيقة التوبة ، فأما الاستغفار باللسان ، فذاك لا أثر له في إزالة الذنب ، بل يجب إظهار هذا الاستغفار لازالة التهمة ، وإظهار كونه منقطعاً إلى الله تعالى ، وقوله (لذنوبهم) أى لأجل ذنوبهم .

ثم قال ﴿ومن يغفر الذنوب إلا الله﴾ والمقصود منه أن لا يطلب العبد المغفرة إلا منه ، وذلك لأنه تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والآخرة ، فكان هو القادر على إزالة ذلك العقاب عنه ، فصح أنه لا يجوز طلب الاستغفار إلا منه .

ثم قال ﴿ولم يصروا على ما فعلوا﴾ واعلم أن قوله (ومن يغفر الذنوب إلا الله) جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه ، والتقدير : فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا .

وقوله ﴿وهم يعلمون﴾ فيه وجهان : الأول : أنه حال من فعل الاصرار ، والتقدير : ولم يصروا

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

الْمُكْذِبِينَ «١٢٧» هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ «١٣٨»

على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لأنه قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل، أما العالم بحرمة فانه لا يعذر في فعله البتة . الثاني : أن يكون المراد منه العقل والتمييز والتمكين من الاحتراس من الفواحش فيجربى مجرى قوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاث» ثم قال ﴿ أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار ﴾ والمعنى أن المطلوب أمران : الأول : الأمن من العقاب واليه الاشارة بقوله (مغفرة من ربهم) والثاني : إيصال الثواب اليه وهو المراد بقوله (جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها) ثم بين تعالى أن الذي يحصل لهم من ذلك وهو الغفران والجنات يكون أجراً لعملهم وجزاء عليه بقوله (ونعم أجر العاملين) قال القاضى : وهذا يبطل قول من قال ان الثواب تفضل من الله وليس بجزاء على عملهم . قوله تعالى ﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ﴾ .

اعلم أن الله تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة من المعصية الغفران والجنات ، أتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة وعلى التوبة من المعصية وهو تأمل أحوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال (قد خلت من قبلكم سنن) وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الواحدى : أصل الخلو في اللغة الانفراد والمكان الخالى هو المنفرد عن يسكن فيه ويستعمل أيضا في الزمان بمعنى المضى لأن ماضى انفراد عن الوجود وخلا عنه ، وكذا الأمم الخالية ، وأما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع ، وفي اشتقاق هذه اللفظة وجوه : الأول : أنها فعلة من سن الماء يسنه اذا والى صبه ، والسن الصب للماء ، والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فإنه لتوالى أجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد، والسنة فعلة بمعنى مفعول ، وثانيها : أن تكون من : سنت النصل والسنان أسنه سنا فهو مسنون إذا حددته على المسن ، فالفعل المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة على معنى أنه مسنون ، وثالثها : أن يكون من قولهم : سن الابل اذا أحسن الرعى ، والفعل الذى داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة بمعنى أنه عليه الصلاة والسلام أحسن رعايته وادامته .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد من الآية : قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى في الأمم السالفة، واختلفوا

في ذلك ، فالأكثر من المفسرين على أن المراد سنن الهلاك والاستئصال بدليل قوله تعالى (فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين) وذلك لأنهم خالفوا الأنبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها، ثم انقضوا ولم يبق من دنياهم أثر وبقى اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة عليهم، فرغب الله تعالى أمة محمد صلى الله عليه وسلم في تأمل أحوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعياً لهم إلى الإيمان بالله ورسوله والاعراض عن الرياسة في الدنيا وطاب الجاه، وقال مجاهد: بل المراد سنن الله تعالى في الكافرين والمؤمنين؛ فإن الدنيا ما بقيت لامع المؤمن ولا مع الكافر، ولكن المؤمن يبقى له بعد موته الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى، والكافر يبقى عليه العنة في الدنيا والعقاب في العقبى ثم إنه تعالى قال (فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين) لأن التأمل في حال أحد القسمين يكفي في معرفة حال القسم الآخر، وأيضاً يقال الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك إنما يعرف بتأمل أحوال المكذبين والمعاندين، ونظير هذه الآية قوله تعالى (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين أنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون) وقوله (والعاقبة للمتقين) وقوله (أن الأرض يرثها عبادى الصالحون).

﴿المسألة الثالثة﴾ ليس المراد بقوله (فسيروا في الأرض فانظروا) الأمر بذلك لاحالة، بل المقصود تعرف أحوالهم، فإن حصلت هذه المعرفة بغير المسير في الأرض كان المقصود حاصلًا، ولا يمتنع أن يقال أيضاً: إن لمشاهدة آثار المتقدمين أثراً أقوى من أثر السماع كما قال الشاعر:

إن آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا إلى الآثار

ثم قال تعالى ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ ويعنى بقوله (هذا) ما تقدم من أمره ونهيه ووعدده ووعيدته وذكره لأنواع البينات والآيات، ولا بد من الفرق بين البيان وبين الهدى وبين الموعظة، لأن العطف يقتضى المغايرة فنقول فيه وجهان: الأول: أن البيان هو الدلالة التي تفيد إزالة الشبهة بعد أن كانت الشبهة حاصلة، فالفرق أن البيان عام في أى معنى كان، وأما الهدى فهو بيان لطريق الرشيد ليسلك دون طريق الغي. وأما الموعظة فهي الكلام الذى يفيد الزجر عما لا ينبغى في طريق الدين، فالحاصل أن البيان جنس تحته نوعان: أحدهما: الكلام الهادى إلى ما ينبغى في الدين وعو الهدى. الثانى: الكلام الزاجر عما لا ينبغى في الدين وهو الموعظة.

﴿الوجه الثانى﴾ أن البيان هو الدلالة، وأما الهدى فهو الدلالة بشرط كونها مفضية إلى الاهتداء، وقد تقدم هذا البحث في تفسير قوله (هدى للمتقين) في سورة البقرة.

﴿المسألة الرابعة﴾ في تخصيص هذا البيان والهدى والموعظة للمتقين وجهان، أحدهما: أنهم

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾

هم المتفجعون به، فكانت هذه الأشياء في حق غير المتقين كالمعدومة ونظيره قوله تعالى (إنما أنت منذر من يخشاها إنما تنذر مع اتبع الذكر، إنما يخشى الله من عباده العلماء) وقد تقدم تقريره في تفسير قوله (هدى للمتقين) الثاني: أن قوله (هذا بيان للناس) كلام عام ثم قوله (وهدى وموعظة) للمتقين مخصوص بالمتقين، لأن الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة إلى البغية، ولا شك أن هذا المعنى لا يحصل إلا في حق المتقين والله أعلم بالصواب.

قوله تعالى ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾

اعلم أن الذي قدمه من قوله (قد خلت من قبلكم سنن) وقوله (هذا بيان للناس) كالمقدمة لقوله (ولا تهنوا ولا تحزنوا) كأنه قال إذا بحثتم عن أحوال القرون الماضية علمتم أن أهل الباطل وإن اتفقت لهم الصولة، لكن كان مآل الأمر إلى الضعف والفتور، وصارت دولة أهل الحق عالية، وصولة أهل الباطل مندوسة، فلا ينبغي أن تصير صولة الكفار عليكم يوم أحد سبياً لضعف قلبكم ولجبنكم وعجزكم، بل يجب أن يقوى قلبكم فإن الاستعلاء سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة إليكم.

ثم نقول قوله (ولا تهنوا) أي لا تضعفوا عن الجهاد، والوهن الضعف قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام (إني وهن العظم مني) وقوله (ولا تحزنوا) أي على من قتل منكم أو جرح وقوله (وأنتم الأعلون) فيه وجوه: الأول: أن حالكم أعلى من حالهم في القتل لأنكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم يوم أحد، وهو كقوله تعالى (أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا) أولان قتالكم لله وقاتلهم للشيطان، أولان قتالهم للدين الباطل وقاتلهم للدين الحق، وكل ذلك يوجب كونكم أعلى حالا منهم. الثاني: أن يكون المراد وأنتم الأعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة الحميدة. الثالث: أن يكون المعنى وأنتم الأعلون من حيث أنكم في العاقبة تظفرون بهم وتستولون عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله، لأن القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين إلى ما يفيدهم قوة في القلب، وفرحاً في النفس، فبشرهم الله تعالى بذلك، فأما قوله (ان كنتم مؤمنين) ففيه وجوه: الأول: وأنتم الأعلون ان بقيتم على إيمانكم، والمقصود بيان أن الله تعالى إنما تكفل بأعلاء درجاتهم لأجل تمسكهم بدين الإسلام. الثاني: وأنتم الأعلون فكونوا مصدقين لهذه البشارة ان كنتم مصدقين بما يعدكم الله ويبشركم به من الغلبة. والثالث:

إِنْ يَمَسُّكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلَهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُهَا بَيْنَ
النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ «١٤٠»
وَلِيَمِحَّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمَحِّقَ الْكَافِرِينَ «١٤١»

التقدير: ولا تهنوا ولا تحزنوا وأتمم الأعلون ان كنتم مؤمنين ، فان الله تعالى وعد بنصرة هذا الدين ، فان كنتم من المؤمنين علمتم ان هذه الواقعة لا تبقى بحالها ، وأن الدولة تصير للمسلمين والاستيلاء على العدو يحصل لهم

قوله تعالى ﴿ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله ، وتلك الأيام نداؤها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين وليحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين﴾ واعلم أن هذا من تمام قوله (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأتمم الأعلون) فيبين تعالى ان الذي يصيبهم من القرح لا يجب أن يزيل جدهم واجتهادهم في جهاد العدو ، وذلك لأنه كما أصابهم ذلك فقد أصاب عدوهم مثله قبل ذلك ، فاذا كانوا مع باطلهم ، وسوء عاقبتهم لم يفتروا لأجل ذلك في الحرب ، فأن لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق أولى ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (قرح) بضم القاف وكذلك قوله (من بعد ما أصابهم القرح) والباقون بفتح القاف فهما واختلفوا على وجوه : فالأول : معناهما واحد ، وهما لغتان : كالجهد والجد ، والوجد والوجد ، والضعف والضعف . والثاني : أن الفتح لغة تهامة والحجاز والضم لغة نجد . والثالث : أنه بالفتح مصدر وبالضم اسم . والرابع : وهو قول الفراء انه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم ألم الجراحة . والخامس : قال ابن مقسم : هما لغتان الا أن المفتوحة توهم انها جمع قرحة

﴿المسألة الثانية﴾ في الآية قولان : أحدهما : إن يمسسكم قرح يوم أحد فقد مسهم يوم بدر ، وهو كقوله تعالى (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثلما قلتم أنى هذا) والثاني : أن الكفار قد نالهم يوم أحد مثل ما نالكم من الجرح والقتل ، لأنه قتل منهم نيف وعشرون رجلا ، وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقر عامة خيلهم بالنبل ، وقد كانت الهزيمة عليهم في أول النهار فان قيل كيف قال (قرح مثله) وما كان قرحهم يوم أحد مثل قرح المشركين ؟

قلنا : يجب أن يفسر القرع في هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتلى .

ثم قال تعالى ﴿وتلك الأيام نداؤها بين الناس﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «تلك» مبتدأ «والأيام» صفة «ونداؤها» خبره ويجوز أن يقال : تلك الأيام مبتدأ وخبر كما تقول : هي الأيام تبلى كل جديد ، فقوله (تلك الأيام) إشارة إلى جميع أيام الوقائع العجيبة ، فبين أنها دول تكون على الرجل حيناً وله حيناً والحرب سجال .

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال : المداولة نقل الشيء من واحد إلى آخر ، يقال تداولته الأيدي إذا تناقلته ومنه قوله تعالى (كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم) أي تداولونها ولا تجمعون للفقراء منها نصيباً ، ويقال : الدنيا دول ، أي تنتقل من قوم إلى آخرين ، ثم عنهم إلى غيرهم ، ويقال دال له الدهر بكذا إذا انتقل إليه ، والمعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها ، فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ، ويوم آخر بالعكس من ذلك ، ولا يبقى شيء من أحوالها ولا يستقر أثر من آثارها .

واعلم أنه ليس المراد من هذه المداولة أن الله تعالى تارة ينصر المؤمنين وأخرى ينصر الكافرين وذلك لأن نصرته الله منصب شريف وإعزاز عظيم ، فلا يليق بالكافر ، بل المراد من هذه المداولة أنه تارة يشدد المحنة على الكفار وأخرى على المؤمنين والفائدة فيه من وجوه : الأول : أنه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في جميع الأوقات وأزالها عن المؤمنين في جميع الأوقات لحصل العلم الاضطراري بأن الإيمان حق وما سواه باطل ، ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب فلهذا المعنى تارة يسقط الله المحنة على أهل الإيمان ، وأخرى على أهل الكفر لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر في الدلائل الدالة على صحة الإسلام فيعظم ثوابه عند الله .

والثاني : أن المؤمن قد يقدم على بعض المعاصي ، فيكون عند الله تشديد المحنة عليه في الدنيا أدباً له وأما تشديد المحنة على الكافر فإنه يكون غضباً من الله عليه . والثالث : وهو أن لذات الدنيا وآلامها غير باقية وأحوالها غير مستمرة ، وإنما تحصل السعادات المستمرة في دار الآخرة ، ولذلك فإنه تعالى يميت بعد الأحياء ، ويسقم بعد الصحة ، فإذا حسن ذلك فلم لا يحسن أن يبذل السراء بالضراء ، والقدرة بالعجز ، وروى أن أبا سفيان صعد الجبل يوم أحد ثم قال أين ابن أبي كبشة أين ابن أبي قحافة أين ابن الخطاب ، فقال عمر : هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذا أبو بكر ، وها أنا عمر ، فقال أبو سفيان : يوم بيوم والأيام دول والحرب سجال ، فقال عمر رضي الله تعالى عنه لا سواء ، قتلنا في الجنة وقتلناكم في النار ، فقال إن كان كما تزعمون ، فقد خبنا اذن وخسرنا

أما قوله تعالى ﴿وليعلم الله الذين آمنوا﴾ ففيه مسائل
 ﴿المسألة الأولى﴾ اللام في قوله (وليعلم الله) متعلق بفعل مضمر ، اما بعده أو قبله ، أما الاضمار
 بعده فعلى تقدير (وليعلم الله الذين آمنوا) فعلنا هذه المداولة ، وأما الاضمار قبله فعلى تقدير (وتلك
 الأيام نداؤها بين الناس لأمر ، منها ليعلم الله الذين آمنوا ، ومنها ليتخذ منكم شهداء ، ومنها
 ليحص الله الذين آمنوا ، ومنها ليمحق الكافرين ، فكل ذلك كالسبب والعلّة في تلك المداولة
 ﴿المسألة الثانية﴾ الواو في قوله (وليعلم الله الذين آمنوا) نظائره كثيرة في القرآن ، قال تعالى
 (وليكون من الموقنين) وقال تعالى (ولتصغى اليه أفئدة الذين لا يؤمنون) والتقدير : وتلك الأيام
 نداؤها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله ، وإنما حذف المعطوف عليه للايدان بأن المصلحة
 في هذه المداولة ليست بواحدة ، ليسليهم عما جرى ، وليعرفهم أن تلك الواقعة وأن شأنهم فيها ، فيه
 من وجوه المصالح ما لو عرفوه لسرهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر قوله تعالى (وليعلم الله الذين آمنوا) مشعر بأنه تعالى إنما فعل تلك
 المداولة ليكتسب هذا العلم ، ومعلوم أن ذلك محال على الله تعالى ، ونظير هذه الآية في الاشكال قوله
 تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقوله (ولقد
 فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) وقوله (لنعلم أي الحزين أحصى
 لما لبثوا أمدا) وقوله (ولنبؤنكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين) وقوله (إلا لنعلم من يتبع
 الرسول) وقوله (ليبلوكم أيكم أحسن عملا) وقد احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه الآيات على أن
 الله تعالى لا يعلم حدوث الحوادث إلا عند وقوعها ، فقال : كل هذه الآيات دالة على أنه تعالى إنما
 صار عالما بحدوث هذه الأشياء عند حدوثها .

أجاب المتكلمون عنه : بأن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها ، فثبت
 أن التغيير في العلم محال إلا أن اطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور ، يقال
 هذا علم فلان والمراد معلومه ، وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره ، فكل آية يشعر ظاهرها
 بتجدد العلم ، فالمراد بتجدد المعلوم .

إذا عرفت هذا ، فنقول : في هذه الآية وجوه : أحدها : ليظهر الاخلاص من النفاق والمؤمن
 من الكافر . والثاني : ليعلم أولياء الله ، فأضاف الى نفسه تفخيم . وثالثها : ليحكم بالامتياز ، فوضع
 العلم مكان الحكم بالامتياز ، لأن الحكم بالامتياز لا يحصل إلا بعد العلم . ورابعها : ليعلم ذلك واقعا
 منهم كما كان يعلم أنه سيقع ، لأن المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد .

(المسألة الرابعة) العلم قد يكون بحيث يكتفى فيه بمفعول واحد ، كما يقال : علمت زيداً ، أى علمت ذاته وعرفته ، وقد يفتقر إلى مفعولين ، كما يقال : علمت زيداً كريماً ، والمراد منه في هذه الآية هذا القسم الثانى ، إلا أن المفعول الثانى محذوف والتقدير : وليعلم الله الذين آمنوا متميزين بالايمن من غيرهم ، أى الحكمة فى هذه المداولة أن يصير الذين آمنوا متميزين عن يدعى الايمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام ، ويحتمل أن يكون العلم ههنا من القسم الأول ، بمعنى معرفة الذات ، والمعنى وليعلم الله الذين آمنوا لما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم ، أى ليعرفهم بأعيانهم إلا أن سبب حدوث هذا العلم ، وهو ظهور الصبر حذف ههنا .

أما قوله (ويتخذ منكم شهداء) فالمراد منه ذكر الحكمة الثانية فى تلك المداولة ، وفيه مسائل : (المسألة الأولى) فى هذه الآية قولان : الأول : يتخذ منكم شهداء على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصى ، فان كونهم شهداء على الناس منصب عال ودرجة عالية . والثانى : المراد منه وليكرم قوماً بالشهادة ، وذلك لأن قوماً من المسلمين فاتهم يوم بدر ، وكانوا يتمنون لقاء العدو وأن يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة ، وأيضاً القرآن مملوء من تعظيم حال الشهداء قال تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون) وقال (وجيء بالنبين والشهداء) وقال (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبين والصديقين والشهداء والصالحين) فكانت هذه المنزلة هم المنزلة الثالثة للنبوة ، وإذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد المطلوبة من تلك المداولة حصول هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع الحوادث بإرادة الله تعالى فقالوا : منصب الشهادة على ما ذكرتم ، فان كان يمكن تحصيلها بدون تسليط الكفار على المؤمنين لم يبق لحسن التعليل وجه ، وإن كان لا يمكن فحينئذ يكون قتل الكفار للمؤمنين من لوازم تلك الشهادة ، فاذا كان تحصيل تلك الشهادة للعبد مطلوباً لله تعالى وجب أن يكون ذلك القتل مطلوباً لله تعالى ، وأيضاً فقوله (ويتخذ منكم شهداء) تنصيص على أن ما به حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى ، وذلك يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى .

(المسألة الثالثة) الشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء ، والمقتول من المشركين بسيف الكفار شهيداً ، وفى تعليل هذا الاسم وجوه : الأول : قال النضر بن شميل : الشهداء أحياء لقوله (بل أحياء عند ربهم يرزقون) فأرواحهم حية وقد حضرت دار السلام ، وأرواح غيرهم لا تشهدا ، الثانى : قال ابن الانبارى : لأن الله تعالى وملائكته شهدوا له بالجنة ، فالشهيد فعيل بمعنى مفعول ، الثالث : سموا شهداء لأنهم يشهدون يوم القيامة مع الأنبياء والصديقين ، كما قال تعالى (لتكونوا شهداء

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ
الصَّابِرِينَ «١٤٢» وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ
وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ «١٤٣»

على الناس) الرابع : سموا شهداء لانهم كما قتلوا أدخلوا الجنة، بدليل أن الكفار كما ماتوا أدخلوا النار
بدليل قوله (أغرقوا فأدخلوا ناراً) فكذا ههنا يجب أن يقال : هؤلاء الذين قتلوا في سبيل الله ، كما
ماتوا أدخلوا الجنة .

ثم قال تعالى ﴿ والله لا يحب الظالمين ﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : أى المشركين ، لقوله
تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض ، وفيه وجوه : الأول :
والله لا يحب من لا يكون ثابتاً على الايمان صابراً على الجهاد . الثانى : فيه إشارة إلى أنه تعالى إنما
يؤيد الكافرين على المؤمنين لما ذكر من الفوائد ، لالأنه يخبهم .

ثم قال ﴿ وليحص الله الذين آمنوا ﴾ أى ليظهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم ، والمحص : فى اللغة
التقية ، والمحق فى اللغة النقصان ، وقال المفضل : هو أن يذهب الشئ كله حتى لا يرى منه شئ ،
ومنه قوله تعالى (يحقق الله الربا) أى يستأصله . قال الزجاج : معنى الآية أن الله تعالى جعل الأيام
مداولة بين المسلمين والكافرين ، فان حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب
المؤمنين ، وإن كانت الغلبة للمؤمنين على هؤلاء الكافرين كان المراد محق آثار الكافرين ومحوهم ،
فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين ، لأن تمحيص هؤلاء باهلاك ذنوبهم نظير محق أولئك
باهلاك أنفسهم ، وهذه مقابلة لطيفة فى المعنى . والأقرب أن المراد بالكافرين ههنا طائفة مخصوصة
منهم وهم الذين حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وإنما قلنا ذلك لعلنا بأنه تعالى
لم يحق كل الكفار ، بل كثير منهم بقى على كفره والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين
ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون ﴾
اعلم أنه تعلم لما بين فى الآية الأولى الوجوه التى هى الموجبات والمؤثرات فى مداولة الأيام
ذكر فى هذه الآية ما هو السبب الأصلى لذلك ، فقال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) بدون تحمل المشاق
وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أم : منقطعة ، وتفسير كونها منقطعة تقدم في سورة البقرة . قال أبو مسلم في (أم حسبتم) إنه نهي وقع بحرف الاستفهام الذي يأتي للتبكيك ، وتلخيصه : لا تحسبوا أن تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد ، وهو كقوله (ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) وافتتح الكلام بذكر «أم» التي هي أكثر مما أتى في كلامهم واقعة بين ضربين يشك في أحدهما لا بعينه ، يقولون : أزيداً ضربت أم عمرواً ، مع تيقن وقوع الضرب بأحدهما ، قال : وعادة العرب يأتون بهذا الجنس من الاستفهام تو كيداً ، فلما قال (ولاتهنوا ولا تحزنوا) كأنه قال : أفعلون أن ذلك كما تؤثر به ، أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر ، وإنما استبعد هذا لأن الله تعالى أوجب الجهاد قبل هذه الواقعة ، وأوجب الصبر على تحمل متاعها ، وبين وجوه المصالح فيها في الدين وفي الدنيا ، فلما كان كذلك ، فمن البعيد أن يصل الانسان إلى السعادة والجنة مع إهمال هذه الطاعة .

(المسألة الثانية) قال الزجاج : إذا قيل فعل فلان ، فجوابه أنه لم يفعل ، وإذا قيل قد فعل فلان ، فجوابه لما يفعل . لأنه لما أكد في جانب الثبوت بقصد ، لا جرم أكد في جانب النفي بكلمة «لما» (المسألة الثالثة) ظاهر الآية يدل على وقوع النفي على العلم ، والمراد وقوعه على نفي المعلوم ، والتقدير : أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم ، وتقديره أن العلم متعلق بالمعلوم ، كما هو عليه ، فلما حصلت هذه المطابقة لا جرم . حسن إقامة كل واحد منهما مقام الآخر ، وتتمام الكلام فيه قد تقدم .

أما قوله (ويعلم الصابرين) فاعلم أنه قرأ الحسن (ويعلم الصابرين) بالجزم عطفاً على (ولما يعلم الله) وأما النصب فباضمار أن ، وهذه الواو تسمى واو الصرف ، كقولك : لانا كل السمك وتشرب اللبن ، أي لا تجمع بينهما ، وكذا ههنا المراد أن دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان ، وقرأ أبو عمرو (ويعلم) بالرفع على تقدير أن الواو للحال . كأنه قيل : ولما تجاهدوا وأنتم صابرون .

واعلم أن حاصل الكلام أن حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الآخرة ، فبقدر ما يزداد أحدهما ينتقص الآخر ، وذلك لأن سعادة الدنيا لا تحصل إلا باشتغال القلب بطلب الدنيا ، والسعادة في الآخرة لا تحصل إلا بفراغ القلب من كل ما سوى الله وامتلائه من حب الله ، وهذان الأمران مما لا يجتمعان ، فلهذا السر وقع الاستبعاد الشديد في هذه الآية من اجتماعهما ، وأيضاً حب الله وحب الآخرة لا يتم بالدعوى ، فليس كل من أقر بدين الله كان صادقاً ، ولكن الفصل فيه تسليط

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ
عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ

الشَّاكِرِينَ «١٤٤»

المكروهات والمحجوبات ، فان الحب هو الذي لا ينقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء ، فان بقى الحب عند
تسايط أسباب البلاء ظهر أن ذلك الحب كان حقيقياً ، فهذه الحكمة قال (أم حسبتم أن تدخلوا
الجنة) بمجرد تصديقكم الرسول قبل أن يتليكم الله بالجهاد وتشديد المحنة والله أعلم .

قوله تعالى «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم
ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين» وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قال ابن عباس ومجاهد والضحاك : لما نزل النبي صلى الله عليه وسلم بأحد
أمر الرماة أن يلزموا أصل الجبل ، وأن لا ينتقلوا عن ذلك سواء كان الأمر لهم أو عليهم ، فلما وقفوا
وحملوا على الكفار وهزمهم وقتل على طلحة بن أبي طلحة صاحب لوائهم ، والزبير والمقداد
شدا على المشركين ثم حمل الرسول مع أصحابه فهزموا أباسفيان ، ثم إن بعض القوم لما أن رأوا
انهزام الكفار بادر قوم من الرماة إلى الغنيمة وكان خالد بن الوليد صاحب ميمنة الكفار ،
فلما رأى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل في المسلمين ، ورمى
عبد الله بن قميئة الحارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه ، وأقبل
يريد قتله ، فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم أحد حتى قتله ابن قميئة ، فظن
أنه قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال قد قتلت محمداً ، وصرخ صارخ ألا ان محمداً قد قتل ،
وكان الصارخ الشيطان ، ففشا في الناس خبر قتله ، فهناك قال بعض المسلمين : ليت عبد الله بن أبي
يأخذ لنا أماناً من أبي سفيان . وقال قوم من المنافقين لو كان نبياً لما قتل ، ارجعوا إلى إخوانكم
والى دينكم ، فقال أنس بن النضر عم أنس بن مالك : يا قوم ان كان قد قتل محمد فان رب محمد حتى لا يموت
وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات
عليه ، ثم قال : اللهم انى أعتذر اليك مما يقول هؤلاء ، ثم سل سيفه فقاتل حتى قتل رحمه الله تعالى ،
ومر بعض المهاجرين بأنصارى يتشحط في دمه ، فقال يا فلان أشعرت ان محمداً قد قتل ، فقال ان

كان قد قتل فقد بلغ ، قاتلوا على دينكم ، ولما شج ذلك الكافر وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسر رباعيته ، احتملة طلحة بن عبيد الله ، ودافع عنه أبو بكر وعلى رضی الله عنهم ونفر آخرون معهم ، ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم جعل ينادى ويقول : الى عباد الله حتى انحازت اليه طائفة من أصحابه فلامهم على هزيمتهم ، فقالوا يا رسول الله فديناك بآبائنا وأمهاتنا ، أتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ، ومعنى الآية (وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل) فسيخلو كما خلوا ، وكما أن أتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوعهم ، فعليكم أن تمسكوا بدينه بعد خلوه ، لأن الغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة والزام الحجة ، لا وجودهم بين أظهر قومهم أبدا

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو علي : الرسول جاء على ضربين : أحدهما : يراد به المرسل ، والآخر الرسالة ، وههنا المراد به المرسل بدليل قوله (إنك لمن المرسلين) وقوله (يا أيها الرسول بلغ) وفعول قد يراد به المفعول ، كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول بمعنى الرسالة كقوله :

لقد كذب الواشون ما فئت عندهم بسر ولا أرسلتهم برسول

أى برسالة ، قال ومن هذا قوله تعالى (انا رسولا ربك) ونذكره في موضعه ان شاء الله تعالى

ثم قال ﴿أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾ وفيه مسائل :

المسألة الأولى ﴿حرف الاستفهام دخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزاء ، والمعنى أنقلبون على أعقابكم ان مات محمد أو قتل ، ونظيره قوله ، هل زيد قائم ، فأنت انما تستخبر عن قيامه ، الا انك أدخلت هل على الاسم والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى بين في آيات كثيرة انه عليه السلام لا يقتل قال (انك ميت وإنهم ميتون) وقال (والله يعصمك من الناس) وقال (ليظهره على الدين كله) فليس لقائل أن يقول : لما علم أنه لا يقتل فلم قال أو قتل ؟ فان الجواب عنه من وجوه : الأول : أن صدق القضية الشرطية لا يقتضى صدق جزأها ، فانك تقول : ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين ، فالشرطية صادقة وجزأها كاذبان ، وقال تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فهذا حق مع أنه ليس فيهما آلهة ، وليس فيهما فساد ، فكذا ههنا . والثاني : ان هذا ورد على سبيل الالزام ، فان موسى عليه السلام مات ولم ترجع أمته عن ذلك ، والنصارى زعموا أن عيسى عليه السلام قتل وهم لا يرجعون عن دينه ، فكذا ههنا ، والثالث : ان الموت لا يوجب رجوع الأمة عن دينه ، فكذا القتل ووجب أن لا يوجب الرجوع عز دينه ، لانه فارق بين الأمرين ، فلما رجع الى هذا المعنى كان المقصود منه الرد على أولئك الذين شكوا في صحة الدين وهوا بالارتداد .

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ

الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ «١٤٥»

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (انقلبتم على أعقابكم) أى صرتم كفارا بعد إيمانكم، يقال لكل من عاد الى ما كان عليه: رجع وراه وانقلب على عقبه ونكص على عقبيه، وذلك أن المنافقين قالوا لضعفة المسلمين: ان كان محمد قتل فالحقوا بدينكم، فقال بعض الانصار: ان كان محمد قتل فان رب محمد لم يقتل، فقاتلوا على ما قاتل عليه محمد. وحاصل الكلام انه تعالى بين أن قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين: الأول: بالقياس على موت سائر الأنبياء وقتلهم، والثاني: أن الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك فلا حاجة اليه، فلم يلزم من قتله فساد الدين والله أعلم.

﴿المسألة الرابعة﴾ ليس لقائل أن يقول: ان قوله (أفان مات أو قتل) شك وهو على الله تعالى لا يجوز، فانا نقول: المراد أنه سواء وقع هذا أو ذاك فلا تأثير له في ضعف الدين ووجوب الارتداد ثم قال تعالى ﴿ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا﴾ والغرض منه تأكيد الوعيد، لأن كل عاقل يعلم ان الله تعالى لا يضره كفر الكافرين، بل المراد أنه لا يضر الا نفسه، وهذا كما إذا قال الرجل لولده عند العتاب: ان هذا الذى أتى به من الأفعال لا يضر السماء والأرض، ويريد به أنه يعود ضرره عليه فكنا ههنا، ثم أتبع الوعيد بالوعد فقال (وسيجزى الله الشاكرين) فالمراد أنه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم تقع الشبهة في قلوب العلماء الاقوياء من المؤمنين، فهم شكروا الله على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به، فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله (وسيجزى الله الشاكرين) وروى محمد بن جرير الطبرى عن على رضى الله عنه أنه قال: المراد بقوله (وسيجزى الله الشاكرين) أبو بكر وأصحابه، وروى عنه أنه قال أبو بكر من الشاكرين وهو من أحب الله والله أعلم بالصواب.

قوله تعالى ﴿وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا ومن يرد ثواب الدنيا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه: الأول: أن المنافقين أرجفوا أن محمدا صلى الله عليه وسلم قد قتل، فالله تعالى يقول: انه لا تموت نفس الا بإذن الله وقضائه وقدره،

فكان قتله مثل موته في أنه لا يحصل الا في الوقت المقدر المعين ، فكما أنه لو مات في داره لم يدل ذلك على فساد دينه ، فكذا اذا قتل وجب أن لا يؤثر ذلك في فساد دينه ، والمقصود منه ابطال قول المناقنين لضعفة المسلمين انه لما قتل محمد فارجعوا الى ما كنتم عليه من الأديان . الثاني : أن يكون المراد تحريض المسلمين على الجهاد باعلامهم أن الحذر لا يدفع القدر ، وان أحداً لا يموت قبل الأجل وإذا جاء الأجل لا يندفع الموت بشيء ، فلا فائدة في الجبن والخوف . والثالث : أن يكون المراد حفظ الله للرسول صلى الله عليه وسلم وتخليصه من تلك المعركة المخوفة ، فان تلك الواقعة ما بقى سبب من أسباب الهلاك إلا وقد حصل فيها ، ولكن لما كان الله تعالى حافظاً وناصرأ ماضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على أن أصحابه قصرُوا في الذب عنه . والرابع : وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله ، فليس في إرجاف من أرجف بموت النبي صلى الله عليه وسلم ما يحقق ذلك فيه أو يعين في تقوية الكفر ، بل يقيه الله إلى أن يظهر على الدين كله . الخامس : أن المقصود منه الجواب عما قاله المناقنون ، فان الصحابة لما رجعوا وقد قتل منهم من قتل قالوا : لو كانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ، فآخبر الله تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان إلا باذن الله وحضور الأجل والله أعلم بالصواب

(المسألة الثانية) اختلفوا في تفسير الاذن على أقوال : الأول : أن يكون الاذن هو الامر وهو قول أبي مسلم ، والمعنى ان الله تعالى يأمر ملك الموت بقبض الارواح فلا يموت أحد إلا بهذا الامر الثاني ، ان المراد من هذا الاذن ما هو المراد بقوله (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد من هذا الأمر انما هو التكوين والتخليق والايجاد ، لانه لا يقدر على الموت والحياة أحد الا الله تعالى ، فاذن المراد : أن نفسا لن تموت إلا بما أماتها الله تعالى . الثالث : أن يكون الاذن هو التخلية والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار ، وبه فسر قوله تعالى (وما هم بضارين به من أحد إلا باذن الله) أي بتخليته فانه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر ، فيكون المعنى : ما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله بتخلي الله بين القاتل والمقتول ، ولكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن خلفه رسدا ليم على يديه بلاغ ما أرسله به ، ولا يخلى بين أحد وبين قتله حتى ينتهي الى الأجل الذي كتبه الله له ، فلا تنكسروا بعد ذلك في غزواتكم بأن يرجف مرجف أن محمداً قد قتل . الرابع : أن يكون الاذن بمعنى العلم ومعناه أن نفسا لن تموت إلا في الوقت الذي علم الله موتها فيه ، واذا جاء ذلك الوقت لزم الموت ، كما قال (فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) الخامس : قال ابن عباس : الاذن هو قضاء الله وقدره ، فانه لا يحدث شيء إلا بمشيئته وارادته فيجعل ذلك على سبيل التمثيل ، كانه فعل لا يتبغى لاحد أن يقدم عليه إلا باذن الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الاخفش والزجاج : اللام في (وما كان لنفس) معناها النفي ، والتقدير وما كانت نفس لتموت الا باذن الله .

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت الآية على أن المقبول ميت بأجله ، وأن تغيير الآجال ممتنع .

وقوله تعالى ﴿ كتابا مؤجلا ﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (كتابا مؤجلا) منصوب بفعل دل عليه ما قبله فار قوله (وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله) قام مقام أن يقال: كتب الله ، فالتقدير كتب الله كتابا مؤجلا ونظيره قوله (كتاب الله عليكم) لأن في قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) دلالة على انه كتب هذا التحريم عليكم ومثله: صنع الله ، ووعد الله ، وفطرة الله ، وصبغة الله .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الآجال، ويقال: انه هو اللوح المحفوظ ، كما ورد في الأحاديث أنه تعالى قال للقلم «اكتب فكتب ما هو كائن الى يوم القيامة» واعلم أن جميع الحوادث لا بد أن تكون معلومة لله تعالى ، وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والرزق والآجل والسعادة والشقاوة لا بد وأن تكون مكتوبة في اللوح المحفوظ ، فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلا، ولانقلب ذلك الكتاب كذبا ، وكل ذلك محال ، وإذا كان الأمر كذلك ثبت ان الكل بقضاء الله وقدره . وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى في تفسير هذه الآية وأكده بحديث الصادق المصدوق ، وبالحديث المشهور من قوله عليه السلام «فجج آدم موسى» قال القاضي: أما الآجل والرزق فهما مضافان الى الله ، وأما الكفر والفسق والايمان والطاعة فكل ذلك مضاف الى العبد ، فاذا كتب تعالى ذلك فأنما يكتب بعلمه من اختيار العبد ، وذلك لا يخرج العبد من أن يكون هو المذموم أو الممدوح

واعلم أنه ما كان من حق القاضي أن يتغافل عن موضع الاشكال ، وذلك لانا نقول: إذا علم الله من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ منه الكفر ، فلو أتى بالايمان لكان ذلك جمعا بين المتناقضين ، لأن العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال ، وإذا كان موضع الالتزام هو هذا فأنى ينفعه الفرار من ذلك الى الكلمات الأجنبية عن هذا الالتزام

وأما قوله تعالى ﴿ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها﴾ وسنجزى الشاكرين﴾

فاعلم أن الذين حضروا يوم أحد كانوا فريقين، منهم من يريد الدنيا ، ومنهم من يريد الآخرة

وَكَايِّنَ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رِيبُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ﴿١٤٦﴾

كما ذكره الله تعالى فيما بعد من هذه السورة ، فالذين حضروا القتال للدنيا ، هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثناء ، وهؤلاء لا بد وأن ينهزموا ، والذين حضروا للدين ، فلا بد وأن لا ينهزموا ثم أخبر الله تعالى في هذه الآية أن من طلب الدنيا لا بد وأن يصل الى بعض مقصوده ومن طلب الآخرة فكذلك ، وتقريره قوله عليه السلام «إنما الأعمال بالنيات» الى آخر الحديث واعلم أن هذه الآية وان وردت في الجهاد خاصة، لكنها عامة في جميع الأعمال ، وذلك لأن المؤثر في جلب الثواب، والعقاب المقصود والدواعي لا ظواهر الأعمال ، فان من وضع الجبهة على الأرض في صلاة الظهر والشمس قدامه ، فان قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من أعظم دعائم الاسلام ، وان قصد به عبادة الشمس كان ذلك من أعظم دعائم الكفر . وروى أبو هريرة عنه عليه السلام ان الله تعالى يقول يوم القيامة لمقاتل في سبيل الله «في ماذا قتلت فيقول أمرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت فيقول تعالى كذبت بل أردت أن يقال فلان محارب وقد قيل ذلك» ثم ان الله تعالى يأمر به الى النار

قوله عز وجل ﴿وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين﴾

واعلم أنه تعالى من تمام تأديبه قال للينهمزمين يوم أحد : إن لكم بالأنبياء المتقدمين وأتباعهم أسوة حسنة، فلما كانت طريقة أتباع الأنبياء المتقدمين الصبر على الجهاد وترك الفرار، فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهمزام ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير «وكأين» على وزن كاعن ممدوداً مهموزاً مخففاً، وقرأ الباقون «كأين» مشدوداً بوزن كعين وهي لغة قريش ، ومن اللغة الأولى قول جرير :
وكائن بالأباطح من صديق يراني لو أصيب هو المصاب
وأنشد المفضل :
وكائن ترى في الحى من ذى قرابة .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (قتل معه) والباقون (قاتل معه) فعلى القراءة الأولى يكون المعنى أن كثيراً من الأنبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم ، بل استمروا

على جهاد عدوهم ونصرة دينهم ، فكان ينبغي أن يكون حالكم يا أمة محمد هكذا . قال القفال رحمه الله : والوقف على هذا التأويل على قوله (قتل) وقوله (معه ربيون) حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون ، أو يكون على معنى التقديم والتأخير ، أي وكأين من نبي معه ربيون كثير قتل فما وهن الربيون على كثرتهم ، وفيه وجه آخر ، وهو أن يكون المعنى وكأين من نبي قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من إخوانهم ، بل مضوا على جهاد عدوهم ، فقد كان ينبغي أن يكون حالكم كذلك ، وحجة هذه القراءة أن المقصود من هذه الآية حكاية ما جرى لسائر الأنبياء لتقتدى هذه الأمة بهم ، وقد قال تعالى (أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) فيجب أن يكون المذكور قتل سائر الأنبياء لاقتالهم ، ومن قرأ (قاتل معه) فالمعنى : وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من أصحابه فأصابهم من عدوهم قرح فما وهنوا ، لأن الذي أصابهم إنما هو في سبيل الله وطاعته وإقامة دينه ونصرة رسوله ، فكذلك كان ينبغي أن تفعلوا مثل ذلك يا أمة محمد . وحجة هذه القراءة ان المراد من هذه الآية ترغيب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في القتال ، فوجب أن يكون المذكور هو القتال . وأيضاً روى عن سعيد بن جبير أنه قال : ما سمعنا بنبي قتل في القتال

(المسألة الثالثة) قال الواحدى رحمه الله : أجمعوا على أن معنى «كأين» كم ، وتأويلها التكثير لعدد الأنبياء الذين هذه صفتهم ، ونظيره قوله (فكأين من قرية أهلكناها . وكأين من قرية أملت لها) والكاف في «كأين» كاف التشبيه دخلت على «أى» التي هي للاستفهام كما دخلت على «ذا» من «كذا» و«أن» من كأن ، ولا معنى للتشبيه فيه كما لا معنى للتشبيه في كذا ، تقول : لى عليه كذا وكذا: معناه لى عليه عدداً ، فلا معنى للتشبيه ، إلا أنها زيادة لازمة لا يجوز حذفها ، واعلم أنه لم يقع للتونين صورة في الخط إلا في هذا الحرف خاصة ، وكذا استعمال هذه الكلمة فصارت كلمة واحدة موضوعة للتكثير

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشاف : الربيون الربانيون ، وقرىء بالحركات الثلاث والفتح على القياس ، والضم والكسر من تغييرات النسب . وحكى الواحدى عن الفراء أنه قال : الربيون : الأولون ، وقال الزجاج : هم الجماعات الكثيرة ، الواحد ربي ، قال ابن قتيبة : أصله من الربة وهى الجماعة ، يقال ربي كأنه نسب إلى الربة ، وقال الأخفش : الربيون الذين يعبدون الرب ، وطعن فيه ثعلب ، وقال : كان يجب أن يقال : ربي ليكون منسوباً إلى الرب ، وأجاب من نصر الأخفش وقال : العرب إذا نسبت شيئاً إلى شيء غيرت حركته ، كما يقال : بصرى فى النسب إلى البصرة ،

وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبَّتْ

أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ «١٤٧»

ودهرى فى النسبة الى الدهر ، وقال ابن زيد : الربانيون الأئمة والولاة ، والرييون الرعية وهم المنتسبون الى الرب

واعلم أنه تعالى مدح هؤلاء الريين بنوعين : أولا بصفات النفي ، وثانيا بصفات الاثبات ، أما المدح بصفات النفي فهو قوله تعالى (فما وهنوا لما أصابهم فى سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا) ولا بد من الفرق بين هذه الأمور الثلاثة ، قال صاحب الكشاف : ما وهنوا عند قتل النبي وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو ، وهذا تعريض بما أصابهم من الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسولهم ، وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين ، واستكانتهم للكفار حتى أرادوا أن يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن أبى ، وطلب الأمان من أبى سفيان ، ويحتمل أيضا أن يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم ، ويفسر الضعف بأن يضعف إيمانهم ، وتقع الشكوك والشبهات فى قلوبهم ، والاستكانة هى الانتقال من دينهم إلى دين عدوهم ، وفيه وجه ثالث وهو أن الوهن ضعف يلحق القلب . والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة بالجسم ، والاستكانة هى إظهار ذلك العجز وذلك الضعف ، وكل هذه الوجوه حسنة محتملة ، قال الواحدى الاستكانة الخضوع ، وهو أن يسكن لصاحبه ليفعل به ما يريد .

ثم قال تعالى ﴿ والله يحب الصابرين ﴾ والمعنى أن من صبر على تحمل الشدائد فى طريق الله ولم يظهر الجزع والعجز والهلع فإن الله يحبه ، ومحبة الله تعالى للعبد عبارة عن إرادة إكرامه واعزازه وتعظيمه ، والحكم له بالثواب والجنة ، وذلك نهاية المطلوب .

ثم انه تعالى أتبع ذلك بأن مدحهم بصفات الثبوت فقال :

﴿ وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين ﴾ وفيه مسألتان .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (وثبت أقدامنا) يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى ، والمعزلة يحملونه على فعل الألفاظ .

﴿ المسألة الثانية ﴾ بين تعالى أنهم كانوا مستعدين عند ذلك التصبر والتجلبد بالدعاء والتضرع بطلب

فَاتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَنَ ثَوَابِ الآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ «١٤٨»

الامداد والاعانة من الله ، والغرض منه أن يقتدى بهم في هذه الطريقة أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فان من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل ، ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب ، قال القاضي : إنما قدموا قولهم (ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا) لأنه تعالى لما ضمن النصر للمؤمنين ، فإذا لم تحصل النصر وظهر أمارات استيلاء العدو ، دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين ؛ فهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصر ، فبين تعالى أنهم بدؤوا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقوله (ربنا اغفر لنا ذنوبنا) فدخل فيه كل الذنوب ، سواء كانت من الصغائر أو من الكبائر ، ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمتها وعظم عقابها وهو المراد من قوله (وإسرافنا في أمرنا) لان الإسراف في كل شيء هو الإفراط فيه ، قال تعالى (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم) وقال (فلا يسرف في القتل) وقال (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) ويقال: فلان مسرف اذا كان مكثرا في النفقة وغيرها ، ثم انهم لما فرغوا من ذلك سألو اربهم أن يثبت أقدامهم ، وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم ، وازالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ، ثم سألو بعد ذلك أن ينضرمهم على القوم الكافرين ، لان هذه النصر لا بد فيها من أمور زائدة على ثبات أقدامهم ، وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم ، واحداث أحوال سماوية أو أرضية توجب انهزامهم ، مثل هبوب رياح تثير الغبار في وجوههم ، ومثل جريان سيل في موضع وقوفهم ، ثم قال القاضي : وهذا تأديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد أو غيره .

ثم قال تعالى ﴿ فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين ﴾
واعلم أنه تعالى لما شرح طريقة الريين في الصبر ، وطريقتهم في الدعاء ذكر أيضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فقال (فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) وفيه مسائل :
(المسألة الاولى) قوله (فآتاهم الله) يقتضى أنه تعالى أعطاهم الامرين ، أما ثواب الدنيا فهو النصر والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل ، وانسراح الصدر بنور الايمان وزوال ظلمات الشبهات وكفارة المعاصي والسيئات ، وأما ثواب الآخرة فلا شك أنه هو الجنة وما فيها من المنافع واللذات وأنواع السرور والتعظيم ، وذلك غير حاصل في الحال ، فيكون المراد أنه تعالى حكم لهم بحصولها في الآخرة ، فأقام حكم الله بذلك مقام نفس الحصول ، كما أن الكذب في وعد الله والظلم في عدله محال ، أو يحمل قوله (فآتاهم) على أنه سيؤتيهم على قياس قوله (أني أمر الله) أي سيأتي أمر الله . قال

القاضي: ولا يمتنع أن تكون هذه الآية مختصة بالشهداء، وقد أخبر الله تعالى عن بعضهم أنهم أحياء عند ربهم يرزقون، فيكون حال هؤلاء الربين أيضا كذلك، فانه تعالى في حال انزال هذه الآية كان قد آتاهم حسن ثواب الآخرة في جنان السماء.

(المسألة الثانية) خص تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيها على جلاله ثوابهم، وذلك لأن ثواب الآخرة كله في غاية الحسن، فما خصه الله بانه حسن من هذا الجنس فانظر كيف يكون حسنه، ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها، منقطعة زائلة، قال القفال رحمه الله يحتمل أن يكون الحسن هو الحسن كقوله (وقولوا للناس حسنا) أي حسنا، والغرض منه المبالغة كأن تلك الاشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن صارت نفس الحسن، كما يقال: فلان جود وكرم، إذا كان في غاية الجود والكرم والله أعلم.

(المسألة الثالثة) قال فيما تقدم (ومن يرد ثواب الدنيا تؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة تؤته منها) فذكر لفظة «من» الدالة على التبعض فقال في هذه الآية (فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) ولم يذكر كلمة «من» والفرق: ان الذين يريدون ثواب الآخرة إنما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب، فكانت مرتبتهم في العبودية نازلة، وأما المذكورون في هذه الآية فانهم لم يذكروا في أنفسهم الا الذنب والقصور، وهو المراد من قوله (اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا) ولم يروا التدمير والنصرة والاعانة الا من ربهم، وهو المراد بقوله (وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) فكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال، فلا جرم أولئك فازوا ببعض الثواب، وهؤلاء فازوا بالكل، وأيضا أولئك أرادوا الثواب، وهؤلاء ما أرادوا الثواب. وإنما أرادوا خدمة مولاهم فلا جرم أولئك حرموا وهؤلاء أعطوا، ليعلم أن كل من أقبل على خدمة الله أقبل على خدمته كل ما سوى الله.

ثم قال (والله يحب المحسنين) وفيه دققة لطيفة وهي أن هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا (ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا) فلما اعترفوا بذلك سماهم الله محسنين، كأن الله تعالى يقول لهم:

إذا اعترفت باساءتك وعجزك فأنا أصفك بالاحسان وأجعلك حبيبا لنفسي، حتى تعلم أنه لا سبيل للعبد الى الوصول الى حضرة الله الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز، وأيضا: انهم لما أرادوا الاقدام على الجهاد طلبوا تثبيت أقدامهم في دينه ونصرتهم على العدو من الله تعالى، فعند ذلك سماهم بالمحسنين، وهذا يدل على أن العبد لا يمكنه الا تيان بالفعل الحسن، الا اذا أعطاه الله ذلك الفعل

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا

خَاسِرِينَ «١٤٩» بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ «١٥٠»

الحسن وأعانه عليه ، ثم إنه تعالى قال (هل جزاء الا حسان الا الاحسان) وقال (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وكل ذلك يدل على أنه سبحانه هو الذي يعطى الفعل الحسن للعبد ، ثم انه يثيبه عليه ليعلم العبد ان الكل من الله وباعانة الله

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين﴾

واعلم أن هذه الآية من تمام الكلام الأول ، وذلك لأن الكفار لما أرجفوا أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قتل ، ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر ، منع الله المسلمين بهذه الآية عن الالتفات الى كلام أولئك المنافقين . فقال (يا أيها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قيل (ان تطيعوا الذين كفروا) المراد أبو سفيان ، فانه كان كبير القوم في ذلك اليوم ، قال السدي : المراد أبو سفيان لأنه كان شجرة الفتن ، وقال آخرون : المراد عبد الله بن أبي وأتباعه من المنافقين ، وهم الذين ألقوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله ما وقعت له هذه الواقعة ، وإنما هو رجل كسائر الناس ، يوما له ويوماعليه ، فارجعوا الى دينكم الذي كنتم فيه ، وقال آخرون : المراد اليهود لأنه كان بالمدينة قوم من اليهود ، وكانوا يلقون الشبهة في قلوب المسلمين ، ولا سيما عند وقوع هذه الواقعة ، والأقرب أنه يتناول كل الكفار ، لأن اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ان تطيعوا الذين كفروا) لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه بل لابد من التخصيص فقيل : ان تطيعوهم فيما أمروكم به يوم أحد من ترك الاسلام ، وقيل : ان تطيعوهم في كل ما يأمرونكم من الضلال ، وقيل في المشورة ، وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم (لو كانوا عندنا ماماتوا وماقتلوا)

ثم قال ﴿يردوكم على أعقابكم﴾ يعني يردوكم الى الكفر بعد الايمان ، لأن قبول قولهم في الدعوة الى الكفر كفر

سُنِّلِقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ

سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ «١٥١»

ثم قال ﴿فتقلبوا خاسرين﴾

واعلم أن اللفظ لما كان عاما وجب أن يدخل فيه خسران الدنيا والآخرة ، أما خسران الدنيا فلأن أشق الأشياء على العقلاء في الدنيا الانقياد للعدو والتذلل له وإظهار الحاجة إليه ، وأما خسران الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العقاب المخلد .

ثم قال تعالى ﴿بل الله مولاكم وهو خير الناصرين﴾ والمعنى أنكم إنما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل ، لأنهم عاجزون متحيرون ، والعاقل يطلب النصر من الله تعالى ، لأنه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيدته ، ثم بين أنه خير الناصرين ، ولو لم يكن المراد بقوله (مولاكم وهو خير الناصرين) النصر ، لم يصح أن يتبعه بهذا القول ، وإنما كان تعالى خير الناصرين لوجوه : الأول : أنه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ماتريد ، والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك ، والكريم الذي لا يبخل في جوده ، ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك في كل هذه الوجوه ، والثاني : أنه ينصرك في الدنيا والآخرة ، وغيره ليس كذلك ، والثالث : أنه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة ، كما قاله (قل من يكلؤكم بالليل والنهار) وغيره ليس كذلك .

واعلم أن قوله (وهو خير الناصرين) ظاهره يقتضى أن يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك ، لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله (وهو أهون عليه)

قوله تعالى ﴿سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ومأواهم النار وبئس مَثْوَى الظالمين﴾

اعلم أن هذه الآية من تمام ما تقدم ذكره ، فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ، ومن جملتها ما ذكر في هذه الآية أنه تعالى يلقى الخوف في قلوب الكفار ، ولا شك أن ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في أن هذا الوعد هل هو مختص بيوم أحد ، أو هو عام في جميع الأوقات ؟ قال كثير من المفسرين : إنه مختص بهذا اليوم ، وذلك لأن جميع الآيات المتقدمة إنما

وردت في هذه الواقعة ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية إلقاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين : الأول : أن الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم أوقع الله الرعب في قلوبهم ، فتركوهم وفروا منهم من غير سبب ، حتى روى أن أباسفيان صعد الجبل ، وقال : أين ابن أبي كبشة ، وأين ابن أبي قحافة ، وأين ابن الخطاب ، فأجابه عمر ، ودارت بينهما كلمات ، وما تجاسر أبوسفيان على النزول من الجبل والذهاب إليهم ، والثاني : أن الكفار لما ذهبوا إلى مكة ، فله كانوا في بعض الطريق قالوا ما صنعنا شيئاً ، قتلنا أكثرين منهم ، ثم تركناهم ونحن قاهرون ، ارجعوا حتى نستأصلهم بالكلية ، فلما عزموا على ذلك ألقى الله الرعب في قلوبهم

﴿والقول الثاني﴾ أن هذا الوعد غير محقق يوم أحد ، بل هو عام . قال القفال رحمه الله : كأنه قيل انه وان وقعت لكم هذه الواقعة في يوم أحد إلا أن الله تعالى سيلقى الرعب منكم بعد ذلك في قلوب الكافرين حتى يهرك الكفار ، ويظهر دينكم على سائر الأديان ، وقد فعل الله ذلك حتى صار دين الاسلام قاهراً لجميع الأديان والملل ، ونظير هذه الآية قوله عليه السلام «نصرت بالرعب مسيرة شهر»

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن عامر والكسائي (الرعب) بضم العين ، والباقون بتخفيفها في كل القرآن ، قال الواحدي : هما لغتان ، يقال رعبته رعباً ورعباً وهو مرعوب ، ويجوز أن يكون الرعب مصدراً ، والرعب اسم منه .

﴿المسألة الثالثة﴾ الرعب : الخوف الذي يحصل في القلب ، وأصل الرعب الملاء ، يقال سيل راعب إذا ملاً الأودية والأنهار ، وإنما سمي الفرع رعباً لأنه يملأ القلب خوفاً

﴿المسألة الرابعة﴾ ظاهر قوله (سنلقى في قلوب الذين كفروا الرعب) يقتضى وقوع الرعب في جميع الكفار ، فذهب بعض العلماء إلى اجراء هذا العموم على ظاهره ، لأنه لا أحد يخالف دين الاسلام إلا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين ، إما في الحرب ، وإما عند الحاجة .

وقوله تعالى ﴿سنلقى في قلوب الذين كفروا الرعب﴾ لا يقتضى وقوع جميع أنواع الرعب في قلوب الكفار ، إنما يقتضى وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه ، وذهب جمع من المفسرين إلى أنه مخصص بأولئك الكفار .

أما قوله ﴿بما أشركوا بالله﴾ فاعلم أن «ما» مصدرية ، والمعنى : بسبب إشراكهم بالله . واعلم أن تقرير هذا بالوجه المعقول هو أن الدعاء إنما يصير في محل الإجابة عند الاضطرار كما قال (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) ومن اعتقد أن الله شريكاً لم يحصل له الاضطرار ، لأنه يقول :

وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحْسُونَهُمْ بِأَذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي

إن كان هذا المعبود لا ينصرني، فذاك الآخر ينصرني، وإن لم يحصل في قلبه الاضطرار لم تحصل الاجابة ولا النصره، وإذا لم يحصل ذلك وجب أن يحصل الرعب والخوف في قلبه، فثبت أن الاشراك بالله يوجب الرعب أما قوله «مالم ينزل به سلطاناً» ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) السلطان ههنا هو الحجّة والبرهان ، وفي اشتقاقه وجوه : الأول : قال الزجاج : إنه من السليط وهو الذي يضاء به السراج ، وقيل للأمرء سلاطين لأنهم الذين بهم يتوصل الناس إلى تحصيل الحقوق . الثاني : أن السلطان في اللغة هو الحجّة ، وإنما قيل للأمير سلطان ، لأن معناه أنه ذو الحجّة . الثالث : قال الليث : السلطان القدرة ، لأن أصل بنائه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك : قوته وقدرته ، ويسمى البرهان سلطاناً لقوته على دفع الباطل . الرابع : قال ابن دريد : سلطان كل شيء حدته ، وهو مأخوذ من اللسان السليط ، والسلطة بمعنى الحدة .

(المسألة الثانية) قوله (مالم ينزل به سلطاناً) يوهّم أن فيه سلطاناً إلا أن الله تعالى ما أنزله وما أظهره ، إلا أن الجواب عنه أنه لو كان أنزل الله به سلطاناً ، فلما لم ينزل به سلطاناً وجب عدمه ، وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون : أن هذا مما لا دليل عليه فلم يجز إثباته ، ومنهم من يبالح فيقول لا دليل عليه فيجب نفيه ، ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع ، فقال لا سبيل إلى اثبات الصانع إلا باحتياج المحدثات اليه ، ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد ، فما زاد عليه لا سبيل إلى اثباته فلم يجز اثباته .

(المسألة الثالثة) هذه الآية دالة على فساد التقليد ، وذلك لأن الآية دالة على أن الشرك لا دليل عليه ، فوجب أن يكون القول به باطلاً ، وهذا إنما يصح إذا كان القول باثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلاً ، فيلزم فساد القول بالتقليد .

ثم قال تعالى «ومأواهم النار»

واعلم أنه تعالى بين أن أحوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف في قلوبهم ، وبين أحوالهم في الآخرة ، وهي أن مأواهم ومسكنهم النار .

ثم قال «وبئس مثوى الظالمين» المثوى : المكان الذي يكون مقر الانسان ومأواه ، من قولهم ثوى ثوى ثوى ، وجمع المثوى مثاوى .

قوله تعالى «ولقد صدقكم الله وعده» إذ تحسونهم بأذنه حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر

الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِّنْكُمْ مَّن يَرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّن
يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَيَّ

الْمُؤْمِنِينَ «١٥٢»

وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم
ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين

اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها من وجوه: الأول: أنه لما رجع رسول الله صلى الله عليه
وسلم وأصحابه إلى المدينة وقد أصابهم ما أصابهم بأحد، قال ناس من أصحابه: من أين أصابنا هذا
وقد وعدنا الله النصر! فأنزل الله تعالى هذه الآية. الثاني: قال بعضهم كان النبي صلى الله عليه
وسلم رأى في المنام أنه يذبح كبشا فصدق الله رؤياه بقتل طلحة بن عثمان صاحب لواء المشركين
يوم أحد، وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذاك قوله (ولقد صدقكم الله وعده) يريد
تصديق رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم. الثالث: يجوز أن يكون هذا الوعد ما ذكره في قوله تعالى
(بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم) إلا أن هذا كان مشروطاً بشرط الصبر
والتقوى. والرابع: يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله (ولينصرن الله من ينصره) إلا أن هذا
أيضاً مشروط بشرط. والخامس: يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله (سنلقي في قلوب الذين
كفروا الرعب) والسادس: قيل: الوعد هو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للرماة «لا تبرحوا
من هذا المكان، فانا لانزال غالبين مادمتم في هذا المكان» السابع: قال أبو مسلم: لما وعدهم الله
في الآية المتقدمة إلقاء الرعب في قلوبهم أكد ذلك بأن ذكرهم ما أنجزهم من الوعد بالنصر في واقعة
أحد، فانه لما وعدهم بالنصرة بشرط أن يتقوا ويصبروا فحين أتوا بذلك الشرط لاجرم، وفي الله
تعالى بالمشروط وأعطاهم النصر، فلما تركوا الشرط لاجرم فاتهم المشروط.

إذا عرفت وجه النظم ففي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله: الصدق يتعدى إلى مفعولين، تقول: صدقته

الوعد والوعيد.

(المسألة الثانية) قد ذكرنا في قصة أحد أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل أحدا خلف ظهره

واستقبل المدينة وأقام الرماة عند الجبل ، وأمرهم أن يثبتوا هناك ولا يبرحوا ، سواء كانت النصره للمسلمين أو عليهم ، فلما أقبل المشركون جعل الرماة يرشقون نبلهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا ، والمسلمون على آثارهم يحسونهم ، قال الليث : الحس : القتل الذريع ، تحسونهم : أى تقتلونهم قتلا كثيرا ، قال أبو عبيد ، والزجاج ، وابن قتيبة : الحس : الاستئصال بالقتل ، يقال : جراد محسوس . إذا قتله البرد . وسنة حسوس : إذا أتت على كل شيء ، ومعنى «تحسونهم» أى تستأصلونهم قتلا ، قال أصحاب الاشتقاق «حسه» إذا قتله لأنه أبطل حسه بالقتل ، كما يقال : بئانه إذا أصاب بطنه ، ورأسه ، إذا أصاب رأسه ، وقوله (بأذنه) أى بعلمه ، ومعنى الكلام أنه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة ، فما دمتم وافين بهذا الشرط أنجز وعده ونصركم على أعدائكم ، فلما تركتم الشرط وعصيتهم أمر ربكم لاجرم زالت تلك النصره .

أما قوله تعالى ﴿حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتهم من بعد ما أراكم ماتحبون﴾ ففيه مسائل :
 ﴿المسألة الأولى﴾ لقائل أن يقول ظاهر قوله (حتى إذا فشلتم) بمنزلة الشرط ، ولا بد له من الجواب فأين جوابه ؟

واعلم أن للعلماء ههنا طريقتين : الأولى : أن هذا ليس بشرط ، بل المعنى ، ولقد صدقكم الله وعده حتى إذا فشلتم ، أى قد نصركم إلى أن كان منكم الفشل والتنازع ، لأنه تعالى كان إنما وعدهم بالنصرة بشرط التقوى والصبر على الطاعة ، فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر ، وعلى هذا القول تكون كلمة «حتى» غاية بمعنى «إلى» فيكون معنى قوله (حتى إذا) إلى أن ، أو إلى حين .

﴿الطريق الثانى﴾ أن يساعد على أن قوله (حتى إذا فشلتم) شرط ، وعلى هذا القول اختلفوا فى الجواب على وجوه : الأولى : وهو قول البصريين أن جوابه محذوف ، والتقدير : حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصيتهم من بعد ما أراكم ماتحبون منعكم الله نصره ، وإنما حسن حذف هذا الجواب لدلالة قوله (ولقد صدقكم الله وعده) عليه ، ونظائره فى القرآن كثيرة ، قال تعالى (فإن استطعت أن تتبغى نفقا فى الأرض أو سلبا فى السماء فتأتهم بآية) والتقدير : فافعل ، ثم أسقط هذا الجواب لدلالة هذا الكلام عليه ، وقال (أمن هو قانت آناء الليل) والتقدير : أمن هو قانت كمن لا يكون كذلك ؟

﴿الوجه الثانى﴾ وهو مذهب الكوفيين واختيار الفراء : أن جوابه هو قوله (وعصيتهم) والواو رائدة كما قال (فلما أسلما وتلاه للجبين وناديناه) والمعنى ناديناها ، كذا ههنا ، الفشل والتنازع صار موجبا للعصيان ، فكان التقدير حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر عصيتهم ، فالواو زائدة ، وبعض

من تصر هذا القول زعم أن من مذهب العرب إدخال الواو في جواب «حتى إذا» بدليل قوله تعالى (حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها) والتقدير حتى إذا جاؤها فتحت لهم أبوابها .
فان قيل : إن فشلتم وتنازعتم معصية ، فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشيء علة لنفسه وذلك فاسد .

قلنا : المراد من العصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان ، ولا شك أن الفشل والتنازع هو الذي أوجب خروجهم عن ذلك المكان ، فلم يلزم تعليل الشيء بنفسه ،
واعلم أن البصريين إنما لم يقبلوا هذا الجواب لأن مذهبهم أنه لا يجوز جعل الواو زائدة .
(الوجه الثالث في الجواب) أن يقال تقدير الآية: حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون، صرتم فريقين، منكم من يريد الدنيا، ومنكم من يريد الآخرة .
فالجواب : هو قوله : صرتم فريقين ، إلا أنه أسقط لأن قوله (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) يفيد فائدته ويؤدي معناه، لأن كلمة «من» للتبويض فهي تفيد هذا الانقسام، وهذا احتمال خطر يبالي .

(الوجه الرابع) قال أبو مسلم: جواب قوله (حتى إذا فشلتم) هو قوله (صرفكم عنهم) والتقدير حتى إذا فشلتم وكذا وكذا صرفكم عنهم ليبتأيكم وكلمة «ثم» ههنا كالمساقطة وهذا الوجه في غاية البعد. والله أعلم

(المسألة الثانية) أنه تعالى ذكر أموراً ثلاثة : أولها : الفشل وهو الضعف ، وقيل الفشل هو الجبن، وهذا باطل بدليل قوله تعالى (ولاتنازعوا فتفشلوا) أي فتضعفوا، لأنه لا يليق به أن يكون المعنى فتجنبوا . ثانياً : التنازع في الأمر وفيه بحثان

(البحث الأول) المراد من التنازع انه عليه الصلاة والسلام أمر الرماة بأن لا يبرحوا عن مكانهم البتة ، وجعل أميرهم عبد الله بن جبير ؛ فلما ظهر المشركون أقبل الرماة عليهم بالرماة الكثير حتى انهزم المشركون، ثم ان الرماة رأوا نساء المشركين صعدن الجبل وكشفن عن سوقهن بحيث بدت خلاخيلهن ، فقالوا الغنيمة الغنيمة ، فقال عبدالله : عهد الرسول الينا أن لا نبرح عن هذا المكان فأبوا عليه وذهبوا الى طلب الغنيمة، وبقي عبدالله مع طائفة قليلة دون العشرة الى أن قتلهم المشركون فهذا هو التنازع

(البحث الثاني) قوله (في الأمر) فيه وجهان : الأول : أن الأمر ههنا بمعنى الشأن والقصة ، أي تنازعتم فيما كنتم فيه من الشأن . والثاني : أنه الأمر الذي يضاده النهي . والمعنى : وتنازعتم فيما أمركم

الرسول به من ملازمة ذلك المكان . وثالثها : وعصيتهم من بعد ما أركم ماتحبون ، والمراد عصيتهم بترك ملازمة ذلك المكان . بقي في هذه الآية سؤالات : الأول : لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية؟

والجواب : ان القوم لما رأوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة فشلوا في أنفسهم عن الثبات طمعا في الغنيمة ، ثم تنازعوا بطريق القول في أنا : هل نذهب لطلب الغنيمة أم لا؟ ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة

(السؤال الثاني) لما كانت المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة ببعض فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام؟

والجواب : هذا اللفظ وان كان عاما الا أنه جاء المخصص بعده ، وهو قوله (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة)

(السؤال الثالث) ما الفائدة في قوله (من بعد ما أركم ماتحبون)

والجواب عنه : أن المقصود منه التنبيه على عظم المعصية ، لأنهم لما شاهدوا أن الله تعالى أكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم أن يمتنعوا عن المعصية ، فلما أقدموا عليها لاجرم سلبهم الله ذلك الاكرام وأذاقهم وبال أمرهم

ثم قال تعالى (ثم صرفكم عنهم ليبتليكم) وقد اختلف قول أصحابنا وقول المعتزلة في تفسير هذه الآية ، وذلك لأن صرفهم عن الكفار معصية ، فكيف أضافه الى نفسه؟ أما أصحابنا فهذا الاشكال غير وارد عليهم ، لأن مذهبهم أن الخير والشر بارادة الله وتخليقه ، فعلى هذا قالوا معنى هذا انصرف أن الله تعالى رد المسلمين عن الكفار ، وألقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم ، وهذا قول جمهور المفسرين . قالت المعتزلة : هذا التأويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل ، أما القرآن فهو قوله تعالى (ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا) فأضاف ما كان منهم الى فعل الشيطان ، فكيف يضيفه بعد هذا الى نفسه؟ وأما المعقول فهو أنه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ، ولو كان ذلك بفعل الله لم يجز معاتبة القوم عليه ، كما لا يجوز معاتبهم على طولهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم ، ثم عند هذا ذكروا وجوها من التأويل : الأول : قال الجبائي : ان الرماة كانوا فريقين ، بعضهم فارقوا المكان أولا لطلب الغنائم ، وبعضهم بقوا هناك ، ثم هؤلاء الذين بقوا أحاط بهم العدو ، فلو استمروا على المكث هناك لقتلهم العدو من غير فائدة أصلا ، فلماذا السبب جاز لهم أن يتنحوا عن ذلك الموضع الى موضع يتحرزون فيه عن العدو ، ألا ترى أن النبي

صلى الله عليه وسلم ذهب الى الجبل في جماعة من أصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا عصاة بذلك ، فلما كان ذلك الانصراف جائزا أضافه الى نفسه بمعنى أنه كان بأمره وإذنه ، ثم قال (ليبتليكم) والمراد أنه تعالى لما صرفهم الى ذلك المكان وتحصنوا به أمرهم هناك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين ، ولا شك أن الاقدام على الجهاد بعد الانهزام ، وبعد أن شاهدوا في تلك المعركة قتل أقربائهم وأحبائهم هو من أعظم أنواع الابتلاء.

فان قيل : فعلى هذا التأويل هؤلاء الذين صرفهم الله عن الكفار ما كانوا مذنبين ، فلم قال (ولقد عفا عنكم)

قلنا : الآية مشتملة على ذكر من كان معذورا في الانصراف ومن لم يكن ، وهم الذين بدؤوا بالهزيمة ففضوا وعصوا فقولهم (ثم صرفكم عنهم) راجع الى المعذورين ، لأن الآية لما اشتملت على قسمين وعلى حكيمين رجع كل حكم الى القسم الذي يليق به ، ونظيره قوله تعالى (ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فأنزل الله سكينته عليه) والمراد الذي قاله (لا تحزن) وهو أبو بكر ، لأنه كان خائفا قبل هذا القول ، فلما سمع هذا سكن ، ثم قال (وأيدته بخنود لم تروها) وعنى بذلك الرسول دون أبي بكر ، لأنه كان قد جرى ذكرهما جميعا ، فهذا جملة ما ذكره الجبائي في هذا المقام

(والوجه الثاني) ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني ، وهو ان المراد من قوله (ثم صرفكم عنهم) أنه تعالى أزال ما كان في قلوب الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة منه على عصيانهم وفشلهم ، ثم قال (ليبتليكم) أي يجعل ذلك الصرف محنة عليهم لتتوبوا الى الله وترجعوا اليه وتستغفروه فيما خالفتهم فيه أمره وملتم فيه إلى الغنيمة ، ثم أعلمهم أنه تعالى قد عفا عنهم

(والوجه الثالث) قال الكعبي (ثم صرفكم عنهم) بأن لم يأمرهم بمعاودتهم من فورهم (ليبتليكم) بكثرة الانعام عليكم والتخفيف عنكم ، فهذا ما قيل في هذا الموضع والله أعلم . ثم قال (ولقد عفا عنكم) فظاهره يقتضى تقدم ذنب منهم . قال القاضي : إن كان ذلك الذنب من الصغائر صح أن يصف نفسه بأنه عفا عنهم من غير توبة ، وإن كان من باب الكبائر ، فلا بد من إضمار توبتهم لقيام الدلالة على أن صاحب الكبيرة إذا لم يتب لم يكن من أهل العفو والمغفرة .

واعلم أن الذنب لاشك أنه كان كبيرة ، لأنهم خالفوا صريح نص الرسول ، وصارت تلك المخالفة سببا لانهزام المسلمين ، وقتل جمع عظيم من أكابرهم ، ومعلوم أن كل ذلك من باب الكبائر وأيضا : ظاهر قوله تعالى (ومن يؤلم يومئذ دبره) يدل على كونه كبيرة ، وقول من قال إنه خاص

إِذْ تَصْعَدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَثَابَكُمْ
 غَمًّا بَغْمًا لِّكَيْلًا تَحْزِنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا
 تَعْمَلُونَ «١٥٣»

في بدر ضعيف، لأن اللفظ عام، ولا تفاوت في المقصود، فكان التخصيص ممتنعاً، ثم إن ظاهر
 هذه الآية يدل على أنه تعالى عفا عنهم من غير توبة، لأن التوبة غير مذكورة، فصار هذا دليلاً على
 أنه تعالى قد يعفو عن أصحاب الكبار، وأما دليل المعتزلة في المنع عن ذلك، فقد تقدم الجواب
 عنه في سورة البقرة.

ثم قال ﴿والله ذو فضل على المؤمنين﴾ وهو راجع إلى ما تقدم من ذكر نعمه سبحانه وتعالى
 بالنصر أولاً، ثم بالعفو عن المذنبين ثانياً. وهذه الآية دالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن، لأننا
 أن هذا الذنب كان من الكبار، ثم انه تعالى سماهم المؤمنين، فهذا يقتضى أن صاحب الكبيرة مؤمن
 بخلاف ما تقوله المعتزلة، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم في أخراكم فأثابكم غمًا بغم
 لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم والله خبير بما تعملون﴾
 فيه قولان:

﴿أحدهما﴾ أنه متعلق بما قبله، وعلى هذا التقدير ففيه وجوه: أحدها: كأنه قال وعفا عنكم
 إذ تصعدون، لأن عفوه عنهم لا بد وأن يتعلق بأمر اقترفوه، وذلك الأمر هو ما بينه بقوله (إذ تصعدون)
 والمراد به ما صدر عنهم من مفارقة ذلك المكان والأخذ في الوادي كالمهزمين لا يلوون على أحد
 وثانيها: التقدير: ثم صرفكم عنهم إذ تصعدون. وثالثها: التقدير: ليبتليكم إذ تصعدون

﴿والقول الثاني﴾ أنه ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله، والتقدير: اذكر إذ تصعدون وفي
 الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف: قرأ الحسن (إذ تصعدون في الجبل)، وقرأ أبي (إذ
 تصعدون في الوادي) وقرأ أبو حيوة (إذ تصعدون) بفتح التاء وتشديد العين، من تصعد في السلم
 ﴿المسألة الثانية﴾ الاصعاد: الذهاب في الأرض والابعاد فيه، يقال صعد في الجبل، وأصعد في

الأرض، ويقال أصدنا من مكة إلى المدينة، قال أبو معاذ النحوي: كل شيء له أسفل وأعلى مثل الوادي والنهر والإزقة، فانك تقول: صعد فلان يصعد في الوادي إذا أخذ من أسفله إلى أعلاه، وأما ما ارتفع كالسلم فإنه يقال صعدت

(المسألة الثالثة) ولا تلون على أحد: أي لا تلتفتون إلى أحد من شدة الهرب، وأصله أن المخرج على الشيء يلوى إليه عنقه أو عنان دابته، فإذا مضى ولم يعرج قيل لم يلوه، ثم استعمل اللوى في ترك التعرج على الشيء وترك الالتفات إلى الشيء، يقال فلان لا يلوى على شيء، أي لا يعطف عليه ولا يبالي به

ثم قال تعالى (والرسول يدعوكم) كان يقول «إلى عباد الله أنا رسول الله من كرهه الجنة» فيحتمل أن يكون المراد أنه عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم إلى نفسه حتى يجتمعوا عنده، ولا يفرقوا، ويحتمل أن يكون المراد أنه كان يدعوهم إلى المحاربة مع العدو

ثم قال (في أخراكم) أي آخركم، يقال: جئت في آخر الناس وأخراهم، كما يقال: في أولهم وأولاهم، ويقال: جاء فلان في أخريات الناس، أي آخرهم، والمعنى أنه عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم وهو واقف في آخرهم، لأن القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه.

ثم قال (فأثابكم عما بغم) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) لفظ الثواب لا يستعمل في الأغلب إلا في الخير، ويجوز أيضا استعماله في الشر، لأنه مأخوذ من قولهم: ثاب إليه عقله، أي رجع إليه، قال تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) والمرأة تسمى ثيباً لأن الواطئ عائد إليها، وأصل الثواب كل ما يعود إلى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيراً أو شراً، إلا أنه بحسب العرف اختص لفظ الثواب بالخير، فإن حملنا لفظ الثواب هنا على أصل اللغة استقام الكلام، وإن حملناه على مقتضى العرف كان ذلك وارداً على سبيل التهكم، كما يقال تحيتك الضرب، وعتابك السيف، أي جعل الغم مكان ما يرجون من الثواب قال تعالى (فبشرهم بعذاب أليم)

(المسألة الثانية) الباء في قوله (عما بغم) يحتمل أن تكون بمعنى المعاوضة، كما يقال هذا بهذا أي هذا عوض عن ذلك، ويحتمل أن تكون بمعنى «مع» والتقدير: أثابهم غمًا مع غم، أما على التقدير الأول ففيه وجوه: الأول: وهو قول الزجاج أنكم لما أذقتم الرسول غمًا بسبب أن عصيتم أمره، فالثاب تعالى أذاقكم هذا الغم، وهو الغم الذي حصل لهم بسبب الانهزام وقتل الأحباب، والمعنى جازاكم من ذلك الغم بهذا الغم. الثاني: قال الحسن: يريد غم يوم أحد للمسلمين بغم يوم

بدر للشركين ، والمقصود منه أن لا يبقى في قلبكم التفات إلى الدنيا، فلا تفرحوا باقبالها ولا تحزنوا بادبارها ، وهو المعنى بقوله (لكيلا تأسوا على ما فاتكم) في واقعة أحد (ولا تفرحوا بما آتاكم) في واقعة بدر ، طعن القاضى فى هذا الوجه وقال : إن غمهم يوم أحد إنما كان من جهة استيلاء الكفار ، وذلك كفر ومعصية ، فكيف يضيفه الله إلى نفسه ؟ ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا يبعد أن يعلم الله تعالى أن فى تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة ، وهو أن لا يفرحوا باقبال الدنيا ولا يحزنوا بادبارها، فلا يبقى فى قلوبهم اشتغال بغير الله . الثالث : يجوز أن يكون الضمير فى قوله (فأثابكم) يعود للرسول ، والمعنى أن الصحابة لما رأوا أن النبي صلى الله عليه وسلم شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه، اغتموا لأجله ، والرسول عليه السلام لما رأى أنهم عصوا ربهم اطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين من الغنيمة، وقتل أقاربهم اغتم لأجلهم ، فكان المراد من قوله (فأثابكم غمما بغم) هو هذا ، أما على التقدير الثانى وهو أن تكون الباء فى قوله (غمما بغم) بمعنى «مع» أى عمامع غم ، أو غمما على غم، فهذا جائز لأن حروف الجر يقام بعضها مقام بعض، تقول: ما زلت به حتى فعل ، وما زلت معه حتى فعل ، وتقول: نزلت بنى فلان، وعلى بنى فلان .

واعلم أن الغموم هناك كانت كثيرة : فأحدها : غمهم بما نالهم من العدو فى الأنفس والأموال . وثانيها : غمهم بما لحق سائر المؤمنين من ذلك ، وثالثها : غمهم بما وصل إلى الرسول من الشجة وكسر الرباعية ، ورابعها : ما أرجف به من قتل الرسول صلى الله عليه وسلم ، وخامسها : بما وقع منهم من المعصية وما يخافون من عقابها ، وسادسها : غمهم بسبب التوبة التى صارت واجبة عليهم ، وذلك لأنهم إذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم توبتهم إلا بترك الهزيمة والعود إلى المحاربة بعد الانهزام ، وذلك من أشق الأشياء، لأن الانسان بعد صيرورته منهزما يصير ضعيف القلب جباناً ، فاذا أمر بالمعاودة، فإن فعل خاف القتل ، وإن لم يفعل خاف الكفر أو عقاب الآخرة ، وهذا الغم لاشك أنه أعظم الغموم والأحزان ، وإذا عرفت هذه الجملة فكل واحد من المفسرين فسر هذه الآية بواحد من هذه الوجوه ونحن نعددها :

(الوجه الاول) أن الغم الاول ما أصابهم عند الفشل والتنازع، والغم الثانى ما حصل عندهم الهزيمة
(الوجه الثانى) ان الغم الاول ما حصل بسبب فوت الغنائم ، والغم الثانى ما حصل بسبب أن
أبا سفيان وخالد بن الوليد اطلعوا على المسلمين فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعا عظيما .

(الوجه الثالث) أن الغم الاول ما كان عند توجهه أبى سفيان وخالد بن الوليد عليهم بالقتل
والغم الثانى هو أن المشركين لما رجعوا خاف الباقون من المسلمين من أنهم لو رجعوا لقتلوا

الكل فصار هذا الغم بحيث أذهلهم عن الغم الأول .
 ﴿والوجه الرابع﴾ أن الغم الأول ما وصل اليهم بسبب أنفسهم وأموالهم، والغم الثاني ما وصل اليهم بسبب الأرجاف بقتل النبي صلى الله عليه وسلم، وفي الآية قول ثالث اختاره القفال رحمه الله تعالى قال: وعندنا أن الله تعالى ما أراد بقوله (غما بغم) اثنين، وإنما أراد مواصلة الغموم وطولها، أي إن الله عاقبكم بغموم كثيرة، مثل قتل اخوانكم وأقاربكم، ونزول المشركين من فوق الجبل عليكم بحيث لم تأمنوا أن يهلك أكثركم، ومثل إقدامكم على المعصية، فكانه تعالى قال: أثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليصير ذلك زاجرا لكم عن الإقدام على المعصية والاشتغال بما يخالف أمر الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى أن الله أثابهم غما بغم: أنه خلق الغم فيهم، وأما المعتزلة فهذا لا يليق بأصولهم، فذكروا في علة هذه الإضافة وجوها: الأول: قال الكعبي: إن المنافقين لما أرجفوا أن محمداً عليه الصلاة والسلام قد قتل ولم يبين الله تعالى كذب ذلك القائل، صار كأنه تعالى هو الذي فعل ذلك الغم، وهذا كالرجل الذي يبلغه الخبر الذي يغمه ويكون معه من يعلم أن ذلك الخبر كذب، فإذا لم يكشفه له سريعا وتركه يتفكر فيه ثم أعليه فإنه يقول له: لقد غممتني وأطلت حزني وهو لم يفعل شيئا من ذلك، بل سكت وكف عن اعلامه، فكذا ههنا. الثاني: أن الغم وإن كان من فعل العبد فسيبه فعل الله تعالى، لأن الله طبع العباد طبعاً يغمون بالمصائب التي تنالهم وهم لا يحمدون على ذلك ولا يذنون. الثالث: أنه لا يبعد أن يخلق الله تعالى الغم في قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح

ثم قال تعالى ﴿لكيلا تحزنوا﴾ وفيه وجهان: الأول: إنها متصلة بقوله (ولقد عفا عنكم) كأنه قال: ولقد عفا عنكم لكيلا تحزنوا، لأن في عفو الله تعالى ما يزيل كل غم وحزن، والثاني: أن اللام متصلة بقوله (فأثابكم) ثم على هذا اتفقوا وذكرها وجوها: الأول: قال الزجاج: المعنى أثابكم غم الهزيمة من غمكم النبي صلى الله عليه وسلم بسبب مخالفته، ليكون غمكم بأن خالفتموه فقط، لا بأن فاتتكم الغنيمة وأصابتكم الهزيمة، وذلك لأن الغم الحاصل بسبب الإقدام على المعصية ينسى الغم الحاصل بسبب مصائب الدنيا. الثاني: قال الحسن: جعلكم مغمومين يوم أحد في مقابلة ما جعلتموهم مغمومين يوم بدر، لاجل أن يسهل أمر الدنيا في أعينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحو باقبالها، وهذا الوجهان مفرعان على قولنا الباء في قوله (غما بغم) للمجازاة، أما إذا قلنا إنها بمعنى «مع» فالمعنى أنكم قلم لو بقينا في هذا المكان وامثلنا أمر الرسول لوقعنا في غم فوات الغنيمة، فاعلموا أنكم

ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِ أَمْنَةً نَوَاسًا يُغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ
 أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ
 مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ يَخْفَوْنَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ
 كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَأْقَلْنَا هَهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ
 عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ
 وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ «١٥٤»

لما خالفتهم أمر الرسول وطلبتهم الغنيمة وقعتم في هذه الغموم العظيمة التي كل واحد منها أعظم من
 ذلك الغم أضعافاً مضاعفة، والعاقل اذا تعارض عنده الضرران، وجب أن يخص أعظمهما بالدفع،
 فصارت إثابة الغم على الغم هانعا لكم من أن تحزنوا بسبب فوات الغنيمة، وزاجراً لكم عن ذلك،
 ثم كما زجرهم عن تلك المعصية بهذا الزجر الحاصل في الدنيا، زجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة
 في الغنيمة فقال (والله خير بما تعملون) أي هو عالم بجميع أعمالكم وقصودكم ودواعيكم، قادر
 على مجازاتها، ان خيراً نخير وان شراً فشر، وذلك من أعظم الزواجر للعبد عن الاقدام على المعصية
 والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نواساً يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم
 أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله
 يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ماقتلنا ههنا قل لو كنتم في
 بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم
 والله عليم بذات الصدور﴾

في كيفية النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما وعد نصر المؤمنين على الكافرين ، وهذا النصر
 لا بد وأن يكون مسبوقاً بلزالة الخوف عن المؤمنين، بين في هذه الآية أنه تعالى أزال الخوف عنهم

ليصير ذلك كالدلالة على أنه تعالى ينجز وعده في نصر المؤمنين . الثاني : أنه تعالى بين أنه نصر المؤمنين أولاً ، فلما عصى بعضهم سلط الخوف عليهم ، ثم ذكر أنه أزال ذلك الخوف عن قلب من كان صادقاً في إيمانه مستقراً على دينه بحيث غلب النعاس عليه .
واعلم أن الذين كانوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فريقان : أحدهما : الذين كانوا جازمين بأن محمداً عليه الصلاة والسلام نبي حق من عند الله وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ، وكانوا قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الأديان ، فكانوا قاطعين بأن هذه الواقعة لا تؤدي إلى الاستئصال ، فلا جرم كانوا آمنين ، وبلغ ذلك الامن إلى حيث غشيتهم النعاس ، فإن النوم لا يجيء مع الخوف ، فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية ، فقال ههنا في قصة أحد في هؤلاء (ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمانة نعاساً) وقال في قصة بدر (إذ يغشاكم النعاس أمانة منه) ففي قصة أحد قدم الأمانة على النعاس ، وفي قصة بدر قدم النعاس على الأمانة ، وأما الطائفة الثانية وهم المنافقون الذين كانوا شاكين في نبوته عليه الصلاة والسلام ، وما حضروا إلا لطلب الغنيمة ، فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم ، ثم انه تعالى وصف حال كل واحدة من هاتين الطائفتين ، فقال في صفة المؤمنين (ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمانة نعاساً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى « الأمانة » مصدر كالامن ، ومثله من المصادر : العظمة والغلبة ، وقال الجبائى : يقال : أمن فلان يأمن أمناً وأمانة وأماناً .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف : قرىء (أمانة) بسكون الميم ، لأنها المرة من الأمان (المسألة الثالثة) في قوله تعالى (نعاساً) وجهان : أحدهما : أن يكون بدلا من أمانة ، والثانى : أن يكون مفعولاً ، وعلى هذا التقدير ففي قوله (أمانة) وجوه : أحدها : أن تكون حالاً منه مقدمة عليه ، كقولك : رأيت راكباً رجلاً ، وثانيها : أن يكون مفعولاً له بمعنى نعستم أمانة ، وثالثها : أن يكون حالاً من المخاطبين بمعنى ذوى أمانة .

ثم قال تعالى (يغشى طائفة منكم) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قد ذكرنا أن هذه الطائفة هم المؤمنون الذين كانوا على البصيرة في إيمانهم قال أبو طلحة ، غشينا النعاس ونحن في مصافنا ، فكان السيف يسقط من يد أحدنا فيأخذه . ثم يسقط فيأخذه ، وعن الزبير قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف ، فأرسل الله علينا النوم ، وإني لأسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشاني يقول : لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا

ههنا وقال عبد الرحمن بن عوف: ألقى النوم علينا يوم أحد، وعن ابن مسعود: النعاس في القتال أمانة، والنعاس في الصلاة من الشيطان، وذلك لأنه في القتال لا يكون إلا من غاية الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا، ولا يكون في الصلاة إلا من غاية البعد عن الله.

واعلم أن ذلك النعاس فيه فوائد: أحدها: أنه وقع على كافة المؤمنين لاعلى الحد المعتاد، فكان ذلك معجزة ظاهرة للنبي صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا إيماناً مع إيمانهم، ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو ووثوقهم بأن الله منجز وعده، وثانيها: أن الأرق والسهر يوجبان الضعف والكلال، والنوم يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القوة والقدرة، وثالثها: أن الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين ألقى الله النوم على عين من بقي منهم لئلا يشاهدوا قتل أعزتهم، فيشتد الخوف والجبن في قلوبهم، ورابعها: أن الأعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم، فبقاؤهم في النوم مع السلامة في مثل تلك المعركة من أدل الدلائل على أن حفظ الله وعصمته معهم، وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعده الله تعالى، ومن الناس من قال: ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية الأمان، وهذا ضعيف لأن صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند قيام الدليل المعارض، فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتغالها على هذه الفوائد والحكم.

(المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائي (تغشى) بالتاء رداً إلى الأمانة، والباقون بالياء رداً، إلى النعاس، وهو اختيار أبي حاتم وخلف وأبي عبيد.

واعلم أن الأمانة والنعاس كل واحد منهما يدل على الآخر، فلا جرم يحسن رد الكناية إلى أيهما شئت، كقوله تعالى (إن شجرة الزقوم طعام الأثيم كالمهل يغلي في البطون) وتغلي، إذا عرفت جوازهما فنقول: مما يقوى القراءة بالتاء أن الأصل الأمانة، والنعاس بدل، ورد الكناية إلى الأصل أحسن، وأيضاً الأمانة هي المقصود، وإذا حصلت الأمانة حصل النعاس لأنها سببه، فإن الخائف لا يكاد ينعم، وأما من قرأ بالياء فحجته أن النعاس هو الغاشي، فإن العرب يقولون غشينا النعاس، وقلبا يقولون غشيني من النعاس أمانة، وأيضاً فإن النعاس مذكور بالغشيان في قوله (إذ يغشاكم النعاس أمانة منه) وأيضاً: النعاس يلى الفعل، وهو أقرب في اللفظ إلى ذكر الغشيان من الأمانة فالتذكير أولى.

ثم قال تعالى (وطائفة قد أهمتهم أنفسهم) وفيه مسألتان.

(المسألة الأولى) هؤلاء هم المنافقون عبد الله بن أنى ومعتب بن قشير وأصحابهما، كان همهم

خلاص أنفسهم ، يقال همني الشيء أى كان من همى وقصدى ، قال أبو مسلم : من عادة العرب أن يقولوا لمن خاف ، قد أهمته نفسه ، فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم من القتل طار النوم عنهم ، وقيل المؤمنون ، كان همهم النبي صلى الله عليه وسلم وإخوانهم من المؤمنين ، والمنافقون كان همهم أنفسهم وتحقيق القول فيه : أن الانسان إذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه ، صار غافلاً عما سواه ، فلما كان أحب الأشياء إلى الانسان نفسه ، فعند الخوف على النفس يصير ذاهلاً عن كل ما سواها ، فهذا هو المراد من قوله (أهمتهم أنفسهم) وذلك لأن أسباب الخوف وهى قصد الأعداء كانت حاصلة والدافع لذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبراً عندهم ، لأنهم كانوا مكذبين بالرسول فى قلوبهم ، فلا جرم عظم الخوف فى قلوبهم .

(المسألة الثانية) «طائفة» رفع بالابتداء وخبره «يظنون» وقيل خبره «أهمتهم أنفسهم» ثم انه تعالى وصف هذه الطائفة بأنواع من الصفات .

(الصفة الأولى) من صفاتهم قوله تعالى (يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية) وفيه مسائل : (المسألة الأولى) فى هذا الظن احتمالان : أحدهما : وهو الأظهر : هو أن ذلك الظن أنهم كانوا يقولون فى أنفسهم لو كان محمد محققاً فى دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد ، أما على قول أهل السنة والجماعة ، فلأنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لأحد عليه ، فان النبوة خلعة من الله سبحانه يشرف عبده بها ، وليس يجب فى العقل أن المولى إذا شرف عبده بخلعة أن يشرفه بخلعة أخرى ، بل له الأمر والنهى كيف شاء بحكم الإلهية ، وأما على قول من يعتبر المصالح فى أفعال الله وأحكامه ، فلا يبعد أن يكون لله تعالى فى التخلية بين الكافر والمسلم ، بحيث يقهر الكافر المسلم ، حكم خفية وألطف مرعية ، فان الدنيا دار الامتحان والابتلاء ، ووجوه المصالح مستورة عن العقول ، وربما كانت المصلحة فى التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن ، وربما كانت المصلحة فى تسليط الفقر والزمانة على المؤمنين . قال القفال : لو كان كون المؤمن محققاً يوجب زوال هذه المعانى لوجب أن يضطر الناس إلى معرفة المحق بالجبر ، وذلك ينافى التكليف واستحقاق الثواب والعقاب ، بل الانسان إنما يعرف كونه محققاً بما معه من الدلائل والبيانات ، فأما القهر فقد يكون من المبطل للمحق ، ومن المحق للمبطل ، وهذه جملة كافية فى بيان أنه لا يجوز الاستدلال بالدولة والشوكة ووفور القوة على أن صاحبها على الحق . الثانى : أن ذلك الظن هو أنهم كانوا ينكرون إله العالم بكل المعلومات القادر على كل المقدورات ، وينكرون النبوة والبعث ، فلا جرم ما وثقوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم فى أن الله يقويهم وينصرهم

﴿المسألة الثانية﴾ «غير الحق» في حكم المصدر، ومعناه: يظنون بالله غير الظن الحق الذي يجب أن يظن به (وظن الجاهلية) بدل منه، والفائدة في هذا الترتيب أن غير الحق: أديان كثيرة، وأقبحها مقالات أهل الجاهلية، فذكر أولاً أنهم يظنون بالله غير الظن الحق، ثم بين أنهم اختاروا من أقسام الأديان التي غير حقة أركانها وأكثرها بطلاناً، وهو ظن أهل الجاهلية، كما يقال فلان دينه ليس بحق، دينه دين الملاحدة.

﴿المسألة الثالثة﴾ في قوله (ظن الجاهلية) قولان: أحدهما: أنه كقولك: حاتم الجود، وعمر العدل، يريد الظن المختص بالملة الجاهلية، والثاني: المراد ظن أهل الجاهلية.

﴿الصفة الثانية﴾ من الصفات التي ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى (يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله)

واعلم أن قوله ﴿هل لنا من الأمر من شيء﴾ حكاية للشبهة التي تمسك أهل النفاق بها، وهو يحتمل وجوهاً: الأول: أن عبد الله بن أبي لما شاوره النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة أشار عليه بأن لا يخرج من المدينة، ثم إن الصحابة ألحوا على النبي صلى الله عليه وسلم في أن يخرج إليهم، فغضب عبد الله بن أبي من ذلك، فقال عصاني وأطاع الولدان، ثم لما كثرت القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن أبي قيل له: قتل بنو الخزرج، فقال هل لنا من الأمر من شيء، يعني أن محمداً لم يقبل قولي حين أمرته بأن يسكن في المدينة ولا يخرج منها، ونظيره ما حكاه الله عنهم أنهم قالوا (لو أطاعونا ما قتلوا) والمعنى: هل لنا من أمر يطاع وهو استفهام على سبيل الإنكار.

﴿الوجه الثاني في التأويل﴾ أن من عادة العرب أنه إذا كانت الدولة لعدوه قالوا عليه الأمر، فقوله (هل لنا من الأمر من شيء) أي هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به محمد، وهو النصر والقدرة والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل الإنكار، وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك على أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان كاذباً في ادعاء النصر والعصمة من الله تعالى لامته، وهذا استفهام على سبيل الإنكار. الثالث: أن يكون التقدير: أنطمع أن تكون لنا الغلبة على هؤلاء، والغرض منه تصبير المسلمين في التشديد في الجهاد والحرب مع الكفار، ثم إن الله سبحانه أجاب عن هذه الشبهة بقوله (قل إن الأمر كله لله) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو (كله) برفع اللام، والباقون بالنصب، أما وجه الرفع فهو أن قوله (كله) مبتدأ وقوله (لله) خبره، ثم صارت هذه الجملة خبراً لأن، وأما النصب فلان لفظه «كل» للتأكيد، فكانت كلفظة أجمع، ولو قيل: إن الأمر أجمع، لم يكن إلا النصب، فكذا إذا قال «كله»

(المسألة الثانية) الوجه في تقرير هذا الجواب ما بينا: انا إذا قلنا بمذهب أهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء من أفعاله في الاماتة والاحياء، والفقر والاعناء والسراء والضراء، وإن قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح، فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها إلا الله تعالى، وربما كانت المصلحة في إيصال السرور واللذة، وربما كانت في تسليط الأحزان والآلام، فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا الوجه

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع المحدثات بقضاء الله وقدره، وذلك لأن المنافقين قالوا: إن محمداً لو قبل مناراً بنا ونصحنا، لما وقع في هذه المحنة، فأجاب الله عنه بأن الأمر كله لله، وهذا الجواب: إنما ينتظم لو كانت أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته إذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعاً لشبهة المنافقين، ثبت أن هذه الآية دالة على ما ذكرنا. وأيضاً فظاهر هذه الآية مطابق للبرهان العقلي، وذلك لأن الموجود، إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يرجح وجوده على عدمه إلا عند الانتهاء إلى الواجب لذاته، ثبت أن كل ما سوى الله تعالى مستند إلى إيجاد وتكوينه، وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث، أو ممكن دون ممكن، فتدخل فيه أفعال العباد وحركاتهم وسكناتهم، وذلك هو المراد بقوله (قل إن الأمر كله لله) وهذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه الله للانصاف

ثم انه تعالى قال (يخفون في أنفسهم مالا يبدون لك)

واعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: هل لنا من الأمر من شيء، وهذا الكلام محتمل، فإلعل قائله كان من المؤمنين المحققين، وكان غرضه منه إظهار الشفقة، وأنه متى يكون الفرج؟ ومن أين تحصل النصرة؟ ولعله كان من المنافقين، وإنما قاله طعناً في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي الاسلام فبين تعالى في هذه الآية أن غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا القسم الثاني، والفائدة في هذا التنبيه أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم متحرراً عن مكرهم وكيدهم

(النوع الثالث) من الأشياء التي حكى الله عن المنافقين، قولهم: لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا، وفيه إشكال، وهو أن لقائل أن يقول: ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قوله (هل لنا من الأمر من شيء) ويمكن أن يجاب عنه من وجهين: الأول: أنه تعالى لما حكى عنهم قولهم (هل لنا من الأمر من شيء) فأجاب عنه بقوله (الأمر كله لله) واحتج المنافقون على الطعن في هذا الجواب بقولهم: لو كان لنا من الأمر شيء لما خرجنا من المدينة وما قتلنا ههنا، فهذا يدل على أنه ليس الأمر كما قلتم من أن الأمر كله لله، وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة بين أهل السنة وأهل الاعتزال

فان السني يقول : الأمر كله في الطاعة والمعصية والايان والكفر بيد الله ، فيقول المعتزلي : ليس الأمر كذلك ، فان الانسان مختار مستقل بالفعل ، ان شاء آمن ، وإن شاء كفر ، فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها ، بل يكون الغرض منه الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة الأولى

﴿والوجه الثاني﴾ أن يكون المراد من قوله (هل لنا من الأمر من شيء) هو أنه هل لنا من النصر التي وعدنا بها محمد شيء ، ويكون المراد من قوله (لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا) هو ما كان يقوله عبد الله بن أبي من أن محمدا لو أطاعني وما خرج من المدينة ما قتلنا ههنا واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه

﴿الوجه الأول من الجواب﴾ قوله (قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم) والمعنى أن الحذر لا يدفع القدر ، والتدبير لا يقاوم التقدير ، فالذين قدر الله عليهم القتل لا بد وأن يقتلوا على جميع التقديرات ، لأن الله تعالى لما أخبر أنه يقتل ، فلولم يقتل لانقلب علمه جهلا ، وقد بينا أيضا أنه يمكن فلا بد من انتهائهم إلى إيجاد الله تعالى ، فلولم يوجد لانقلبت قدرته عجزا ، وكل ذلك محال ، وما يدل على تحقيق الوجوب كما قررنا قوله (الذين كتب عليهم القتل) وهذه الكلمة تفيد الوجوب ، فان هذه الكلمة في قوله (كتب عليكم الصيام . كتب عليكم القصاص) تفيد وجوب الفعل ، وهاهنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل ، فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا كلام في غاية الظهور لمن أيده الله بالتوفيق . ثم نقول للمفسرين : فيه قولان : الأول : لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل إلى مضاجعهم ومصارعهم حتى يوجد ما علم الله أنه يوجد . والثاني : كأنه قيل للمناققين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب عليهم قتال الكفار إلى مضاجعهم ، ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم

﴿الوجه الثاني في الجواب عن تلك الشبهة﴾ قوله (وليبتل الله ما في صدوركم) وذلك لأن القوم زعموا أن الخروج إلى تلك المقاتلة كان مفسدة ، ولو كان الأمر إليهم لما خرجوا إليها ، فقال تعالى : بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة : أن يتميز المواقف من المنافق ، وفي المثل المشهور : لا تكرر هوا الفتن فانها حصاد المنافقين ، ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى قد مر تفسيره مرارا كثيرة فان قيل : لم ذكر الابتلاء وقد سبق ذكره في قوله (ثم صرفكم عنهم ليبتليكم)

قلنا : لما طال الكلام أعاد ذكره ، وقيل الابتلاء الأول هزيمة المؤمنين ، والثاني سائر الأحوال ﴿والوجه الثالث في الجواب﴾ قوله (وليمحص ما في قلوبكم) وفيه وجهان : أحدهما : أن هذه

إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانَ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ «١٥٥»

الواقعة تمحص قلوبكم عن الوسوس والشبهات ، والثاني : أنها تصير كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات ، وذكر في الابتلاء الصدور ، وفي التمحيص القلوب ، وفيه بحث ثم قال (والله عليم بذات الصدور)

واعلم أن ذات الصدور هي الأشياء الموجودة في الصدور ، وهي الأسرار والضمائر ، وهي ذات الصدور ، لأنها حالة فيها مصاحبة لها ، وصاحب الشيء ذوه وصاحبه ذاته ، وإنما ذكر ذلك ليدل به على أن ابتلاءه لم يكن لأنه يخفى عليه ما في الصدور ، أو غير ذلك ، لأنه عالم بجميع المعلومات وإنما ابتلامها لمحض الإلهية ، أو للاستصلاح

وقوله تعالى ﴿إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان بعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور حلِيم﴾

واعلم أن المراد: أن القوم الذين تولوا يوم أحد عند التقاء الجمعين وفارقوا المكان وانهمزوا قد عفا الله عنهم ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفت الأخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن تولى ، فذكر محمد بن اسحاق أن ثلث الناس كانوا مجروحين ، وثلثهم انهزموا ، وثلثهم ثبتوا ، واختلفوا في المنهزمين ، فقيل : إن بعضهم ورد المدينة وأخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم قتل ، وهو سعد بن عثمان ، ثم ورد بعده رجال دخلوا على نسائهم ، وجعل النساء يقلن : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرون أو كن يحثين التراب في وجوههم ويقلن : هاك المغزل اغزل به ، ومنهم قال : إن المسلمين لم يعدوا الجبل ، قال القفال والذي تدل عليه الأخبار في الجملة أن نفرا منهم تولوا وأبعدوا ، فمنهم من دخل المدينة ، ومنهم من ذهب إلى سائر الجوانب ، وأما الأكثرون فانهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك . ومن المنهزمين عمر ، إلا أنه لم يكن في أوائل المنهزمين ولم يبعد ، بل ثبت على الجبل إلى أن صعد النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنهم أيضا عثمان انهزم مع رجلين من الانصار يقال لها سعد وعقبة ، انهزموا حتى بلغوا موضعا بعيدا ثم رجعوا بعد ثلاثة أيام ، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم «لقد ذهبت فيها عريضة» وقالت فاطمة لعلي : ما فعل عثمان ؟ فنقصه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «يا علي أعياني أزواج الأخوات

أن يتحابوا» وأما الذين ثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم فكانوا أربعة عشر رجلاً ، سبعة من المهاجرين ، وسبعة من الانصار ، فمن المهاجرين أبو بكر ، وعلى وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله وأبو عبيدة بن الجراح والزيبر بن العوام ، ومن الانصار الخطاب بن المنذر وأبو دجانة وعاصم بن ثابت والحارث بن الصمة وسهل بن حنيف وأسيد بن حضير وسعد ابن معاذ ، وذكر أن ثمانية من هؤلاء كانوا بايعوه يومئذ على الموت ثلاثة من المهاجرين : على وطلحة والزيبر ، وخمسة من الانصار : أبو دجانة والحارث بن الصمة وخباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل ابن حنيف ، ثم لم يقتل منهم أحد . وروى ابن عيينة أنه أصيب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلاثين كلهم يحمي ويحشو بين يديه ويقول : وجهي لوجهك الفداء ، ونفسي لنفسك الفداء ، وعليك السلام غير مودع .

(المسألة الثانية) قوله (إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان) هذا خطاب للمؤمنين خاصة يعنى الذين انهزموا يوم أحد (إنما استزلمهم الشيطان) أى حملهم على الزلة. وأزل واستزل بمعنى واحد ، قال تعالى (فأزلهما الشيطان عنها) وقال ابن قتيبة: استزلمهم طلب زلتهم، كما يقال استعجلته أى طلبت عجلته، واستعملته طلبت عمله .

(المسألة الثالثة) قال الكعبى : الآية تدل على أن المعاصى لا تنسب إلى الله ، فانه تعالى نسبها فى هذه الآية إلى الشيطان وهو كقوله تعالى عن موسى (هذا من عمل الشيطان) وكقول يوسف (من بعد أن نزع الشيطان بنى وبين اخوتى) وكقول صاحب موسى (وما أنسانيه إلا الشيطان)

(المسألة الرابعة) أنه تعالى لم يبين أن الشيطان فى أى شىء استزلمهم ، وذلك لأن مع العفو لا حاجة إلى تعيين المعصية ، لكن العلماء جوزوا أن يكون المراد بذلك تحوّلهم عن ذلك الموضع ، بأن يكون رغبتهم فى الغنيمة ، وأن يكون فشلهم فى الجهاد وعدوهم عن الاخلاص ، وأى ذلك كان ، فقد صح أن الله تعالى عفا عنهم . وروى أن عثمان عوتب فى هزيمته يوم أحد ، فقال إن ذلك وإن كان خطأ لكن الله عفا عنه، وقرأ هذه الآية .

أما قوله تعالى (يبعض ما كسبوا) ففيه وجهان : أحدهما : أن الباء للالصاق كقولك : كتبت بالقلم ، وقطعت بالسكين ، والمعنى أنه كان قد صدرت عنهم جنایات ، فبواسطة تلك الجنایات قدر الشيطان على استزلالهم ، وعلى هذا التقدير فقيه وجوه ، الأول : قال الزجاج : انهم لم يتولوا على جهة المعاندة ولا على جهة الفرار من الزحف رغبة منهم فى الدنيا ، وإنما ذكرهم الشيطان ذنوباً كانت لهم ، فكرهوا لقاء الله إلا على حال يرضونها ، وإلا بعد الاخلاص فى التوبة ، فهذا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِأَخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا
فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ

خاطر خطر بياهم وكانوا مخطئين فيه . الثاني : انهم لما أذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان أزلهم
الشیطان بشؤم هذه المعصية وأوقعهم في الهزيمة ، لأن الذنب يجر الى الذنب ، كما أن الطاعة تجر
الى الطاعة . ويكون لطفاً فيها . الثالث : لما أذنبوا بسبب الفشل ومنازعة بعضهم مع بعض وقعوا
في ذلك الذنب

(والوجه الثاني) أن يكون المعنى : استزلهم الشيطان في بعض ما كسبوا ، لا في كل ما كسبوا ،
والمراد منه بيان انهم ما كفروا وما تركوا دينهم ، بل هذه زلة وقعت لهم في بعض أعمالهم
ثم قال تعالى ﴿ ولقد عفا الله عنهم ﴾

واعلم أن هذه الآية دلت على أن تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر ، فان العفو عن الكفر
لا يجوز لقوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) ثم قالت المعتزلة :
ذلك الذنب ان كان من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة ، وان كان من الكبائر لم يجز الا مع
التوبة ، فهنا لا بد من تقدم التوبة منهم ، وان كان ذلك غير مذكور في الآية ، قال القاضي :
والاقرب أن ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان : الأول : أنه لا يكاد في الكبائر يقال
انها زلة ، إنما يقال ذلك في الصغائر . الثاني : أن القوم ظنوا أن الهزيمة لما وقعت على المشركين
لم يبق الى ثباتهم في ذلك المكان حاجة ، فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب الغنيمة ، ومثل هذا
لا يبعد أن يكون من باب الصغائر لأن الاجتهاد في مثله مدخلا ، وأما على قول أصحابنا فالعفو عن
الصغائر والكبائر جائز ، فلا حاجة الى هذه التكاليف

ثم قال تعالى ﴿ ان الله غفور حلیم ﴾ أي غفور لمن تاب وأناب ، حلیم لا يعجل بالعقوبة .
وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ذلك الذنب كان من الكبائر ، لأنه لو كان من الصغائر لوجب
على قول المعتزلة أن يعفو عنه ، ولو كان العفو عنه واجبا لما حسن التمدح به ، لأن من يظلم إنسانا
فانه لا يحسن أن يتمدح بأنه عفا عنه وغفر له ، فلما ذكر هذا التمدح علينا أن ذلك الذنب كان من
الكبائر ، ولما عفا عنه علينا أن العفو عن الكبائر واقع والله أعلم
قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم إذ ضربوا في

حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يَحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «١٥٦» وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ لَمْغْفِرَةً مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةً خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ «١٥٧» وَلَئِن مِتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ «١٥٨»

الأرض أو كانوا غزاً لو كانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون ولئن متم أو قتلتم لآلى الله تحشرون

اعلم أن المنافقين كانوا يعيرون المؤمنين في الجهاد مع الكفار بقولهم: لو كانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا، ثم انه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم أحد ما وقع وعفا الله بفضله عنهم، ذكر في هذه الآية ما يدل على النهي عن أن يقول أحد من المؤمنين مثل مقالته فقال: يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج الى الجهاد: لو لم تخرجوا لماتتم وما قتلتم فان الله هو المحيي والمميت، فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد، ومن قدر له الموت لم يبق وان لم يجاهد، وهو المراد من قوله (والله يحيي ويميت) وأيضا الذي قتل في الجهاد، لو أنه ما خرج الى الجهاد لكان يموت لا محالة، فاذا كان لا بد من الموت فلأن يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم، كان ذلك خيرا له من أن يموت من غير فائدة، وهو المراد من قوله (ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون) فهذا هو المقصود من الكلام، وفي الآية مسائل

(المسألة الاولى) اختلفوا في المراد بقوله (كالذين كفروا) فقال بعضهم: هو على إطلاقه، فيدخل فيه كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا أو لم يكن، وقال آخرون: انه مخصوص بالمنافقين لأن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مختصة بشرح أحوالهم، وقال آخرون: هذا مختص بعبد الله بن أبي بن سلول، ومعتب بن قشير، وسائر أصحابه، وعلى هذين القولين فالآية تدل على أن الايمان ليس عبارة عن الاقرار باللسان، كما تقول الكرامية: إذ لو كان كذلك لكان المنافق مؤمناً، ولو كان مؤمناً لما سماه الله كافراً.

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف: قوله (وقالوا لاخوانهم) أى لأجل إخوانهم كقوله (وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا اليه) وأقول: تقرير هذا الوجه أنهم

لما قالوا لو كانوا عندنا ماماتوا وماقتلوا ، فهذا يدل على أن أولئك الاخوان كانوا اميتين ومقتولين عند هذا القول ، فوجب أن يكون المراد من قوله (وقالوا لاخوانهم) هو أنهم قالوا ذلك لأجل إخوانهم، ولا يكون المراد هو أنهم ذكروا هذا القول مع اخوانهم .

(المسألة الثالثة) قوله (اخوانهم) يحتمل أن يكون المراد منه الاخوة في النسب وان كانوا مسلمين ، كقوله تعالى (والى عاد أخاهم هودا . والى ثمود أخاهم صالحا) فان الاخوة في هذه الآيات أخوة النسب لاخوة الدين ، فاعل أولئك المقتولين من المسلمين كانوا من أقارب المنافقين، فالمنافقون ذكروا هذا الكلام ، ويحتمل أن يكون المراد من هذه الاخوة المشاكلة في الدين ، واتفق الى أن صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك .

(المسألة الرابعة) المنافقون كانوا يظنون أن الخارج منهم لسفر بعيد ، وهو المراد بقوله (إذا ضربوا في الأرض) والخارج إلى الغزو ، وهو المراد بقوله (أو كانوا غزاً) إذا نالهم موت أو قتل فذلك إنما نالهم بسبب السفر والغزو، وجعلوا ذلك سبباً لتنفير الناس عن الجهاد ، وذلك لأن في الطباع حبة الحياة وكرهية الموت والقتل ، فاذا قيل للهراء : ان تحرزت من السفر والجهاد فأنت سليم طيب العيش ، وان تقحمت أحدهما وصلت الى الموت أو القتل ، فالغالب أنه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت ، وكان ذلك من مكايد المنافقين في تنفير المؤمنين عن الجهاد فان قيل : فلماذا ذكر بعد الضرب في الأرض الغزو وهو داخل فيه؟

قلنا : لأن الضرب في الأرض يراد به الابعاد في السفر، لاما يقرب منه ، وفي الغزو لافرق بين بعيده وقريبه ، اذ الخارج من المدينة إلى جبل أحد لا يوصف بأنه ضارب في الأرض مع قرب المسافة وان كان غازياً ، فهذا فائدة أفراد الغزو عن الضرب في الأرض

(المسألة الخامسة) في الآية إشكال وهو أن قوله (وقالوا لاخوانهم) يدل على الماضي ، وقوله (إذا ضربوا) يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما؟ بل لو قال : وقالوا لاخوانهم إذ ضربوا في الأرض ، أى حين ضربوا لم يكن فيه إشكال .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن قوله (قالوا) تقديره : يقولون فكأنه قيل : لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون لاخوانهم كذا وكذا ، وإنما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لفائدتين : أحدهما : أن الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل فقد يعبر عنه بأنه حدث أو هو حادث قال تعالى (أتى أمر الله) وقال (إنك ميت) فهنا لو وقع التعبير عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه مبالغة أما لما وقع التعبير عنه بلفظ الماضي ، دل ذلك على أن جدهم واجتهادهم في تقرير الشبهة قد بلغ

الغاية، وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع
 (الفائدة الثانية) أنه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على أنه ليس
 المقصود الاخبار عن صدور هذا الكلام، بل المقصود الاخبار عن جدم واجتهادهم في تقرير هذه
 الشبهة، فهذا هو الجواب المعتمد عندي والله أعلم.

(الوجه الثاني في الجواب) أن الكلام خرج على سبيل حكاية الحال الماضية، والمعنى أن
 اخوانهم اذا ضربوا في الارض، فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ماتوا وماقتلوا، فن أخبر عنهم
 بعد ذلك لا بدوا أن يقول: قالوا، فهذا هو المراد بقولنا: خرج هذا الكلام على سبيل حكاية الحال الماضية
 (الوجه الثالث) قال قطرب: كلمة «اذ» واذا، يجوز اقامة كل واحدة منهما مقام الأخرى،
 وأقول: هذا الذي قاله قطرب كلام حسن، وذلك لانا اذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول منقول
 عن قائل مجهول، فلأن يجوز اثباتها بالقرآن العظيم، كان ذلك أولى، أقصى ما في الباب أن يقال «اذ»
 حقيقة في المستقبل، ولكن لم لا يجوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة «اذ»
 من المشابهة الشديدة؟ وكثيرا أرى النحويين يتحIRON في تقرير الالفاظ الواردة في القرآن، فاذا
 استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به، وأنا شديد التعجب منهم، فانهم إذا جعلوا ورود
 ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته، فلأن يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان أولى
 (المسألة السادسة) (غزاً) جمع غاز، كالفول والركع والسجد، جمع قائل وراكع وساجد،
 ومثله من الناقص «عفا» ويجوز أيضا: غزاة، مثل قضاة ورماة في جمع القاضى والرامى، ومعنى الغزو
 في كلام العرب قصد العدو، والمغزى المقصد.

(المسألة السابعة) قال الواحدى: في الآية محذوف يدل عليه الكلام، والتقدير: إذا ضربوا
 في الأرض فماتوا أو كانوا غزاة فقتلوا، لو كانوا عندنا ماتوا وماقتلوا، فقوله (ماتوا وماقتلوا)
 يدل على موتهم وقتلهم.

ثم قال تعالى (ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم) وفيه وجهان: الأول: أن التقدير أنهم قالوا
 ذلك الكلام ليجعل الله ذلك الكلام حسرة في قلوبهم، مثل ما يقال: ربيته ليؤذني ونصرته ليقهرني
 ومثله قوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) إذا عرفت هذا فنقول: ذكر وافي بيان
 أن ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة في قلوبهم وجوها: الأول: أن أقارب ذلك المقتول
 اذا سمعوا هذا الكلام ازدادت الحسرة في قلوبهم، لان أحدهم يعتقد أنه لو بالغ في منعه عن ذلك
 السفر وعن ذلك الغزو لبقى، فذلك الشخص انما مات أو قتل بسبب أن هذا الانسان قصر في

منعه ، فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذى تسبب إلى موت ذلك الشخص العزيز عليه أو قتله ، ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك أنه تزداد حسرته وتلفه ، أما المسلم المعتقد في أن الحياة والموت لا يكون إلا بتقدير الله وقضائه ، لم يحصل ألبتة في قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة ، فثبت ان تلك الشبهة التي ذكرها المنافقون لا تفيدهم إلا زيادة الحسرة

﴿الوجه الثاني﴾ ان المنافقين إذا ألقوا هذه الشبهة إلى اخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه ، فاذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ، ووصلوا بسببه إلى الغنائم العظيمة والاستيلاء على الاعداء والفوز بالأمانى ، بقى ذلك المتخلف عند ذلك في الخيبة والحسرة .

﴿الوجه الثالث﴾ ان هذه الحسرة إنما تحصل يوم القيامة في قلوب المنافقين إذا رأوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات واعلاء الدرجات ، وتخصيص هؤلاء المنافقين بمزيد الخزي واللعن والعقاب

﴿الوجه الرابع﴾ ان المنافقين إذا أوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولاً لها ، فرحوا بذلك ، من حيث أنه راج كيدهم ومكرهم على أولئك الضعفة ، فالله تعالى يقول إنه سيصير ذلك حسرة في قلوبهم إذا علموا أنهم كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة

﴿الوجه الخامس﴾ ان جدهم واجتهادهم في تكثير الشبهات وإلقاء الضلالات يعنى قلوبهم فيقعون عند ذلك في الحيرة والخبية وضيق الصدر ، وهو المراد بالحسرة ، كقوله (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً)

﴿الوجه السادس﴾ انهم متى ألقوا هذه الشبهة على أقوياء المسلمين لم يلتفتوا اليهم فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة في قلوبهم

﴿والقول الثاني في تفسير الآية﴾ أن اللام في قوله (ليجعل الله) متعلقة بما دل عليه النهى ، والتقدير: لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم ، لأن مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون ومضاداتهم مما يغیظهم .

ثم قال تعالى ﴿والله يحيى ويميت﴾ وفيه وجهان : الأول : أن المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة ، وتقديره أن المحي والمميت هو الله ، ولا تأثير لشيء آخر في الحياة والموت ، وان علم الله لا يتغير ، وان حكمه لا يتقاب ، وان قضاءه لا يتبدل ، فكيف ينفع الجلوس في البيت من الموت ؟

فإن قيل : إن كان القول بأن قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون الجهد والاجتهاد مفيداً في الحذر عن القتل والموت ، فكذا القول بأن قضاء الله لا يتبدل وجب أن يمنع من كون العمل مفيداً في

الاحتراز عن عقاب الآخرة ، وهذا يمنع من لزوم التكليف ، والمقصود من هذه الآيات تقرير الأمر بالجهاد والتكليف ، وإذا كان الجواب يفضى بالآخرة إلى سقوط التكليف كان هذا الكلام يفضى تبوته إلى نفيه فيكون باطلا

الجواب : ان حسن التكليف عندنا غير معال بعلة ورعاية مصلحة ، بل عندنا أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

﴿والوجه الثاني﴾ في تأويل الآية: أنه ليس الغرض من هذا الكلام الجواب عن تلك الشبهة بل المقصود أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن أن يقولوا مثل قول المنافقين ، قال (والله يحيى ويميت) يريد: يحيى قلوب أوليائه وأهل طاعته بالنور والفرقان ، ويميت قلوب أعدائه من المنافقين ثم قال تعالى ﴿والله بما تعملون بصير﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم فكره من طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي (يعملون) كناية عن الغائبين، والتقدير (ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيى ويميت والله بما يعملون بصير) والباقون بالتاء على الخطاب ليكون وفقا لما قبله في قوله (لا تكونوا كالذين كفروا) ولما بعده في قوله (ولئن قتلتكم في سبيل الله أو متم) ثم قال تعالى ﴿ولئن قتلتكم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما تجمعون﴾

واعلم أن هذا هو الجواب الثاني عن شبهة المنافقين ، وتقريره أن هذا الموت لا بد واقع ولا محيص للإنسان من أن يقتل أو يموت ، فاذا وقع هذا الموت أو القتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه ، فهو خير من أن يجعل ذلك في طلب الدنيا ولذاتها التي لا ينتفع الإنسان بها بعد الموت ألبتة ، وهذا جواب في غاية الحسن والقوة ، وذلك لأن الإنسان إذا توجه إلى الجهاد أعرض قلبه عن الدنيا وأقبل على الآخرة ، فاذا مات فكانه تخلص عن العدو ووصل إلى المحبوب ، وإذا جلس في بيته خائفا من الموت حريصا على جمع الدنيا ، فاذا مات فكأنه حجب عن المعشوق وألقى في دار الغربة ، ولا شك في كمال سعادة الأول ، وكمال شقاوة الثاني .

وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحمزة والكسائي (متم) بكسر الميم، والباقون بضم الميم ، والأولون أخذوه من : مات يمات مت ، مثل هاب يهاب هببت ، وخاف يخاف خفت ، وروى المبرد هذه اللغة فان صح فقد صححت هذه القراءة ، وأما قراءة الجمهور فهو مأخوذ من ، مات يموت مت : مثل قال يقول قلت

(المسألة الثانية) قال الواحدى رحمه الله: اللام في قوله (ولئن قتلتم) لام القسم، بتقدير والله لئن قتلتم في سبيل الله، واللام في قوله (لمغفرة من الله ورحمة) جواب القسم، ودال على أن ما هو داخل عليه جزاء، والاصوب عندي أن يقال: هذه اللام للتأكيد، فيكون المعنى ان وجب أن تموتوا وتقتلوا في سفركم وغزوكم، فكذلك يجب أن تفوزوا بالمغفرة أيضا، فلماذا تحترزون عنه كأنه قيل: ان الموت والقتل غير لازم الحصول، ثم بتقدير أن يكون لازما فإنه يستعقب لزوم المغفرة، فكيف يليق بالعاقل أن يحترز عنه؟

(المسألة الثالثة) قرأ حفص عن عاصم (يجمعون) بالياء على سبيل الغيبة، والباقون بالتاء على وجه الخطاب، أما وجه الغيبة فالمعنى أن مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المنافقون من الخطاب الفانى، وأما وجه الخطاب فالمعنى أنه تعالى كأنه يخاطب المؤمنين فيقول لهم مغفرة الله خير لكم من الأموال التي تجمعونها في الدنيا

(المسألة الرابعة) إنما قلنا: ان رحمة الله ومغفرته خير من نعيم الدنيا لوجوه: أحدها: ان من يطلب المال فهو في تعب من ذلك الطلب في الحال، ولعله لا ينتفع به غدا لأنه يموت قبل الغد وأما طلب الرحمة والمغفرة فإنه لا بد وأن ينتفع به لأن الله لا يخلف وعده، وقد قال (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وثانيها: هب أنه بقى إلى الغد لكن لعل ذلك المال لا يبقى إلى الغد، فكم من انسان أصبح أميرا وأمسى أسيرا، وخيرات الآخرة لا تزول لقوله (والباقيات الصالحات خير عند ربك) وثقوله (ما عندكم ينفد وما عند الله باق) وثالثها: بتقدير أن يبقى إلى الغد ويبقى المال إلى الغد، لكن لعله يحدث حادث يمنعك عن الانتفاع به مثل مرض وألم وغيرهما، ومنافع الآخرة ليست كذلك، ورابعها: بتقدير أنه في الغد يمكنك الانتفاع بذلك المال، ولكن لذات الدنيا مشوبة بالآلام ومنافعها مخلوطة بالمضار، وذلك مما لا يخفى، وأما منافع الآخرة فليست كذلك. وخامسها: هب أن تلك المنافع تحصل في الغد خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم ولا تستمر، بل تنقطع وتفتنى، وكلما كانت اللذة أقوى وأكمل، كان التأسف والتحسر عند فواتها أشد وأعظم، ومنافع الآخرة مصونة عن الانقطاع والزوال. وسادسها: أن منافع الدنيا حسية ومنافع الآخرة عقلية، والحسية خسيسة، والعقلية شريفة، أترى ان انتفاع الحمار بلذة بطنه وفرجه يساوى انتفاع الملائكة المقربين عند اشراقها بالأنوار الإلهية، فهذه المعاهد الستة تنبهك على ما لا نهاية لها من التوجوه الدالة على صحة قوله سبحانه وتعالى (لمغفرة من الله ورحمة خير مما تجمعون)

فان قيل: كيف تكون المغفرة موصوفة بأنها خير مما تجمعون، ولا خير فيها تجمعون أصلا

قلنا: ان الذى تجمعونه فى الدنيا قد يكون من باب الحلال الذى يعد خيرا، وأيضا هذا وارد على حسب قولهم ومعتقدهم أن تلك الأموال خيرات، فقيل: المغفرة خير من هذه الأشياء التى تظنونها خيرات.

ثم قال ﴿ولئن متم أو قتلتم لالى الله تحشرون﴾

واعلم أنه سبحانه وتعالى رغب المجاهدين فى الآية الأولى بالحشر الى مغفرة الله، وفى هذه الآية زاد فى إعلاء الدرجات فرغهم ههنا بالحشر الى الله، يروى أن عيسى بن مريم صلوات الله عليه وسلامه مر بأقوام نحفت أبدانهم واصفرت وجوههم، ورأى عليهم آثار العبادة، فقال ماذا تطلبون؟ فقالوا نخشى عذاب الله، فقال هو أكرم من أن لا يخلصكم من عذابه، ثم مر بأقوام آخرين فرأى عليهم تلك الآثار فسألهم، فقالوا نطلب الجنة والرحمة، فقال هو أكرم من أن يمنكم رحمته ثم مر بقوم ثالث ورأى آثار العبودية عليهم أكثر، فسألهم فقالوا نعبده لأنه إلهنا، ونحن عبيده لا لرغبة ولا لرهبة، فقال: أتم العبيد المخلصون والمتعبدون المحققون، فانظر فى ترتيب هذه الآيات فانه قال فى الآية الأولى (لمغفرة من الله) وهو إشارة الى من يعبده خوفا من عقابه، ثم قال (ورحمة) وهو إشارة الى من يعبده لطلب ثوابه، ثم قال فى خاتمة الآية (لالى الله تحشرون) وهو إشارة الى من يعبد الله لمجرد الربوبية والعبودية، وهذا أعلى المقامات وأبعد النهايات فى العبودية فى علو الدرجة، ألا ترى أنه لما شرف الملائكة قال (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وقال للمقربين من أهل الثواب (عند ملك مقتدر) فبين أن هؤلاء الذين بذلوا أنفسهم وأبدانهم فى طاعته ومجاهدة عدوه يكون حشرهم إليه، واستئناسهم بكرمه، وتمتعهم بشروق نور ربوبيته، وهذا مقام فيه إطباب، والمستبصر يرشده القدر الذى أوردناه.

ولنرجع إلى التفسير: كأنه قيل ان تركتم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم أياما قليلة فى الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة، ثم تتركونها الاحالة، فتكون لذاتها لغيركم وتبعاتها عليكم، أما لو أعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها، وبذلتكم النفس والمال لله لئلا يكون حشركم إلى الله، ووقوفكم على عتبة رحمة الله، وتلذذكم بذكر الله، فثمان ما بين هاتين الدرجتين والمنزلتين.

واعلم أن فى قوله (لالى الله تحشرون) دقائق: أحدها: أنه لم يقل: تحشرون إلى الله بل قال: لالى الله تحشرون، وهذا يفيد الحصر، معناه إلى الله يحشر العالمون لا إلى غيره، وهذا يدل على أنه لا حاكم فى ذلك اليوم ولا ضار ولا نافع إلا هو، قال تعالى (من الملك اليوم لله الواحد القهار) وقال تعالى (والأمر يومئذ لله) وثانيها: أنه ذكر من أسماء الله هذا الاسم، وهذا الاسم أعظم الأسماء وهو دال

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنت لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِن
 حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى
 اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ «١٥٩»

على كمال الرحمة وكمال القهر، فهو لدلالته على كمال الرحمة أعظم أنواع الوعد، ولدلالته على كمال القهر أشد أنواع الوعيد. وثالثها: إدخال لام التأكيد في اسم الله حيث قال (لا إله إلا الله) وهذا ينبك على أن الإلهية تقتضي هذا الحشر والنشر، كما قال (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) ورابعها: أن قوله (تحشرون) فعل مالم يسم فاعله، مع أن فاعل ذلك الحشر هو الله، وإنما لم يقع التصريح به لأنه تعالى هو العظيم الكبير الذي، شهدت العقول بأنه هو الله الذي يبدى ويعيد، ومنه الانشاء والاعادة، فترك التصريح في مثل هذا الموضع أدل على العظمة، ونظيره قوله تعالى (وقيل يا أرض ابلعي ماءك) وخامسها: أنه أضاف حشرهم إلى غيرهم، وذلك ينبه العقل على أن جميع الخلق مضطرون في قبضة القدرة ونفاذ المشيئة، فهم سواء كانوا أحياء أو أمواتا لا يخرجون عن قهر الربوبية وكبرياء الإلهية. وسادسها: أن قوله (تحشرون) خطاب مع الكل، فهو يدل على أن جميع العالمين يحشرون ويوقفون في عرصة القيامة وبساط العدل، فيجتمع المظلوم مع الظالم، والمقتول مع القاتل، والحق سبحانه وتعالى يحكم بين عبيده بالعدل المبرأ عن الجور، كما قال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فمن تأمل في قوله تعالى (لا إله إلا الله تحشرون) وساعده التوفيق علم أن هذه الفوائد التي ذكرناها كالقطرة من بحار الأسرار المودعة في هذه الآية، وتمسك القاضى بهذه الآية على أن المقتول ليس بميت، قال: لأن قوله (ولئن متم أو قتلتم) يقتضى عطف المقتول على الميت، وعطف الشيء على نفسه ممتنع

قوله تعالى ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمْتَ فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾

واعلم أن القوم لما انهزموا عن النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالتغليظ والتشديد، وإنما خاطبهم بالكلام اللين، ثم إنه سبحانه وتعالى لما أرشدهم في الآيات المتقدمة إلى ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم، وكان من جملة ذلك أن عفا عنهم، زاد

في الفضل والاحسان بأن مدح الرسول صلى الله عليه وسلم على عفوهم عنهم، وتركه التغليظ عليهم فقال (فبما رحمة من الله لنت لهم) ومن أنصف علم أن هذا ترتيب حسن في الكلام. وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أن لينة صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال تعالى (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) وقال (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين، وقال (وإنك لعلی خلق عظیم) وقال (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) وقال عليه الصلاة والسلام «لا حلم أحب إلى الله تعالى من حلم إمام ورفقه ولا جهل أبغض إلى الله من جهل إمام وخرقه» فلما كان عليه الصلاة والسلام إمام العالمين، وجب أن يكون أكثرهم حلماً وأحسنهم خلقاً. وروى أن امرأة عثمان دخلت عليه صلى الله عليه وسلم، وكان النبي وعلى يغسلان السلاح، فقالت: ما فعل ابن عفان؟ أما والله لا تجدونه إمام القوم، فقال لها على: ألا إن عثمان فضح الزمان اليوم، فقال عليه الصلاة والسلام «مه» وروى أنه قال حينئذ: أعياني أزواج الأخوات أن يتحابوا، ولما دخل عليه عثمان مع صاحبيه مازاد على أن قال «لقد ذهبتم فيها عريضة» وروى عن بعض الصحابة أنه قال: لقد أحسن الله إلينا كل الاحسان، كنا مشركين، فلو جاءنا رسول الله بهذا الدين جملة، وبالقرآن دفعة لثقلت هذه التكاليف علينا، فما كنا ندخل في الاسلام، ولكنه دعانا إلى كلمة واحدة، فلما قبلناها وعرفنا حلاوة الايمان، قبلنا ما وراءها كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق إلى أن تم الدين وكملت الشريعة. وروى أنه عليه الصلاة والسلام قال «إنما أنا لكم مثل الوالد فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها» واعلم أن سر الأمر في حسن الخلق أمران: اعتبار حال القائل، واعتبار حال الفاعل، أما اعتبار حال القائل فلأن جواهر النفوس مختلفة بالمهابة، كما قال عليه الصلاة والسلام «الأرواح جنود مجندة» وقال «الناس معادن كعادن الذهب والفضة» وكما أنها في جانب النقصان تنتهي إلى غاية البلادة والمهانة والندالة، واستيلاء الشهوة والغضب عليها واستيلاء حب المال واللذات، فكذلك في جانب الكمال قد تنتهي إلى غاية القوة والجلالة، أما في القوة النظرية فيكون كما وصفه الله تعالى بقوله (نور على نور) وقوله (وعلمك هالم تكن تعلم) وكان فضل الله عليك عظيماً) وأما في القوة العملية، فكما وصفه الله بقوله (وإنك لعلی خلق عظیم) كأنها من جنس أرواح الملائكة، فلا تنقاد للشهوة ولا تميل لدواعي الغضب، ولا تتأثر من حب المال والجاه، فان من تأثر عن شيء كان المتأثر أضعف من المؤثر، فالنفس إذا مالت إلى هذه المحسوسات

كانت روحانياتها أضعف من الجسمانيات ، وإذا لم تمل إليها ولم تلتفت إليها كانت روحانياتها مستعلية على الجسمانيات ، وهذه الخواص نظرية ، وكانت نفسه المقدسة في غاية الجلالة والكمال في هذه الخصال . وأما اعتبار حال الفاعل فقوله عليه الصلاة والسلام «من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصائب» فإنه يعلم أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الأسباب الإلهية ، فيعلم أن الحذر لا يدفع القدر ، فلا جرم إذا فاته مطلوب لم يغضب ، وإذا حصل له محبوب لم يأنس به ، لأنه مطلع على الروحانيات التي هي أشرف من هذه الجسمانيات ، فلا ينازع أحداً من هذا العالم في طلب شيء من لذاتها وطيباتها ، ولا يغضب على أحد بسبب فوت شيء من مطالبها ، ومتى كان الإنسان كذلك كان حسن الخلق ، طيب العشرة مع الخلق ، ولما كان صلوات الله وسلامه عليه أكمل البشر في هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق ، لا جرم كان أكمل الخلق في حسن الخلق .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا في مسألة القضاء والقدر بقوله (فبما رحمة من الله لنت لهم) وجه الاستدلال أنه تعالى بين أن حسن خلقه مع الخلق، إنما كان بسبب رحمة الله تعالى ، فنقول : رحمة الله عند المعتزلة عامة في حق المكلفين ، فكل ما فعله مع محمد عليه الصلاة والسلام من الهداية والدعوة والبيان والإرشاد، فقد فعل مثل ذلك مع إبليس وفرعون وهامان وأبي جهل وأبي لهب ، فإذا كان على هذا القول كل ما فعله الله تعالى مع المكلفين في هذا الباب مشتركاً فيه بين الأصفياء ، وبين أشقى الأشقياء لم يكن اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفاداً من رحمة الله ، فكان على هذا القول تعليل حسن خالق الرسول عليه الصلاة والسلام برحمة الله باطلاً ، ولما كان هذا باطلاً علمنا أن جميع أفعال العباد بقضاء الله وبقدره ، والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الألفاظ وهذا في غاية البعد ، لأن كل ما كان ممكناً من الألفاظ ، فقد فعله في حق المكلفين ، والذي يستحقه المكلف بناء على طاعته من مزيد الألفاظ ، فذاك في الحقيقة إنما اكتسبه من نفسه لا من الله ، لأنه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف ، ووجب إيصاله إليه ، ومتى لم يفعل امتنع إيصاله ، فكان ذلك للعبد من نفسه لا من الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذهب الأكثرون إلى أن (ما) في قوله (فبما رحمة من الله) صلة زائدة ومثله في القرآن كثير ، كقوله (عما قليل) و(جندهما هنالك) . فبما نقضهم . بما خطاياهم) قالوا : والعرب قد تزيد في الكلام للتأكيد ما يستغنى عنه ، قال تعالى (فلما أن جاء البشير) أراد فلما جاء ، فأكد بأن ، وقال المحققون : دخول اللفظ المهمل الضائع في كلام أحكم الحاكمين غير جائز ، وههنا يجوز أن تكون (ما) استفهاماً للتعجب تقديره : فبأي رحمة من الله لنت لهم ، وذلك لأن جنائهم لما كانت عظيمة

ثم انه ما أظهر البتة، تغليظاً في القول، ولا خشونة في الكلام، علموا أن هذا لا يتأتى الا بتأييد رباني وتسديد إلهي، فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التأييد والتسديد، فقيل: فبأي رحمة من الله لنت لهم، وهذا هو الأصوب عندي

(المسألة الرابعة) اعلم أن هذه الآية دلت على أن رحمة الله هي المؤثرة في صيرورة محمد عليه الصلاة والسلام رحيماً بالأمة، فاذا تأملت حقيقة هذه الآية عرفت دلالتها على أنه لا رحمة الا الله سبحانه، والذي يقرر ذلك وجوه: أحدها: أنه لولا أن الله ألقى في قلب عبده داعية الخير والرحمة واللاطف لم يفعل شيئاً من ذلك، واذا ألقى في قلبه هذه الداعية فعل هذه الافعال لا محالة، وعلى هذا التقدير فلا رحمة إلا لله: وثانيها: ان كل رحيم سوى الله تعالى فانه يستفيد برحمته عوضاً، اماهرباً من العقاب، أو طلباً للثواب، أو طلباً للذكر الجميل، فاذا فرضنا صورة خالية عن هذه الأمور كان السبب هو الرقة الجنسية، فان من رأى حيواناً في الألم رق قلبه، وتألم بسبب مشاهدته إياه في الألم، فيخلصه عن ذلك الألم دفعا لتلك الرقة عن قلبه، فلو لم يوجد شيء من هذه الاعراض لم يرحم البتة، أما الحق سبحانه وتعالى فهو الذي يرحم لا لغرض من الأغراض، فلا رحمة إلا لله، وثالثها: ان كل من رحم غيره فانه إنما يرحمه بأن يعطيه مالا، أو يبعد عنه سبباً من أسباب المكروه والبلاء، إلا أن المرحوم لا ينتفع بذلك المال إلا مع سلامة الاعضاء، وهي ليست إلا من الله تعالى، فلا رحمة في الحقيقة إلا لله، وأما في الظاهر فكل من أعانته الله على الرحمة سمي رحيماً، قال عليه السلام «الراحمون يرحمهم الرحمن» وقال في صفة محمد عليه السلام (بالمؤمنين رؤوف رحيم) ثم قال تعالى (ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك) واعلم أن كمال رحمة الله في حق محمد صلى الله عليه وسلم أنه عرفه مفسد الفضاظة والغلظة وفيه مسائل.

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله تعالى: الفظ، الغليظ الجانب السبي الخلق، يقال فظت فظاً فظاً وفضاً فانت فظ، وأصله فظاظ، كقوله حذر من حذرت، وفرق من فرقت، إلا أن ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحو رجل صب، وأصله صبب، وأما «الفض» بالضاد فهو تفريق الشيء، وانفض القوم تفرقوا، قال تعالى (واذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها) ومنه: فضضت الكتاب، ومنه يقال: لا يفضض الله فاك،

فان قيل: ما الفرق بين الفظ وبين غليظ القلب؟

قلنا: الفظ الذي يكون سبي الخلق، وغليظ القلب هو الذي لا يتأثر قلبه عن شيء، فقد

لا يكون الانسان سيء الخلق ولا يؤذى أحدا ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم ، فظهر الفرق من هذا الوجه .

﴿المسألة الثانية﴾ ان المقصود من البعثة أن يبلغ الرسول تكاليف الله الى الخلق ، وهذا المقصود لا يتم إلا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم لديه ، وهذا المقصود لا يتم إلا اذا كان رحيمًا كريمًا ، يتجاوز عن ذنوبهم ، ويعفو عن إساءاتهم ، ويخصهم بوجوه البر والمكرمة والشفقة ، فلهذه الأسباب وجب أن يكون الرسول مبرأ عن سوء الخلق ، وكما يكون كذلك وجب أن يكون غير غليظ القلب ، بل يكون كثير الميل الى إعانة الضعفاء ، كثير القيام باعانة الفقراء ، كثير التجاوز عن سيئاتهم ، كثير الصفح عن زلاتهم ، فلهذا المعنى قال (ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك) ولو انفضوا من حولك فات المقصود من البعثة والرسالة . وحمل القفال رحمه الله هذه الآية على واقعة أحد قال : (فبما رحمة من الله لنت لهم) يوم أحد حين عادوا اليك بعد الانهزام (ولو كنت فظاً غليظ القلب) وشافهتهم بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك ، هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام ، فكان ذلك مما لا يطمع العدو فيك وفيهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ اللين والرفق انما يجوز اذا لم يفض الى إهمال حق من حقوق الله ، فأما اذا أدى الى ذلك لم يجز ، قال تعالى (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغظ عليهم) وقال للمؤمنين في إقامة حد الزنا (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله)

وهنا دقيقة أخرى : وهى أنه تعالى منعه من الغلظة فى هذه الآية ، وأمره بالغلظة فى قوله (واغظ عليهم) فهنا نراه عن الغلظة على المؤمنين ، وهناك أمره بالغلظة مع الكافرين ، فهو كقوله (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وقوله أشداء على الكفار رحماء بينهم) وتحقيق القول فيه ان طرفى الافراط والتفريط مذمومان ، والفضيلة فى الوسط ، فورود الامر بالتغليظ تارة ، وأخرى بالنهى عنه ، إنما كان لأجل أن يتباعد عن الافراط والتفريط ، فيبقى على الوسط الذى هو الصراط المستقيم ، فلهذا السر مدح الله الوسط فقال (و كذلك جعلناكم أمة وسطاً)

ثم قال تعالى ﴿فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر﴾ واعلم أنه تعالى أمره فى هذه الآية بثلاثة أشياء : أولها : بالعفو عنهم وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ان كمال حال العبد ليس إلا فى أن يتخلق بأخلاق الله تعالى ، قال عليه السلام «تخلقوا بأخلاق الله» ثم إنه تعالى لما عفا عنهم فى الآية المتقدمة أمر الرسول أيضا أن يعفو عنهم يحصل للرسول عليه السلام فضيلة التخلق بأخلاق الله

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف (فاعف عنهم) فيما يتعلق بحقك (واستغفر لهم) فيما يتعلق بحق الله تعالى .

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الأمر اللوجوب ، والفاء في قوله تعالى (فاعف عنهم) يدل على التعقيب ، فهذا يدل على أنه تعالى أوجب عليه أن يعفو عنهم في الحال ، وهذا يدل على كمال الرحمة الإلهية حيث عفا هو عنهم ، ثم أوجب على رسوله أن يعفو في الحال عنهم .

واعلم أن قوله (فاعف عنهم) إيجاب للعفو على الرسول عليه السلام ، ولما آل الأمر إلى الأمة لم يوجه عليهم ، بل ندمهم إليه فقال تعالى (والعافين عن الناس) ليعلم أن حسنات الأبرار سيئات المقربين . وثانيها : قوله تعالى (واستغفر لهم) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في هذه الآية دلالة قوية على أنه تعالى يعفو عن أصحاب الكبائر ، وذلك لأن الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره) إلى قوله (فقد باء بغضب من الله) فثبت أن انهزام أهل أحد كان من الكبائر ، ثم انه تعالى نص في الآية المتقدمة على أنه عفا عنهم وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بالعفو عنهم ، ثم أمره بالاستغفار لهم ، وذلك من أدل الدلائل على ما ذكرنا .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (واستغفر لهم) أمره بالاستغفار لأصحاب الكبائر ، وإذا أمره بطلب المغفرة لا يجوز أن لا يجيبه إليه ، لأن ذلك لا يليق بالكريم ، فدلّت هذه الآية على أنه تعالى يشفع محمداً صلى الله عليه وسلم في الدنيا في حق أصحاب الكبائر ، فبأن يشفعه في حقهم في القيامة كان أولى .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه سبحانه وتعالى عفا عنهم أولاً بقوله (ولقد عفا الله عنهم) ثم أمر محمداً صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بالاستغفار لهم ولأجلهم ، كأنه قيل له : يا محمد استغفر لهم فاني قد غفرت لهم قبل أن تستغفر لهم ، واعف عنهم فاني قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم ، وهذا يدل على كمال رحمة الله لهذه الأمة ، وثالثها : قوله تعالى (وشاورهم في الأمر) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : شاورهم مشاورة وشواراً ومشورة ، والقوم شورى ، وهي مصدر سمي القوم بها كقوله (وإذ هم نجوى) قيل : المشاورة مأخوذة من قولهم : شرت العسل أشوره إذا أخذته من موضعه واستخرجته ، وقيل مأخوذة من قولهم : شرت الدابة شورا إذا عرضتها ، والمكان الذي يعرض فيه الدواب يسمى مشواراً ، كأنه بالعرض يعلم خيره وشره ، فكذلك بالمشاورة يعلم خير الأمور وشرها .

(المسألة الثانية) الفائدة في أنه تعالى أمر الرسول بمشاورتهم وجوه: الأول: أن مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم إياهم توجب علو شأنهم ورفعة درجاتهم، وذلك يقتضى شدة محبتهم له وخلوصهم في طاعته، ولولم يفعل ذلك لكان ذلك اهانة بهم فيحصل سوء الخلق والفظاظة. الثاني: أنه عليه السلام وإن كان أكمل الناس عقلاً إلا أن علوم الخلق متناهية، فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله، لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا فانه عليه السلام قال «أنتم أعرف بأمور دنياكم وأنا أعرف بأمور دينكم» ولهذا السبب قال عليه السلام «ما تشاور قوم قط الا هدوا لأرشد أمرهم» الثالث: قال الحسن وسفيان بن عيينة إنما أمر بذلك ليقتدى به غيره في المشاورة ويصير سنة في أمته. الرابع: أنه عليه السلام شاورهم في واقعة أحد فأشاروا عليه بالخروج، وكان ميله إلى أن يخرج، فلما خرج وقع ما وقع، فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على أنه بقي في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية أثر. فأمره الله تعالى بعد تلك الواقعة بأن يشاورهم ليدل على أنه لم يبق في قلبه أثر من تلك الواقعة. الخامس: وشاورهم في الأمر، لالتستفيد منهم رأياً وعلماً، لكن لكي تعلم مقادير عقولهم وأفهامهم ومقادير حبهم لك وإخلاصهم في طاعتك فحينئذ يتميز عندك الفاضل من المفضول فبين لهم على قدر منازلهم. السادس: وشاورهم في الأمر لالأنك محتاج إليهم، ولكن لأجل أنك إذا شاورتهم في الأمر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الأصلاح في تلك الواقعة، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها، وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله، وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات. وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد. السابع: لما أمر الله محمداً عليه السلام بمشاورتهم دل ذلك على أن لهم عند الله قدراً وقيمة، فهذا يفيد أن لهم قدراً عند الله وقدراً عند الرسول وقدراً عند الخلق. الثامن: الملك العظيم لا يشاور في المهمات العظيمة إلا خواصه والمقربين عنده، فهو لاء لما أذنبوا عفا الله عنهم، فربما خطر ببالهم أن الله تعالى وان عفا عنا بفضلته إلا أنه ما بقيت لنا تلك الدرجة العظيمة، فبين الله تعالى أن تلك الدرجة ما انتقصت بعد التوبة، بل أنا أزيد فيها، وذلك أن قبل هذه الواقعة ما أمرت رسولى بمشاورتكم، وبعد هذه الواقعة أمرته بمشاورتكم، لتعلموا أنكم الآن أعظم حالا مما كنتم قبل ذلك، والسبب فيه انكم قبل هذه الواقعة كنتم تعملون على أعمالكم وطاعتكم، والآن تعملون على فضلى وعفوى، فيجب أن تصير درجاتكم ومنزلتكم الآن أعظم مما كان قبل ذلك، لتعلموا أن عفوى أعظم من عملكم وكرمى أكثر من طاعتكم. والوجوه الثلاثة الأولى المذكورة، والبقية مما خطر ببالى عند هذا الموضع والله أعلم بمراده وأسرار كتابه

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على ان كل ما نزل فيه وحى من عند الله لم يجز للرسول أن يشاور فيه الأمة ، لأنه إذا جاء النص بطل الرأى والقياس ، فأما ما لانص فيه فهل تجوز المشاورة فيه في جميع الأشياء أم لا ؟ قال الكلبى وكثير من العلماء : هذا الأمر مخصوص بالمشاورة في الحروب و حجته ان الألف واللام في لفظ «الأمر» ليسا بالاستغراق ، لما بين أن الذى نزل فيه الوحي لا تجوز المشاورة فيه ، فوجب حمل الألف واللام ههنا على المعهود السابق ، والمعهود السابق في هذه الآية إنما هو ما يتعلق بالحرب و لقاء العدو، فكان قوله (وشاورهم في الأمر) مختصا بذلك ، ثم قال القائلون بهذا القول: قد أشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على الماء فقبل منه ، فأشار عليه السعدان: سعد بن معاذ وسعد بن عباد ، يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا، فقبل منهما وخرق الصحينمة ، ومنهم من قال : اللفظ عام خص عنه ما نزل فيه وحى فتبقى حجته في الباقي ، والتحقيق في القول أنه تعالى أمر أولى الأبصار بالاعتبار فقال (فاعتبروا بأولى الأبصار) وكان عليه السلام سيد أولى الأبصار ، ومدح المستنبطين فقال (لعله الذين يستنبطونه منهم) وكان أكثر الناس عقلا وذكاء ، وهذا يدل على أنه كان مأمورا بالاجتهاد إذا لم ينزل عليه الوحي ، والاجتهاد يتقوى بالمناظرة والمباحثة فلماذا كان مأمورا بالمشاورة . وقد شاورهم يوم بدر في الاسارى وكان من أمور الدين ، والدليل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس أن النص كان لعامة الملائكة في سجود آدم ، ثم ان ابليس خص نفسه بالقياس وهو قوله (خلقتنى من نار وخلقته من طين) فصار معلونا ، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استحق اللعن بهذا السبب

﴿المسألة الرابعة﴾ ظاهر الأمر للوجوب فقوله (وشاورهم) يقتضى الوجوب، وحمل الشافعى رحمه الله ذلك على الندب فقال هذا كقوله عليه الصلاة والسلام «البكر تستأمر في نفسها» ولو أكرهها الأب على النكاح جاز، لكن الأولى ذلك تطيبا لنفسها فكذا ههنا

﴿المسألة الخامسة﴾ روى الواحدى فى الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أنه قال: الذى أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته فى هذه الآية أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ، وعندى فيه اشكال ، لأن الذين أمر الله رسوله بمشاورتهم فى هذه الآية هم الذين أمره بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون ، فهب أن عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الآية ، إلا أن أبابكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية والله أعلم .

ثم قال ﴿فاذا عزمتم فتوكل على الله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى أنه إذا حصل الرأى المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه

إِنْ يَنْصُرْكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرْكُمْ مِنْ

بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ «١٦٠»

بل يجب أن يكون الاعتماد على إغاثة الله وتسديده وعصمته ، والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله في جميع الأمور .

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أنه ليس التوكل أن يهمل الانسان نفسه ، كما يقوله بعض الجهال ، وإلا لكان الأمر بالمشاورة منافياً للأمر بالتوكل ، بل التوكل هو أن يراعى الانسان الأسباب الظاهرة . ولكن لا يعول بقلبه عليها ، بل يعول على عصمة الحق .

﴿المسألة الثالثة﴾ حكى عن جابر بن زيد أنه قرأ (فاذا عزمت) بضم الراء ، كأن الله تعالى قال للرسول إذا عزمت أنا فتوكل ، وهذا ضعيف من وجهين : الأول : وصف الله بالعزم غير جائز ، ويمكن أن يقال : هذا العزم بمعنى الإيجاب والالزام ، والمعنى وشاورهم في الأمر ، فاذا عزمت لك على شيء وأرشدتك إليه . فتوكل على ، ولا تشاور بعد ذلك أحدا . والثاني : أن القراءة التي لم يقرأ بها أحد من الصحابة لا يجوز إلحاقها بالقرآن والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ان الله يحب المتوكلين﴾ والغرض منه ترغيب المكلفين في الرجوع الى الله تعالى والاعراض عن كل ماسوى الله .

قوله تعالى ﴿ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾

قال ابن عباس : ان ينصركم الله كما نصركم يوم بدر . فلا يغلبكم أحد ، وان يخذلكم كما خذلكم يوم أحد لم ينصركم أحد . وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قيل المقصود من الآية الترغيب في الطاعة ، والتحذير عن المعصية ، وذلك لأنه تعالى بين فيما تقدم أن من اتقى معاصي الله تعالى نصره الله ، وهو قوله (بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) ثم بين في هذه الآية أن من نصره الله فلا غالب له . فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين ، ان من اتقى الله فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة فانه يفوز بسعادة لا شقاوة معها وبعز لاذل معه ، ويصير غالبا لا يغلبه أحد ، وأما من أتى بالمعصية فان الله يخذله ، ومن خذله الله فقد وقع في شقاوة لا سعادة معها ، وذل لا عز معه

وَمَا كَانَ لَنِي أَنْ يَغْلَ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوْفَى كُلُّ

نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الإيمان لا يحصل إلا باعانة الله ، والكفر لا يحصل إلا بخذلانه ، والوجه فيه ظاهر لأنها دالة على أن الأمر كله لله

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عبید بن عمیر (وان يخذلكم) من أخذله اذا جعله مخذولا

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (من بعده) فيه وجهان : الأول : يعنى من بعد خذلانه ، والثانى : أنه

مثل قولك : ليس لك من يحسن اليك من بعد فلان

ثم قال ﴿وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ يعنى لما ثبت أن الأمر كله بيد الله ، وأنه لا اراد لقضائه ولا دافع لحكمه ، وجب أن لا يتوكل المؤمن الا عليه ، وقوله (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) يفيد الحصر ، أى على الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره

قوله تعالى ﴿وما كان لني أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما بالغ في الحث على الجهاد أتبعه بذكر أحكام الجهاد . ومن جملتها المنع من الغلول ، فذكر هذه الآية في هذا المعنى وفيها مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الغلول هو الخيانة ، وأصله أخذ الشيء في الخفية ، يقال أغل الجازر والساخ إذا أبقى في الجلد شيئا من اللحم على طريق الخيانة ، والغل الحقد الكامن في الصدر ، والغلالة الثوب الذى يلبس تحت الثياب ، والغلل الماء الذى يجرى في أصول الشجرة لأنه مستتر بالأشجار وتغلل الشيء إذا تخلل وخفى ، وقال عليه الصلاة والسلام «من بعثناه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيامة يحمله على عنقه» وقال «هدايا الولاية غلول» وقال «ليس على المستعير غير المغل ضمان» وقال «لا إغلال ولا إسلال» وأيضا يقال : أغله اذا وجدته غالا ، كقولك : أبخلته وأخمته . أى وجدته كذلك

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو (يغل) بفتح الياء وضم الغين، أى ما كان للني أن يخون، وقرأ الباقر من السبعة «يغل» بضم الياء وفتح الغين، أى ما كان للني أن يخان واختلّفوا في أسباب النزول، فبعضها يوافق القراءة الأولى . وبعضها يوافق القراءة الثانية

(أما النوع الأول) ففيه روايات : الأولى : أنه عليه الصلاة والسلام غنم في بعض الغزوات وجمع الغنائم. وتأخرت القسمة لبعض الموانع ، فجاء قوم وقالوا: ألا تقسم غنائمنا؟ فقال عليه الصلاة والسلام «لو كان لكم مثل أحد ذهبا ما حبست عنكم منه درهما أتحسبون أني أغلکم غنمکم» فأنزل الله هذه الآية . الثاني : أن هذه الآية نزلت في أداء الوحي ، كان عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب آلهتهم ، فسألوه أن يترك ذلك فنزلت هذه الآية . الثالث : روى عكرمة وسعيد بن جبیر : أن الآية نزلت في قطفة حمراء فقدت يوم بدر ، فقال بعض الجهال لعل النبي صلى الله عليه وسلم أخذها فنزلت هذه الآية . الرابع : روى عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق آخر أن أشرف الناس طمعوا أن يخصهم النبي عليه الصلاة والسلام من الغنائم بشيء زائد فنزلت هذه الآية . الخامس : روى أنه عليه الصلاة والسلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسما ولم يقسم للطلائع فنزلت هذه الآية . السادس : قال السكبي ومقاتل : نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم أحد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم : من أخذ شيئا فهو له وأن لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم بدر ، فقال عليه الصلاة والسلام «ظنتم أنا نغل فلانقسم لكم» فنزلت هذه الآية

واعلم أن على الرواية الأولى المراد من الآية النهي عن أن يكتفوا الرسول شيئا من الغنيمة عن أصحابه لنفسه ، وعلى الروايات الثلاثة يكون المقصود نهيه عن الغلول ، بأن يعطى للبعض دون البعض

وأما ما يوافق القراءة الثانية : فروى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وقعت غنائم هو ازن في يده يوم حنين ، غل رجل بمخيط فنزلت هذه الآية . واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم عظم أمر الغلول وجعله من الكبائر ، عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «من فارق روجه جسه وهو بريء من ثلاث دخل الجنة الكبور والغلول والدين» وعن عبد الله بن عمرو : أن رجلا كان على ثقل النبي صلى الله عليه وسلم ، يقال له : كركرة فمات ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هو في النار ، فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء وعباءة قد غلها ، وقال عليه الصلاة والسلام : «أدوا الخيط والمخيط فانه عار ونار وشنار يوم القيامة» وروى رويغ بن ثابت الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يركب دابة من في المسلمين حتى اذا أعجفها ردها ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يلبس ثوبا حتى اذا أخلقه رده » وروى أنه صلى الله عليه وسلم جعل سلمان على الغنيمة فجاءه رجل وقال يا سلمان

كان في ثوبي خرق فأخذت خيطاً من هذا المتاع فخطته به ، فهل على جناح ؟ فقال سلمان : كل شيء بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم ألقاه في المتاع ، وروى أن رجلاً جاء النبي صلى الله عليه وسلم بشراك أو شراكين من المغنم ، فقال أصبت هذا يوم خير ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « شراك أو شراكين من نار » ورمى رجل بسهم في خير ، فقال القوم لمسامات : هنيئاً له الشهادة فقال عليه الصلاة والسلام « كلا والذي نفس محمد بيده ان الشملة التي أخذها من الغنائم قبل قسمتها لتلتهب عليه ناراً » واعلم أنه يستثنى عن هذا النهي حالتان .

﴿ الحالة الأولى ﴾ أخذ الطعام وأخذ علف الدابة بقدر الحاجة ، قال عبدالله بن أبي أوفى : أصبنا طعاماً يوم حنين ، فكان الرجل يأتي فيأخذ منه قدر الكفاية ثم ينصرف ، وعن سلمان أنه أصاب يوم المدائن أرغفة وجبنا وسكينا ، فجعل يقطع من الجبن ويقول : كلوا على اسم الله .

﴿ الحالة الثانية ﴾ اذا احتاج اليه ، روى عن البراء بن مالك أنه ضرب رجلاً من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فأخذ سيفه وقتله به .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أما القراءة بفتح الياء وضم الغين ، بمعنى : ما كان لنبي أن يخون ، فله تأويلان الاول : أن يكون المراد أن النبوة والخيانة لا يجتمعان ، وذلك لأن الخيانة سبب للعار في الدنيا والنار في الآخرة ، فالنفس الراغبة فيها تكون في نهاية الدناءة ، والنبوة أعلى المناصب الانسانية فلا تليق إلا بالنفس التي تكون في غاية الجلالة والشرف ، والجمع بين الصفتين في النفس الواحدة ممتنع ، فثبت أن النبوة والخيانة لا يجتمعان ، فنظير هذه الآية قوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) يعنى : الالهية واتخاذ الولد لا يجتمعان ، وقيل : اللام منقولة ، والتقدير : وما كان النبي ليغفل ، كقوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) أى ما كان الله ليتخذ ولداً ،

﴿ الوجه الثانى ﴾ فى تأويل هذه الآية على هذه القراءة أن يقال : ان القوم قد التمسوا منه أن يخصهم بحصة زائدة من الغنائم ، ولا شك أنه لو فعل ذلك لكان ذلك غلواً ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبالغة فى النهى له عن ذلك ، ونظيره قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقوله (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين) فقوله (وما كان لنبي أن يغفل) أى ما كان يحل له ذلك ، واذا لم يحل له لم يفعله ، ونظيره قوله (ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا) أى ما يحل لنا وإذا عرفت تأويل الآية على هذه القراءة فنقول : حجة هذه القراءة وجوه : أحدها : أن أكثر الروايات فى سبب نزول هذه الآية أنهم نسبوا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الغلول ، فبين الله بهذه الآية أن هذه الخصلة لا تليق به . وثانيها : أن ماهو من هذا القبيل فى التنزيل أسند الفعل فيه

إلى الفاعل كقوله (ما كان لنا أن نشرك بالله) و (ما كان ليأخذ أخاه . وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله . وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم . وما كان الله ليطلعكم على الغيب) وقل أن يقال ما كان زيد ليضرب ، وإذا كان كذلك وجب إلحاق هذه الآية بالإعم الأغلب ، ويؤكد ما حكى أبو عبيدة عن يونس أنه كان يختار هذه القراءة ، وقال ليس في الكلام ما كان لك أن تضرب ، بضم التاء . وثالثها : أن هذه القراءة اختيار ابن عباس : ف قيل له ان ابن مسعود يقرأ (يغل) فقال ابن عباس : كان النبي يقصدون قتله ، فكيف لا ينسبونه إلى الخيانة ؟ وأما القراءة الثانية وهي (يغل) بضم الياء وفتح الغين ففي تأويلها وجهان : الأول : أن يكون المعنى : ما كان للنبي أن يخان .

واعلم أن الخيانة مع كل أحد محرمة ، وتخصيص النبي بهذه الحرمة فيه فوائد : أحدها : أن المجنى عليه كلما كان أشرف وأعظم درجة كانت الخيانة في حقه أخش ، والرسول أفضل البشر فكانت الخيانة في حقه أخش . وثانيها : أن الوحي كان يأتيه حالا فخالا ، فمن خانته فربما نزل الوحي فيه فيحصل له مع عذاب الآخرة فضيحة الدنيا . وثالثها : ان المسلمين كانوا في غاية الفقر في ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة هناك أخش

(الوجه الثاني) في التأويل : أن يكون من الاغلال : أن يخون ، أي ينسب إلى الخيانة ، قال المبرد تقول العرب : أ كفرت الرجل جعلته كافرا ونسبته إلى الكفر ، قال العتبي : لو كان هذا هو المراد لقليل : يعكس ، كما قيل : يفسق ويفجر ويكفر ، والأولى : أن يقال : إنه من أغلته ، أي وجدته غالا ، كما يقال أبخلته وأخمته ، أي وجدته كذلك . قال صاحب الكشاف : وهذه القراءة بهذا التأويل يقرب معناها من معنى القراءة الأولى ، لأن هذا المعنى لهذه القراءة هو أنه لا يصح أن يوجد النبي غالا ، لأنه لا يوجد غالا إلا إذا كان غالا

(المسألة الرابعة) قد ذكرنا ان الغلول هو الخيانة ، إلا أنه في عرف الاستعمال صار مخصوصا بالخيانة في الغنيمة ، وقد جاء هذا أيضا في غير الغنيمة ، قال صلى الله عليه وسلم «ألا أنبئكم بأكبر الغلول الرجلان يكون بينهما الدار والأرض فان اقتطع أحدهما من صاحبه موضع حصاة طوقها من الأرضين السبع» وعلى هذا التأويل يكون المعنى كونه صلوات الله وسلامه عليه مبرا عن جميع الخيانات ، وكيف لا نقول ذلك والكفار كانوا يبذلون له الأموال العظيمة لترك ادعاء الرسالة فكيف يليق بمن كان كذلك وكان أمينا لله في الوحي النازل إليه من فوق سبع سموات أن يخون الناس !

ثم قال تعالى (ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة) وفيه وجهان : الأول : وهو قول أكثر

المفسرين إجراء هذه الآية على ظاهرها ، قالوا وهي نظير قوله في مانع الزكاة (يوم يحصى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا) ويدل عليه قوله «لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة على رقبته بعير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة لها نغاء فينادى يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك من الله شيئاً قد بلغتك» وعن ابن عباس أنه قال : يمثل له ذلك الشيء في قعر جهنم ، ثم يقال له : انزل إليه نخذه فينزل إليه ، فإذا انتهى إليه حمله على ظهره فلا يقبل منه . قال المحققون : والفائدة فيه أنه إذا جاء يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيخته

(الوجه الثاني) أن يقال : ليس المقصود منه ظاهره ، بل المقصود تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير ، ونظيره قوله تعالى (إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله) فانه ليس المقصود نفس هذا الظاهر : بل المقصود إثبات أن الله تعالى لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، فكذا ههنا المقصود تشديد الوعيد ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجهين : الأول : قال أبو مسلم : المراد أن الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيامة ويجازيه ، لأنه لا يخفى عليه خافية . الثاني : قال أبو القاسم الكعبي : المراد أنه يشتهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشيء ، واعلم أن هذا التأويل يحتمل إلا أن الأصل المعتبر في علم القرآن أنه يجب إجراء اللفظ على الحقيقة ، إلا إذا قام دليل يمنع منه ، وههنا لا مانع من هذا الظاهر ، فوجب اثباته

ثم قال تعالى (ثم توفي كل نفس ما كسبت) وفيه سؤالان

(السؤال الأول) هلا قيل ثم يوفي ما كسب ليتصل بما قبله ؟

والجواب : الفائدة في ذكر هذا العموم أن صاحب الغلول إذا علم أن ههنا مجازياً يجازى كل أحد على عمله سواء كان خيراً أو شراً ، علم أنه غير متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب (السؤال الثاني) المعتزلة يتمسكون بهذا في إثبات كون العبد فاعلاً ، وفي إثبات وعيد الفساق

أما الأول : فلأنه تعالى أثبت الجزاء على كسبه ، فلو كان كسبه خلقاً لله لكان الله تعالى يجازيه على ما خلقه فيه

وأما الثاني : فلأنه تعالى قال في انقائل المتعمد (جزاؤه جهنم) وأثبت في هذه الآية أن كل عامل يصل إليه جزاؤه فيحصل من مجموع الآيتين القطع بوعيد الفساق والجواب : أما سؤال الفعل فجوابه المعارضة بالعلم ، وأما سؤال الوعيد فهذا العموم مخصوص

أَمَّنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ

الْمَصِيرُ «١٦٢»

في صورة التوبة ، فكذلك يجب أن يكون مخصوصا في صورة العفو للدلائل الدالة على العفو
ثم قال تعالى ﴿ وهم لا يظلمون ﴾ قال القاضي : هذا يدل على أن الظلم ممكن في أفعال الله وذلك
بأن ينقص من الثواب أو يزيد في العقاب ، قال ولا يتأتى ذلك إلا على قولنا دون قول من يقول
من المجبرة : ان أى شيء فعله تعالى فهو عدل وحكمة لأنه المالك

الجواب : نفي الظلم عنه لا يدل على صحته عليه ، كما أن قوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) لا يدل على
صحته عليه

قوله تعالى ﴿ أمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ﴾
اعلم أنه تعالى لما قال ﴿ ثم توفي كل نفس ما كسبت ﴾ أتبعه بتفصيل هذه الجملة ، وبين ان
جزاء المطيعين ماهو ، وجزاء المسيئين ماهو ، فقال (أمن اتبع رضوان الله) وفي الآية مسائل
﴿ المسألة الأولى ﴾ للفسرين فيه وجوه : الأولى (أمن اتبع رضوان الله) في ترك الغلول
(كمن باء بسخط من الله) في فعل الغلول ، وهو قول الكلبي والضحاك . الثاني (أمن اتبع
رضوان الله بالايمان به والعمل بطاعته ، كمن باء بسخط من الله بالكفر به والاشتغال
بمعصيته ، الثالث (أمن اتبع رضوان الله) وهم المهاجرون ، (كمن باء بسخط من الله) وهم المنافقون ،
الرابع : قال الزجاج : ما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه الى أن
يحملوا على المشركين ، ففعله بعضهم وتركه آخرون . فقال (أمن اتبع رضوان الله) وهم الذين
امثلوا أمره (كمن باء بسخط من الله) وهم الذين لم يقبلوا قوله ، وقال القاضي : كل واحد من
هذه الوجوه صحيح ، ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لأن اللفظ عام ، فوجب أن يتناول الكل .
لأن كل من أقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله (أمن اتبع رضوان الله) وكل من أخلد الى
متابعة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله (كمن باء بسخط من الله) أقصى ما في الباب أن الآية
نازلة في واقعة معينة ، لكذلك تعلم أن عموم اللفظ لا يبطل لأجل خصوص السبب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (أمن اتبع) الهمزة فيه للانكار ، والفاء للعطف على محذوف تقديره :
أمن اتقى فاتبع رضوان الله .

هَمْ دَرَجَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ «١٦٣»

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (باء بسخط) أى احتمله ورجع به ، وقد ذكرناه فى سورة البقرة .
 ﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ عاصم فى إحدى الروايتين عنه (رضوان الله) بضم الراء ، والباون بالكسر وهما مصدران ، فالضم كالكفران ، والكسر كالحسان .
 ﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (ومأواه جهنم) من صلة ما قبله والتقدير : كمن باء بسخط من الله وكان مأواه جهنم ، فأما قوله (وبئس المصير) فنقطع عما قبله وهو كلام مبتدأ ، كأنه لما ذكر جهنم أتبعه بذكر صفتها .

﴿المسألة السادسة﴾ نظير هذه الآية قوله تعالى (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم) وقوله (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يسترون) وقوله (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) واحتج القوم بهذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يدخل المطيعين فى النار، وأن يدخل المذنبين الجنة ، وقالوا انه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد ، ولولا أنه ممتنع فى العقول، والالما حسن هذا الاستبعاد ، وأكد القفال ذلك فقال : لا يجوز فى الحكمة أن يسوى المسىء بالمحسن ، فان فيه إغراء بالمعاصى وإباحة لها وإهمالا للطاعات .

ثم قال تعالى ﴿هم درجات عند الله﴾ وفيه مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ تقدير الكلام : لهم درجات عند الله، الا أنه حسن هذا الحذف ، لان اختلاف أعمالهم قد صيرتهم بمنزلة الأشياء المختلفة فى ذواتها . فكان هذا المجاز أبلغ من الحقيقة والحكام يقولون : ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة ، فبعضها ذكية وبعضها بليدة ، وبعضها مشرقة نورانية، وبعضها كدرة ظلمانية ، وبعضها خيرة وبعضها ندلة ، واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الامزجة البدنية ، بل لاختلاف ماهيات النفوس ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «الناس معادن كعادن الذهب والفضة» وقال «الارواح جنود مجندة» واذا كان كذلك ثبت أن الناس فى أنفسهم درجات، لأن لهم درجات .

﴿المسألة الثانية﴾ هم: عائد الى لفظ «من» فى قوله (أفمن اتبع رضوان الله) ولفظ «من» يفيد الجمع فى المعنى ، فلهذا صح أن يكون قوله (هم) عائدا اليه ، ونظيره قوله (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستونون) فان قوله (يستونون) صيغة الجمع وهو عائد الى «من»

﴿المسألة الثالثة﴾ هم : ضمير عائد الى شيء قد تقدم ذكره ، وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من بآء بسخط من الله، فهذا الضمير يحتمل أن يكون عائدا الى الاول ، أو الى الثاني ، أو اليهما معا، والاحتمالات ليست الا هذه الثلاثة .

﴿الوجه الأول﴾ أن يكون عائدا الى (من اتبع رضوان الله) وتقديره : أفمن اتبع رضوان الله سواء ، لا بل هم درجات عند الله على حسب أعمالهم ، والذي يدل على ان هذا الضمير عائد إلى من اتبع الرضوان وأنه أولى، وجوه : الأول : ان الغالب في العرف استعمال الدرجات في أهل الثواب، والدركات في أهل العقاب . الثاني : أنه تعالى وصف من بآء بسخط من الله، وهو أن مأواهم جهنم وبئس المصير ، فوجب أن يكون قوله (هم درجات) وصفا لمن اتبع رضوان الله . الثالث : أن عادة القرآن في الأكثر جارية بأن ما كان من الثواب والرحمة فان الله يضيفه إلى نفسه ، وما كان من العقاب لا يضيفه إلى نفسه ، قال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال (كتب عليكم القصاص كتب عليكم اليام) فلما أضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث قال (هم درجات عند الله) علمنا أن ذلك صفة أهل الثواب . ورابعها : أنه متأكد بقوله تعالى (انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا)

﴿والوجه الثاني﴾ أن يكون قوله (هم درجات) عائدا على (من بآء بسخط من الله) والحجة أن الضمير عائد الى الأقرب وهو قول الحسن، قال : والمراد أن أهل النار متفاوتون في مراتب العذاب، وهو كقوله (ولكل درجات مما عملوا) وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان فيها ضحضاها وغمرا وأنا أرجو أن يكون أبو طالب في ضحضاها» وقال عليه الصلاة والسلام «ان أهون أهل النار عذابا يوم القيامة رجل يحذى له نعلان من نار يعلى من حرهما دماغه ينادى يارب وهل أحد يعذب عذابي»

﴿الوجه الثالث﴾ أن يكون قوله (هم) عائدا الى الكل ، وذلك لأن درجات أهل الثواب متفاوتة ، ودرجات أهل العقاب أيضا متفاوتة على حسب تفاوت أعمال الخلق ، لأنه تعالى قال (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) فلما تفاوتت مراتب الخلق في أعمال المعاصي والطاعات وجب أن تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (عند الله) أي في حكم الله وعلمه ، فهو كما يقال هذه المسألة عند الشافعي كذا، وعند أبي حنيفة كذا، وبهذا يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله (ومن عنده لا يستكبرون) وقوله (عند ملك مقدر)

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ «١٦٤»

ثم قال تعالى ﴿والله بصير بما يعملون﴾ والمقصود أنه تعالى لما ذكر أنه يوفى لكل أحد بقدر عمله جزاء ، وهذا لا يتم إلا اذا كان عالماً بجميع أفعال العباد على التفصيل الخالي عن الظن والريب والحسبان ، أتبعه بيان كونه عالماً بالكل تأكيد لذلك المعنى ، وهو قوله (والله بصير بما يعملون) وذكر محمد بن إسحق صاحب المغازي في تأويل قوله (وما كان لني أن يغل) وجهها آخر فقال : ما كان لني أن يغل أي ما كان لني أن يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة في الناس أو رهبة عنهم ثم قال (أمن اتبع رضوان الله) يعني رجح رضوان الله على رضوان الخلق ، وسخط الله على سخط الخلق ، (كمن باء بسخط من الله) فرجح سخط الخلق على سخط الله ، ورضوان الخلق على رضوان الله ، ووجه النظم على هذا التقرير أنه تعالى لما قال (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر) بين أن ذلك إنما يكون معتبراً اذا كان على وفق الدين ، فأما اذا كان على خلاف الدين فانه غير جائز ، فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وطاعته ، وبين من اتبع رضوان الخلق ، وهذا الذي ذكره محتمل ، لأننا بينا أن الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل الخفية ، وأما أن اختصاص هذا اللفظ بالخيانة في الغنيمة فهو عرف حادث ،

قوله تعالى ﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾
اعلم أن في وجه النظم وجوهاً : الاول : أنه تعالى لما بين خطأ من نسبه الى الغلول والخيانة أكد ذلك بهذه الآية ، وذلك لان هذا الرسول ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم ، ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله والاعراض عن الدنيا ، فكيف يليق بمن هذا حاله الخيانة ﴿الوجه الثاني﴾ أنه لما بين خطأهم في نسبه الى الخيانة والغلول قال : لا أقنع بذلك ولا أكتفي في حقه بأن أبين برأته عن الخيانة والغلول ، ولكني أقول : ان وجوده فيكم من أعظم نعمتي عليكم فانه يزكيكم عن الطريق الباطلة ، ويعلمكم العلوم النافعة لكم في دنياكم وفي دينكم ، فأى عاقل يخاطر بباله أن ينسب مثل هذا الانسان الى الخيانة .

﴿الوجه الثالث﴾ كانه تعالى يقول : انه منكم ومن أهل بلدكم ومن أقاربكم ، وأنتم أرباب الخمول

والدناءة ، فاذا شرفه الله تعالى وخصه بمزايا الفضل والاحسان من جميع العالمين ، حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم ، فطعنكم فيه واجتهادكم في نسبة القبائح اليه على خلاف العقل .

﴿الوجه الرابع﴾ انه لما كان في الشرف والمنقبة بحيث يمن الله به على عباده ووجب على كل عاقل أن يعينه بأقصى ما يقدر عليه ، فوجب عليكم أن تحاربوا أعداءه وأن تكونوا معه باليد واللسان والسيف والسنان ، والمقصود منه العود الى ترغيب المسلمين في مجاهدة الكفار وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : للسن في كلام العرب معان : أحدها : الذى يسقط من السماء وهو قوله (وأنزّلنا عليكم المن والسلوى) وثانيها : أن تمن بما أعطيت وهو قوله (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) وثالثها القطع وهو قوله (لهم أجر غير ممنون. وان لك لأجر غير ممنون) ورابعها : الانعام والاحسان الى من لا تطلب الجزاء منه ، ومنه قوله (هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك) وقوله (ولا تمن تستكثر) والمنان فى صفة الله تعالى : المعطى ابتداء من غير أن يطلب منه عوضا وقوله (لقد من الله على المؤمنين) أى أنعم عليهم وأحسن اليهم ببعثة هذا الرسول .

﴿المسألة الثانية﴾ أن بعثة الرسول إحسان الى كل العالمين ، وذلك لأن وجه الاحسان فى بعثته كونه داعيا لهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى ثواب الله ، وهذا عام فى حق العالمين ، لانه مبعوث الى كل العالمين ، كما قال تعالى (وما أدرى سناك الا كافة للناس) إلا أنه لما لم ينتفع بهذا الانعام الا أهل الاسلام ، فلهذا التأويل حصص تعالى هذه المنة بالمؤمنين ، ونظيره قوله تعالى (هدى للبتقين) مع أنه هدى لكل ، كما قال (هدى للناس) وقوله (إنما أنت منذر من يخشاها)

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن بعثة الرسول إحسان من الله الى الخلق ثم انه لما كان الانتفاع بالرسول أكثر كان وجه الانعام فى بعثة الرسل أكثر ، وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت مشتملة على الأمرين : أحدهما : المنافع الحاصلة من أصل البعثة ، والثانى : المنافع الحاصلة بسبب ما فيه من الخصال التى ما كانت موجودة فى غيره

أما المنفعة بسبب أصل البعثة فهى التى ذكرها الله تعالى فى قوله (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) قال أبو عبد الله الحليمى : وجه الانتفاع ببعثة الرسل ليس إلا فى طريق الدين وهو من وجوه : الأول : أن الخلق جبلوا على النقصان وقلة الفهم وعدم الدراية ، فهو صلوات الله عليه أورد عليهم وجوه الدلائل ونقحها ، وكلما خطر بهم شك أو شبهة أزالها وأجاب عنها . والثانى : ان الخلق وان كانوا يعلمون أنه لا بد لهم من خدمة مولاهم ، ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة ، فهو شرح تلك الكيفية لهم حتى يقدموا على الخدمة آمنين من

الغلط ومن الاقدام على ما لا ينبغي . والثالث : أن الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتواني والملافة فهو يورد عليهم أنواع الترغيبات والترهيبات حتى انه كلما عرض لهم كسل أو فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها . الرابع : أن أنوار عقول الخلق تجرى مجرى أنوار البصر ، ومعلوم أن الانتفاع بنور البصر لا يكمل الا عند سطوع نور الشمس ، ونوره عقلي إلهي يجري مجرى طلوع الشمس ، فيقوى العقول بنور عقله، ويظهر لهم من لوايح الغيب ما كان مستترا عنهم قبل ظهوره ، فهذا إشارة حقيقية إلى فوائد أصل البعثة .

وأما المنافع الحاصلة بسبب ما كان في محمد صلى الله عليه وسلم من الصفات، فأمر ذكرها الله تعالى في هذه الآية أولها قوله (من أنفسهم)

واعلم أن وجه الانتفاع بهذا من وجوه : الأول : أنه عليه السلام ولد في بلد ثم نشأ فيها بينهم وهم كانوا عارفين بأحواله مطلعين على جميع أفعاله وأقواله ، فما شاهدوا منه من أول عمره إلى آخره إلا الصدق والعفاف ، وعدم الالتفات إلى الدنيا والبعد عن الكذب ، والملازمة على الصدق ، ومن عرف من أحواله من أول العمر إلى آخره ملازمته الصدق والأمانة ، وبعده عن الخيانة والكذب ، ثم ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب في مثل هذه الدعوى أقبح أنواع الكذب ، يغلب على ظن كل أحد أنه صادق في هذه الدعوى . الثاني : أنهم كانوا عالمين بأنه لم يتلذذ لأحد ولم يقرأ كتاباً ولم يمارس درسا ولا تكرارا ، وأنه إلى تمام الأربعين لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة ، ثم انه بعد الأربعين ادعى الرسالة وظهر على لسانه من العلوم ما لم يظهر على أحد من العالمين ، ثم انه يذكر قصص المتقدمين وأحوال الأنبياء الماضين على الوجه الذي كان موجودا في كتبهم ، فكل من له عقل سليم علم أن هذا لا يتأتى إلا بالوحي السماوي والالهام الإلهي . الثالث : أنه بعد ادعاء النبوة عرضوا عليه الأموال الكثيرة والأزواج ليرك هذه الدعوى فلم يلتفت إلى شيء من ذلك ، بل قنع بالفقر وصبر على المشقة ، ولما علا أمره وعظم شأنه وأخذ البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقه في البعد عن الدنيا والدعوة إلى الله ، والكاذب إنما يقدم على الكذب ليجد الدنيا، فاذا وجدها تمتع بها وتوسع فيها ، فلما لم يفعل شيئا من ذلك علم أنه كان صادقا . الرابع : أن الكتاب الذي جاء به ليس فيه إلا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة وإثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات ، ومعلوم أن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، ولما كان كتابه ليس إلا في تقرير هذين الأمرين علم كل عاقل أنه صادق فيما يقوله . الخامس : أن قبل مجيئه كان دين العرب أرذل الأديان وهو عبادة الأوثان ،

وأخلاقهم أزدل الأخلاق وهو الغارة والنهب والقتل وأكل الأطعمة الرديئة ، ثم لما بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم نقلهم الله ببركة مقدمه من تلك الدرجة التي هي أخس الدرجات إلى أن صاروا أفضل الأمم في العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات إلى الدنيا وطياتها . ولا شك أن فيه أعظم المنة .

إذا عرفت هذه الوجوه فنقول : ان محمداً عليه الصلاة والسلام ولد فيهم ونشأ فيما بينهم وكانوا مشاهدين لهذه الأحوال ، مطلعين على هذه الدلائل ، فكان إيمانهم مع مشاهدة هذه الأحوال أسهل مما إذا لم يكونوا مطلعين على هذه الأحوال ، فلهذه المعاني من الله عليهم بكونه مبعوثاً منهم فقال (إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) وفيه وجه آخر من المنة وذلك لأنه صار شرفاً للعرب ونحراً لهم ، كما قال (وإيه لذكر لك ولقومك) وذلك لأن الافتخار بابراهيم عليه السلام كان مشتركا فيه بين اليهود والنصارى والعرب ، ثم ان اليهود والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والانجيل ، فما كان للعرب ما يقابل ذلك ، فلما بعث الله محمداً عليه السلام وأنزل القرآن صار شرف العرب بذلك زائداً على شرف جميع الأمم ، فهذا هو وجه الفائدة في قوله (من أنفسهم)

ثم قال تعالى بعد ذلك ﴿ يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾

واعلم أن كمال حال الانسان في أمرين : في أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وبعبارة أخرى : للنفس الانسانية قوتان ، نظرية وعملية ، والله تعالى أنزل الكتاب على محمد عليه السلام ليكون سبباً لتكميل الخلق في هاتين القوتين ، فقوله (يتلو عليهم آياته) إشارة الى كونه مبلغاً لذلك الوحي من عند الله إلى الخلق ، وقوله (ويزكيهم) إشارة إلى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الالهية (والكتاب) إشارة إلى معرفة التأويل ، وبعبارة أخرى (الكتاب) إشارة إلى ظواهر الشريعة (والحكمة) إشارة إلى محاسن الشريعة وأسرارها وعللها ومنافعها ، ثم بين تعالى ما تتكامل به هذه النعمة ، وهو أنهم كانوا من قبل في ضلال مبين ، لأن النعمة إذا وردت بعد المحنة كان توقعها أعظم ، فاذا كان وجه النعمة العلم والاعلام ، وورداً عقيب الجهل والذهاب عن الدين ، كان أعظم ونظيره قوله (ووجدك ضالاً فهدى)

أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلِهَا قُلْتُمْ أَنِ هَذَا قُلٌّ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ

إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٦٥»

قوله تعالى ﴿أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شىء قدير﴾

اعلم أنه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم طعنوا فى الرسول صلى الله عليه وسلم بأن نسبوه إلى الغلول والخيانة، حكى عنهم شبهة أخرى فى هذه الآية وهى قولهم: لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره من الكفار فى يوم أحد: وهو المراد من قولهم: أنى هذا، وأجاب الله عنه بقوله (قل هو من عند أنفسكم) أى هذا الانهزام إنما حصل بشؤم عصيانكم فهذا بيان وجه النظم وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ تقرير الآية (أولما أصابتكم مصيبة) المراد منها واقعة أحد، وفى قوله (قد أصبتم مثليها) قولان: الأول: وهو قول الأكثرين أن معناه قد أصبتم يوم بدر، وذلك لأن المشركين قتلوا من المسلمين يوم أحد سبعين، وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين وأسر وسبعين. والثانى: أن المسلمين هزموا الكفار يوم بدر، وهزمواهم أيضاً فى الأول يوم أحد، ثم لما عصوا هزمهم المشركون، فانهزام المشركين حصل مرتين، وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة، وهذا اختيار الزجاج: وطعن الواحدى فى هذا الوجه فقال: كما أن المسلمين نالوا من المشركين يوم بدر، فكذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم أحد، ولكنهم ما هزموا المسلمين البتة، أما يوم أحد فالمسلمون هزموا المشركين أولاً ثم انقلب الأمر.

﴿المسألة الثانية﴾ الفائدة فى قوله (قد أصبتم مثليها) هو التنبيه على أن أمور الدنيا لا تبقى على نهج واحد، فلما هزمتموهم مرتين فأى استبعاد فى أن يهزموكم مرة واحدة، أما قوله (قلت أنى هذا) ففيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ سبب تعجبهم أنهم قالوا نحن نصر الإسلام الذى هو دين الحق، ومعنا الرسول، وهم ينصرون دين الشرك بالله والكفر، فكيف صاروا منصورين علينا! واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين: الأول: ما أدرجه عند حكاية السؤال وهو قوله (قد أصبتم مثليها) يعنى أن أحوال الدنيا لا تبقى على نهج واحد، فإذا أصبتم منهم مثلى هذه

الواقعة .. فكيف تستبعدون هذه الواقعة؟ والثاني: قوله قل (هو من عند أنفسكم) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ تقرير هذا الجواب من وجهين: الأول: أنكم إنما وقعتم في هذه المصيبة بشؤم معصيتكم وذلك لأنهم عصوا الرسول في أمور: أولها: أن الرسول عليه السلام قال: المصلحة في أن لا تخرج من المدينة بل نبق ههنا، وهم أبرأ إلا الخروج، فلما خالفوه توجه إلى أحد. وثانيها: ما حكي الله عنهم من فشلهم. وثالثها: ما وقع بينهم من المنازعة. ورابعها: أنهم فارقوا المكان وفرقوا الجمع. وخامسها: اشتغالهم بطاب الغنيمة وإعراضهم عن طاعة الرسول عليه السلام في محاربة العدو، فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصي، والله تعالى إنما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية، كما قال (إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم) فلما فات الشرط لاجرم فات المشروط.

﴿الوجه الثاني﴾ في التأويل: ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال: جاء جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر، فقال: يا محمد إن الله قد كره ما صنع قومك في أخذهم الفداء من الأسارى، وقد أمرك أن تخيرهم بين أن يقدموا الأسارى فيضربوا أعناقهم، وبين أن يأخذوا الفداء على أن تقتل منهم عدتهم، فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك لقومه، فقالوا: يا رسول الله عشائرتنا وإخواننا نأخذ الفداء منهم، فنتقوى به على قتال العدو، ونرضى أن يستشهد منا بعددهم، فقتل يوم أحد سبعون رجلاً عدد أسارى أهل بدر، فهو معنى قوله (قل هو من عند أنفسكم) أي بأخذ الفداء واختياركم القتل.

﴿المسألة الثانية﴾ استدلت المعتزلة على أن أفعال العبد غير مخلوقة لله تعالى بقوله (قل هو من عند أنفسكم) من وجوه: أحدها: أن بتقدير أن يكون ذلك حاصلًا بخلق الله ولا تأثير لقدرة العبد فيه، كان قوله (من عند أنفسكم) كذباً، وثانيها: أن القوم تعجبوا أن الله كيف يسلب الكافر على المؤمن، فالله تعالى أزال التعجب بأن ذكر أنكم إنما وقعتم في هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم، فلو كان فعلهم خلة الله لم يصح هذا الجواب. وثالثها: أن القوم قالوا (أنى هذا، أى من أين هذا فهذا طلب لسبب الحدوث، فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال.

والجواب: أنه معارض بالآيات الدالة على كون أفعال العبد بإيجاد الله تعالى.

ثم قال تعالى ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ أى انه قادر على نصركم لو ثبتتم وصبرتم، كما أنه قادر على التخلية إذا خالفتم وعصيتهم، واحتج أصحابنا بهذا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا: إن فعل العبد شيء فيكون مخلوقاً لله تعالى قادراً عليه، وإذا كان الله قادراً على إيجادها، فلو أوجده العبد امتنع كونه تعالى قادراً على إيجادها لأنه لما أوجده العبد امتنع من الله إيجادها، لأن إيجاد الموجود محال

وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانَ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ «١٦٦» وَلِيَعْلَمَ
الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا
لَاتَّبِعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمًا أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ
فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ «١٦٧»

فلمّا كان كون العبد موجداً له يفضى إلى هذا المحال ، وجب أن لا يكون العبد موجداً له والله أعلم
قوله تعالى ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا ، وقيل
لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالاً لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم
للإيمان يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون﴾
اعلم أن هذا متعلق بما تقدم من قوله (أولما أصابكم مصيبة) فذكر في الآية الأولى أنها أصابهم
بذنبهم ومن عند أنفسهم ، وذكر في هذه الآية أنها أصابهم لوجه آخر ، وهو أن يتميز المؤمن عن
المنافق ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (يوم التقى الجمعان) المراد يوم أحد ، والجمعان: أحدهما جمع المسلمين
أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، والثاني جمع المشركين الذين كانوا مع أبي سفيان
﴿المسألة الثانية﴾ في قوله (فباذن الله) وجوه : الأول : أن اذن الله عبارة عن التخليّة وترك
المدافعة ، استعار الاذن لتخليّة الكفار فانه لم يمنعهم منهم ليبتليهم ، لأن الاذن في الشيء لا يدفع
المأذون عن مراده ، فلما كان ترك المدافعة من لوازم الاذن أطلق لفظ الاذن على ترك المدافعة
على سبيل المجاز

﴿الوجه الثاني﴾ فباذن الله : أى بعلمه كقوله (وأذان من الله) أى إعلام ، وكقوله (آذانك
مامنا من شهيد) وقوله (فأذنوا بحرب من الله) وكل ذلك بمعنى العلم . طعن الواحدى فيه فقال :
الآية تسلية للمؤمنين بما أصابهم ولا تقع التسلية إلا إذا كان واقعا بعلمه ، لأن علمه عام في جميع
المعلومات بدليل قوله تعالى (وما تحمل من أثى ولا تضع إلا بعلمه)

﴿الوجه الثالث﴾ أن المراد من الاذن الأمر ، بدليل قوله (ثم صرفكم عنهم ليبتليكم) والمعنى أنه

تعالى لما أمر بالمحاربة، ثم صارت تلك المحاربة مؤدية إلى ذلك الانهزام، صرح على سبيل المجاز أن يقال حصل ذلك بأمره

(الوجه الرابع) وهو المنقول عن ابن عباس: أن المراد من الاذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا أولى لأن الآية تسليية للمؤمنين مما أصابهم، والتسليية إنما تحصل إذا قيل ان ذلك وقع بقضاء الله وقدره، فحينئذ يرضون بما قضى الله

ثم قال (وليعلم المؤمنون وليعلم الذين نافقوا) والمعنى ليميز المؤمنون عن المنافقين وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قال الواحدي: يقال: نافق الرجل فهو منافق إذا أظهر كلمة الايمان وأخمر خلافها، والنفاق اسم إسلامي اختلف في اشتقاقه على وجوه: الأول: قال أبو عبيدة: هو من نفاق اليربوع، وذلك لأن حجر اليربوع له بابان: القاصعاء والنفاقاء، فاذا طلب من أيهما كان خرج من الآخر فليل للمنافق إنه منافق، لأنه وضع لنفسه طريقين، إظهار الاسلام وإضمار الكفر، فمن أيهما طلبته خرج من الآخر: الثاني: قال ابن الأنباري: المنافق من النفق وهو السرب، ومعناه أنه يتستر بالاسلام كما يتستر الرجل في السرب. الثالث: أنه مأخوذ من النفاقاء، لكن على غير هذا الوجه الذي ذكره أبو عبيدة، وهو أن النفاقاء حجر يحفره اليربوع في داخل الأرض، ثم انه يرقق بمافوق الحجر، حتى إذا رابه ريب دفع التراب برأسه وخرج، فليل للمنافق منافق لأنه يضم الكفر في باطنه، فاذا قشسته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالاسلام.

(المسألة الثانية) قوله (وليعلم المؤمنون) ظاهره يشعر بأنه لأجل أن يحصل له هذا العلم أذن في تلك المصيبة، وهذا يشعر بتجدد علم الله، وهذا محال في حق علم الله تعالى، فالمراد ههنا من العلم المعلوم، والتقدير: ليتبين المؤمنون من المنافق، وليتميز أحدهما عن الآخر حصل الاذن في تلك المصيبة، وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الآيات المتقدمة والله أعلم.

(المسألة الثالثة) في الآية حذف، تقديره: وليعلم إيمان المؤمنون ونفاق المنافقين.

فان قيل: لم قال (وليعلم المؤمنون وليعلم الذين نافقوا) ولم يقل: وليعلم المنافقين قلنا: الاسم يدل على تأكيد ذلك المعنى، والفعل يدل على تجديده، وقوله (وليعلم المؤمنون) يدل على كونهم مستقرين على إيمانهم مثبتين فيه، وأما (نافقوا) فيدل على كونهم إنما شرعوا في الأعمال اللائقة بالنفاق في ذلك الوقت

ثم قال تعالى (وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا) وفيه مسائل:

﴿ المسألة الأولى ﴾ في أن هذا القائل من هو؟ وجهان : الأول : قال الأصم : انه الرسول عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم إلى القتال . الثاني : روى أن عبدالله بن أبي بن سلول لما خرج بعسكره إلى أحد قالوا : لم نلقى أنفسنا في القتل ، فرجعوا وكانوا ثلثمائة من جملة الألف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم عبدالله بن عمرو بن حرام أبو جابر بن عبدالله الأنصاري : أذكركم الله أن تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو ، فهذا هو المراد من قوله تعالى (وقيل لهم) يعني قول عبد الله هذا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا) يعني إن كان في قلبكم حب الدين والاسلام فقاتلوا للدين والاسلام ، وإن لم تكونوا كذلك ، فقاتلوا دفعاً عن أنفسكم وأهليكم وأموالكم ، يعني كونوا إما من رجال الدين ، أو من رجال الدنيا . قال السدي وابن جريج : ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا إن لم تقاتلوا معنا ، قالوا : لأن الكثرة أحد أسباب الهيبة والعظمة ، والأول هو الوجه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى (قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا) تصریح بأنهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا ، وذلك يدل على أن المسلم لا بد وأن يقدم الدين على الدنيا في كل المهمات .
تم قال تعالى ﴿ قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان ﴾ وهذا هو الجواب الذي ذكره المناقون وفيه وجهان : الأول : أن يكون المراد أن الفريقين لا يقتلان ألبتة، فلهذا رجعنا . الثاني : أن يكون المعنى لو نعلم ما يصلح أن يسمى قتالا لاتبعناكم ، يعني أن الذي يقدهون عليه لا يقال له قتال ، وإنما هو إلقاء النفس في التهلكة لأن رأى عبد الله كان في الإقامة بالمدينة ، وما كان يستصوب الخروج .

وإعلم أنه إن كان المراد من هذا الكلام هو الوجه الأول فهو فاسد ، وذلك لأن الظن في أحوال الدنيا قائم مقام العلم ، وأمارات حصول القتال كانت ظاهرة في ذلك اليوم ، ولو قيل لهذا المناق الذي ذكر هذا الجواب : فينبغي لك لو شاهدت من شهر سيفه في الحرب أن لا تقدم على مقاتلته لأنك لا تعلم منه قتالا ، وكذا القول في سائر التصرفات في أمور الدنيا ، بل الحق أن الجهاد واجب عند ظهور أمارات المحاربة ، ولا أمارات أقوى من قربهم من المدينة عند جبل أحد ، فدل ذكر هذا الجواب على غاية الخزي والنفاق ، وإنه كان غرضهم من ذكر هذا الجواب إما التلبس ، واما الاستهزاء . وأما إن كان مراد المناق هو الوجه الثاني فهو أيضاً باطل ، لأن الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والاعانة لم يكن الخروج إلى ذلك القتال إلقاء للنفس في التهلكة .

ثم انه تعالى بين حالهم عند ما ذكرنا هذا الجواب فقال ﴿هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في التأويل وجهان : الأول : أنهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الإيمان من أنفسهم وما ظهرت منهم أمانة تدل على كفرهم ، فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين تباعدوا بذلك عن أن يظن بهم كونهم مؤمنين

واعلم أن رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على أنهم ليسوا من المسلمين ، وأيضاً قولهم (لو نعلم قتالا لا تبغناكم) يدل على أنهم ليسوا من المسلمين ، وذلك لأننا بينا أن هذا الكلام يدل إما على السخرية بالمسلمين ، وإما على عدم الوثوق بقول النبي صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر .

﴿الوجه الثاني﴾ في التأويل أن يكون المراد أنهم لاهل الكفر أقرب نصرة منهم لاهل الإيمان ، لأن تقليلهم سواد المسلمين بالانعزال يجر إلى تقوية المشركين .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أكثر العلماء : ان هذا تنصيص من الله تعالى على أنهم كفار ، قال الحسن اذا قال الله تعالى (أقرب) فهو اليقين بأنهم مشركون ، وهو مثل قوله (مائة ألف أويديون) فهذه الزيادة لاشك فيها ، وأيضاً المكلف لا يمكن أن ينفك عن الإيمان والكفر ، فلما دلت الآية على القرب لزم حصول الكفر . وقال الواحدى فى البسيط : هذه الآية دليل على أن من أتى بكلمة التوحيد لم يكفر ولم يطلق القول بتكفيره ، لانه تعالى لم يطلق القول بكفرهم مع أنهم كانوا كافرين ، لاظهارهم القول بلا إله إلا الله محمد رسول الله .

ثم قال تعالى ﴿يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم﴾ والمراد أن لسانهم مخالف لقلوبهم ، فهم وإن كانوا يظهرون الإيمان باللسان لكنهم يضمرون فى قلوبهم الكفر .

ثم قال ﴿والله أعلم بما يكتمون﴾ .

فان قيل : إن المعلوم اذا علمه عالمان لا يكون أحدهما أعلم به من الآخر ، فامعنى قوله (والله أعلم بما يكتمون)

قلنا : المراد أن الله تعالى يعلم من تفاصيل تلك الاحوال ما لا يعلمه غيره .

الَّذِينَ قَالُوا لِأَخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قَتَلُوا قُلُوبًا فَادْرُؤْا عَنْ أَنْفُسِكُمْ

المَوْتِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «١٦٨»

قوله تعالى ﴿الذين قالوا لآخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادرؤا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين﴾

اعلم أن الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا (لو نعلم قتالا لا تبغناكم) وصفهم الله تعالى بأنهم كما قعدوا واحتجوا لعودهم، فكذلك ثبطوا غيرهم واحتجوا لذلك، فحكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا لآخوانهم إن الخارجين لو أطاعونا ما قتلوا، فخوفوا من مراده موافقة الرسول صلى الله عليه وسلم في محاربة الكفار بالقتل لما عرفوا ما جرى يوم أحد من الكفار على المسلمين من القتل، لأن المعلوم من الطباع محبة الحياة فكان وقوع هذه الشبهة في القلوب يجرى مجرى ما يورده الشيطان من الوسواس، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في محل (الذين) وجوه: أحدها: النصب على البدل من (الذين نافقوا) وثانيها: الرفع على البدل من الضمير في (يكتمون) وثالثها: الرفع على خبر الابتداء بتقدير: هم الذين، ورابعها: أن يكون نصبا على الذم،

﴿المسألة الثانية﴾ قال المفسرون: المراد (بالذين قالوا) عبدالله بن أبي وأصحابه، وقال الأصم: هذا لا يجوز لأن عبدالله بن أبي خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد يوم أحد، وهذا القول فهو واقع فيمن قد تخلف لأنه قال (الذين قالوا لآخوانهم وقعدوا لو أطاعونا) أي في القعود ما قتلوا فهو كلام متأخر عن الجهاد، قاله لمن خرج إلى الجهاد ولمن هو قوى النية في ذلك ليجعله شبهة فيما بعده صار فالهم عن الجهاد.

﴿المسألة الثالثة﴾ قالوا لآخوانهم: أي قالوا لأجل إخوانهم، وقد سبق بيان المراد من هذه الآخوة، الآخوة في النسب، أو الآخوة بسبب المشاركة في الدار، أو في عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم أو في عبادة الأوثان؟ والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدي: الواو في قوله (وقعدوا) للخال ومعنى هذا القعود القعود عن الجهاد يعني من قتل بأحد لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلما ولم يقتلوا، ثم أجاب الله عن ذلك بقوله (قل فادرؤا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين).

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾

فان قيل : ما وجه الاستدلال بذلك مع أن الفرق ظاهر فان التحرز عن القتل ممكن ، أما التحرز عن الموت فهو غير ممكن البتة ؟

والجواب : هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى لا يتمشى إلا إذا اعترفنا بالقضاء والقدر ، وذلك لأننا إذا قلنا لا يدخل الشيء في الوجود إلا بقضاء الله وقدره ، اعترفنا بأن الكافر لا يقتل المسلم إلا بقضاء الله ، وحينئذ لا يبقى بين القتل وبين الموت فرق ، فيصح الاستدلال . أما إذا قلنا بأن فعل العبد ليس بتقدير الله وقضائه ، كان الفرق بين الموت والقتل ظاهراً من الوجه الذي ذكرتم ، فتمضي إلى فساد الدليل الذي ذكره الله تعالى ، ومعلوم أن المفضي إلى ذلك يكون باطلاً ، فثبت أن هذه الآية دالة على أن الكل بقضاء الله . وقوله (ان كنتم صادقين) يعني : إن كنتم صادقين في كونكم مشتغلين بالهذر عن المكاره ، والوصول إلى المطالب

قوله تعالى ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم أن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾

اعلم أن القوم لما ثبتوا الراغبين في الجهاد بأن قالوا : الجهاد يفضي إلى القتل ، كما قالوا في حق من خرج إلى الجهاد يوم أحد ، والقتل شيء مكروه ، فوجب الحذر عن الجهاد ، ثم إن الله تعالى بين أن قولهم : الجهاد يفضي إلى القتل باطل ، بأن القتل إنما يحصل بقضاء الله وقدره كما أن الموت يحصل بقضاء الله وقدره ، فمن قدر الله له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ، ومن لم يقدر له القتل لا خوف عليه من القتل ، ثم أجاب عن تلك الشبهة في هذه الآية بجواب آخر وهو أنا لانسلم ان القتل في سبيل الله شيء مكروه ، وكيف يقال ذلك والمقتول في سبيل الله أحياء الله بعد القتل وخصه بدرجات القرية والكرامة ، وأعطاه أفضل أنواع الرزق وأوصله إلى أجل مراتب الفرح والسرور؟ فأى عاقل يقول ان مثل هذا القتل يكون مكروهاً ، فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) هذه الآية واردة في شهداء بدر وأحد، لأن في وقت نزول هذه الآية لم يكن أحد من الشهداء إلا من قتل في هذين اليومين المشهورين، والمنافقون إنما ينفرون المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قتل في هذين اليومين من المسلمين، والله تعالى بين فضائل من قتل في هذين اليومين ليصير ذلك داعياً للمسلمين إلى التشبه بمن جاهد في هذين اليومين وقتل، وتحقيق الكلام أن من ترك الجهاد فربما وصل إلى نعيم الدنيا وربما لم يصل، وبتقدير أن يصل إليه فهو حقير وقليل، ومن أقبل على الجهاد فاز بنعيم الآخرة قطعاً وهو نعيم عظيم، ومع كونه عظيماً فهو دائم مقيم، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن الإقبال على الجهاد أفضل من تركه.

(المسألة الثانية) اعلم أن ظاهر الآية يدل على كون هؤلاء المقتولين أحياء، فاما أن يكون المراد منه حقيقة أو مجازاً، فإن كان المراد منه هو الحقيقة، فاما أن يكون المراد أنهم سيصيرون في الآخرة أحياء، أو المراد أنهم أحياء في الحال، وبتقدير أن يكون هذا هو المراد، فاما أن يكون المراد إثبات الحياة الروحانية أو إثبات الحياة الجسمانية، فهذا ضبط الوجوه التي يمكن ذكرها في هذه الآية.

(الاحتمال الأول) أن تفسير الآية بأنهم سيصيرون في الآخرة أحياء، قد ذهب إليه جماعة من متكلمي المعتزلة، منهم أبو القاسم الكعبي قال: وذلك لأن المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى، كانوا يقولون: أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم: يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون إلى خير، وإنما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والميعاد، فكذبهم الله تعالى وبين بهذه الآية أنهم يبعثون ويرزقون ويوصل إليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة.

واعلم أن هذا القول عندنا باطل، ويدل عليه وجوه:

(الحجة الأولى) إن قوله (بل أحياء) ظاهره يدل على كونهم أحياء عند نزول الآية، فحمله على أنهم سيصيرون أحياء بعد ذلك عدول عن الظاهر.

(الحجة الثانية) أنه لا شك أن جانب الرحمة والفضل والاحسان أرجح من جانب العذاب والعقوبة، ثم إنه تعالى ذكر في أهل العذاب أنه أحياءهم قبل القيامة لأجل التعذيب فإنه تعالى قال (أغرقوا فأدخلوا ناراً) والفاء للتعقيب، والتعذيب مشروط بالحياة، وأيضاً قال تعالى (النار يعرضون عليها غدواً وعشياً) وإذا جعل الله أهل العذاب أحياء قبل قيام القيامة لأجل التعذيب، فلأن يجعل أهل الثواب أحياء قبل القيامة لأجل الاحسان والاثابة كان ذلك أولى.

(الحجة الثالثة) أنه لو أراد أنه سيجعلهم أحياء عند البعث في الجنة لما قال للرسول عليه

الصلاة والسلام (ولا تحسبن) مع علمه بأن جميع المؤمنين كذلك ، أما إذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله (ولا تحسبن) لأنه عليه الصلاة والسلام لعله ما كان يعلم أنه تعالى يشرف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف، وهو أنه يحییهم قبل قيام القيامة لأجل إيصال الثواب اليهم .
فان قيل : إنه عليه الصلاة والسلام وان كان عالما بأنهم سيصيرون أحياء عند ربهم عند البعث ولكنه غير عالم بأنهم من أهل الجنة ، فجاز أن يبشره الله بأنهم سيصيرون أحياء ويصلون إلى الثواب والسرور .

قلنا : قوله (ولا تحسبن) إنما يتناول الموت لأنه قال (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا) فالذي يزيل هذا الحسبان هو كونهم أحياء في الحال لأنه لا حسبان هناك في صيرورتهم أحياء يوم القيامة ، وقوله (يرزقون فرحين) فهو خبر مبتدأ ولا تعلق له بذلك الحسبان فزال هذا السؤال

(الحجة الرابعة) قوله تعالى (ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم) والقوم الذين لم يلحقوا بهم لا بد وأن يكونوا في الدنيا ، فاستبشارهم بمن يكون في الدنيا لا بد وأن يكون قبل قيام القيامة ، والاستبشار لا بد وأن يكون مع الحياة ، فدل هذا على كونهم أحياء قبل يوم القيامة ، وفي هذا الاستدلال بحث سيأتي ذكره

(الحجة الخامسة) ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة الشهداء «ان أرواحهم في أجواف طير خضر وانها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح حيث شامت وتأوى إلى قناديل من ذهب تحت العرش فلما رأوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله تعالى بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تعالى أنا مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فأنزل الله تعالى هذه الآية» وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن هذه الآية ، فقال: سألنا عنها فقيل لنا ان الشهداء على نهر يباب الجنة في قبة خضراء ، وفي رواية في روضة خضراء ، وعن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ألا أبشرك أن أباك حيث أصيب باحد أحياء الله ثم قال ماتريد يا عبد الله بن عمرو أن أفعل بك فقال يارب أحب أن تردني الى الدنيا فأقتل فيك مرة أخرى» والروايات في هذا الباب كأنها بلغت حد التواتر ، فكيف يمكن انكارها؟ طعن الكعبي في هذه الروايات وقال : إنها غير جائزة لان الارواح لا تنعم ، وإنما يتنعم الجسم اذا كان فيه روح لا الروح ، ومنزلة الروح من البدن منزلة القوة ، وأيضا: الخبر المروي ظاهره يقتضي أن هذه الارواح

في حواصل الطير ، وأيضاً ظاهره يقتضى أنها ترذ أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح ، وهذا يناقض كونها في حواصل الطير

والجواب : أما الطعن الأول : فهو مبنى على أن الروح عرض قائم بالجسم ، وسنبين أن الأمر ليس كذلك ، وأما الطعن الثانى : فهو مدفوع لأن القصد من أمثال هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحة والمسرات وزوال المخافات والآفات ، فهذا جملة الكلام في هذا الاحتمال .
 (وأما الوجه الثانى) من الوجوه المحتملة في هذه الآية هو أن المراد أن الشهداء أحياء في الحال ، والقائلون بهذا القول منهم من أثبت هذه الحياة للروح ، ومنهم من أثبتها للبدن ، وقبل الخوض في هذا الباب يجب تقديم مقدمة ، وهى أن الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ، وبدل عليه أمران : أحدهما : أن أجزاء هذه البنية في الذوبان والانحلال ، والتبدل ، والانسان المخصوص شىء باق من أول عمره إلى آخره ، والباقي مغاير للتبدل ، والذي يؤكد ماقلناه : أنه تارة يصير سمينا وأخرى هزيلاً ، وأنه يكون في أول الامر صغير الجثة ، ثم انه يكبر وينمو ، ولا شك أن كل انسان يجد من نفسه أنه شىء واحد من أول عمره الى آخره فصح ماقلناه . الثانى : أن الانسان قد يكون عالماً بنفسه حال ما يكون غافلاً عن جميع أعضائه وأجزائه ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فثبت بهذين الوجهين أنه شىء مغاير لهذا البدن المحسوس ، ثم بعد ذلك يحتمل أن يكون جسماً مخصوصاً سارياً في هذه الجثة سريان النار في الفحم . والدهن في السمسم ، وماء الورد في الورد . ويحتمل أن يكون جوهرأ قائماً بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم ، وعلى كلا المذهبين فانه لا يبعد أنه لمسامات البدن انفصل ذلك الشىء حياً ، وان قلنا انه أماته الله الا أنه تعالى يعيد الحياة اليه ، وعلى هذا التقدير تزول الشبهات بالكلية عن ثواب القبر ، كما في هذه الآية ، وعن عذاب القبر كما في قوله (أغرقوا فأدخلوا ناراً) فثبت بما ذكرناه أنه لا امتناع في ذلك ، فظاهر الآية دال عليه ، فوجب المصير اليه ، والذي يؤكد ما ذكرناه القرآن والحديث والعقل . أما القرآن آيات : إحداهما (يا أيها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى في عبادى وادخلى جنتى) ولا شك أن المراد من قوله (ارجعى إلى ربك) الموت . ثم قال (فادخلى في عبادى) وفاء التعقيب تدل على أن حصول هذه الحالة يكون عقب الموت ، وهذا يدل على ما ذكرناه ، وثانيها (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون) وهذا عبارة عن موت البدن .

ثم قال (ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق) فقوله (ردوا) ضمير عنه . وإنما هو بحياته وذاته المخصوصة ، فدل على أن ذلك باق بعد موت البدن ، وثالثها : قوله (فأما إن كان من المقربين فروح

وريحان وجنة نعيم) وفاء التعقيب تدل على أن هذا الروح والريحان والجنة حاصل عقيب الموت ، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «من مات فقد قامت قيامته» والفاء فاء التعقيب تدل على أن قيامة كل أحد حاصلة بعد موته ، وأما القيامة الكبرى فهي حاصلة في الوقت المعلوم عند الله ، وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار» وأيضا روى أنه عليه الصلاة والسلام يوم بدر كان ينادى المقتولين ويقول «هل وجدتم ما وعد ربكم حقا» فقبل له يارسول الله إنهم أموات ، فكيف تناديهم ، فقال عليه الصلاة والسلام «إنهم أسمع منكم» أو لفظاً هذا معناه ، وأيضا قال عليه الصلاة والسلام «أولياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار إلى دار» وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الجسد .

وأما المعقول فمن وجوه : الأول : وهو أن وقت النوم يضعف البدن ، وضعفه لا يقتضى ضعف النفس ، بل النفس تقوى وقت النوم فتشاهد الأحوال وتطلع على المغيبات ، فإذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس ، فهذا يقوى الظن في أن موت البدن لا يستعقب موت النفس . الثاني : وهو أن كثرة الأفكار سبب لجفاف الدماغ ، وجفافه يؤدي إلى الموت ، وهذه الأفكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الإلهية ، وهو غاية كمال النفس ، فما هو سبب في كمال النفس فهو سبب لنقصان البدن ، وهذا يقوى الظن في أن النفس لا تموت بموت البدن . الثالث : أن أحوال النفس على ضد أحوال البدن ، وذلك لأن النفس إنما تفرح وتبهج بالمعارف الإلهية ، والدليل عليه قوله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وقال عليه الصلاة والسلام «أبيت عند ربى يطعمنى ويسقيني» ولا شك أن ذلك الطعام والشراب ليس الا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة بأنوار عالم الغيب وأيضا ، فإن انرى أن الانسان اذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان ، أو بالفوز بمنصب ، أو بالوصول الى معشوقه ، قد ينسى الطعام والشراب ، بل يصير بحيث لو دعى الى الاكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه ، والعارفون المتوغلون في معرفة الله تعالى قد يجدون من أنفسهم أنهم اذا لاح لهم شيء من تلك الانوار ، وانكشف لهم شيء من تلك الاسرار ، لم يحسوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادة النفسانية كالمضادة للسعادة الجسمانية ، وكل ذلك يغلب على الظن أن النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن ، واذا كان كذلك وجب أن لا تموت النفس بموت البدن ، ولتكن هذه الاقناعات كافية في هذا المقام .

واعلم أنه متى تقررت هذه القاعدة زالت الاشكالات والشبهات عن كل ما ورد في القرآن من ثواب القبر وعذابه ، واذا عرفت هذه القاعدة فنقول : قال بعض المفسرين : أرواح الشهداء أحياء

وهي تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش الى يوم القيامة ، والدليل عليه ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إذا نام العبد في سجده باهى الله تعالى به ملائكته ويقول انظروا إلى عبدى روحه عندى وجسده فى خدمتى»

واعلم أن الآية دالة على ذلك وهى قوله (أحياء عند ربهم) ولفظ «عند» فكما أنه مذكور ههنا فكذا فى صفة الملائكة مذكور وهو قوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) فإذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله ، فهمت السعادة الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله ، وهذه كلمات تفتح على العقل أبواب معارف الآخرة

(الوجه الثالث) فى تفسير هذه الآية عند من يثبت هذه الحياة للجساد ، والقائلون بهذا القول اختلفوا ، فقال بعضهم: انه تعالى يصعد أجساد هؤلاء الشهداء الى السموات والى قناديل تحت العرش ويوصل أنواع السعادة والكرامات اليها، ومنهم من قال: يتركها فى الارض ويحييها ويوصل هذه السعادات اليها ، ومن الناس من طعن فيه وقال : انا نرى أجساد هؤلاء الشهداء قد تأكلها السباع ، فاما أن يقال إن الله تعالى يحييها حال كونها فى بطون هذه السباع ويوصل الثواب اليها ، أو يقال إن تلك الأجزاء بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله تعالى ، ويؤلفها ويرد الحياة اليها ويوصل الثواب اليها ، وكل ذلك مستبعد ، ولأنا قد نرى الميت المقتول باقيا أياما إلى أن تنفسخ أعضاؤه وينفصل القيق والصديد ، فان جوزنا كونها حية متعممة عاقلة عارفة لزم القول بالسفسطة .

(الوجه الرابع) فى تفسير هذه الآية أن نقول : ليس المراد من كونهم أحياء حصول الحياة فيهم ، بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه : الأول : قال الأصم البلخي : إن الميت إذا كان عظيم المنزلة فى الدين ، وكانت عاقبته يوم القيامة البهجة والسعادة والكرامة ، صح أن يقال : إنه حى وليس بميت ، كما يقال فى الجاهل الذى لا ينفع نفسه ولا ينتفع به أحد: إنه ميت وليس بحى ، وكما يقال للبليد : إنه حمار ، وللؤذى إنه سبع ، وروى أن عبد الملك بن مروان لما رأى الزهرى وعلم فقهه وتحقيقه قال له: مامات من خلف مثلك ، وبالجملة فلا شك أن الانسان إذا مات وخلف ثناء جميلا وذكرًا حسنا ، فانه يقال على سبيل المجاز إنه مامات بل هو حى . الثانى : قال بعضهم مجاز هذه الحياة أن أجسادهم باقية فى قبورهم ، وانها لا تبلى تحت الأرض البتة . واحتج هؤلاء بما روى أنه لما أراد معاوية أن يجرى العين على قبور الشهداء ، أمر بأن ينادى : من كان له قتييل فليخرجه من هذا الموضع ، قال جابر فخر جنا اليهم فأخرجناهم رطاب الأبدان ، فأصابت المسحاة أصبع رجل منهم فقطرت دما . والثالث : أن المراد بكونهم أحياء أنهم لا يغسلون كما تغسل الأموات ، فهذا

بمجموع ما قيل في هذه الآية والله أعلم بأسرار المخلوقات .

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف (ولا تحسبن) الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم أول لكل أحد وقرىء بالياء ، وفيه وجوه : أحدها : ولا يحسبن رسول الله . والثاني : ولا يحسبن حاسب ، والثالث : ولا يحسبن الذين قتلوا أنفسهم أمواتاً قال وقرىء (تحسبن) بفتح السين ، وقرأ ابن عامر (قتلوا) بالتشديد والباقون بالتخفيف .

(المسألة الرابعة) قوله (بل أحياء) قال الواحدى : التقدير : بل هم أحياء ، قال صاحب الكشاف : قرىء (أحياء) بالنصب على معنى بل أحسبهم أحياء . وأقول : إن الزجاج قال : ولو قرىء (أحياء) بالنصب لجاز على معنى بل أحسبهم أحياء ، وطعن أبو على الفارسي فيه فقال : لا يجوز ذلك لأنه أمر بالشك والأمر بالشك غير جائز على الله ، ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم لأن ذلك لم يذهب إليه أحد من علماء أهل اللغة ، وللزجاج أن يجيب فيقول : الحسبان ظن لاشك ، فلم قلتم انه لا يجوز أن يأمر الله بالظن ، أليس أن تكليفه في جميع المجتهدات ليس إلا بالظن وأقول : هذه المناظرة من الزجاج وأبي على الفارسي تدل على أنه ما قرىء (أحياء) بالنصب بل الزجاج كان يدعى أن لها وجهاً في اللغة ، والفارسي نازعه فيه ، وليس كل ماله وجه في الاعراب جازت القراءة به

أما قوله تعالى (عند ربهم) ففيه وجوه : أحدها : بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا إلا الله تعالى . والثاني : هم أحياء عند ربهم ، أى هم أحياء في علمه وحكمه ، كما يقال : هذا عند الشافعي كذا ، وعند أبي حنيفة بخلافه . والثالث : ان (عند) معناه القرب والاكرام ، كقوله (ومن عنده لا يستكبرون) وقوله (فالذين عند ربك)

أما قوله (يرزقون فرحين بما آتاهم الله) فاعلم أن المتكلمين قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم ، فقوله (يرزقون) إشارة إلى المنفعة ، وقوله (فرحين) إشارة إلى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم ، وأما الحكماء فانهم قالوا : إذا أشرقت جواهر الأرواح القدسية بالأنوار الالهية كانت مبهجة من وجهين : أحدهما : ان تكون ذواتها منيرة مشرقة متلألئة بتلك الجلايا القدسية والمعارف الالهية . والثاني : بكونها ناظرة إلى ينبوع النور ومصدر الرحمة والجلالة ، قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثاني أتم من ابتهاجها بالأول ، فقوله (يرزقون) إشارة إلى الدرجة الأولى وقوله (فرحين) إشارة إلى الدرجة الثانية ، ولهذا قال (فرحين بما آتاهم الله من فضله) يعنى ان فرحهم ليس بالرزق ، بل بإيتاء الرزق لأن المشغول بالرزق مشغول بنفسه ، والناظر إلى إيتاء الرزق مشغول بالرازق ، ومن

طلب الحق لغيره فهو محبوب

ثم قال تعالى ﴿ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾
واعلم أن قوله (ألا خوف) في محل الحذف بدل من (الذين) والتقدير: ويستبشرون بأن
لا خوف ولا حزن بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم، وفي الآية مسائل
﴿المسألة الأولى﴾ الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة، وأصل الاستفعال طلب الفعل،
فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الذين سلموا كون الشهداء أحياء قبل قيام القيامة ذكروا لهذه الآية
تأويلات أخر

أما الأول: فهو أن يقال: ان الشهداء يقول بعضهم لبعض: تركنا إخواننا فلانا وفلانا في صف
المقاتلة مع الكفار فيقتلون إن شاء الله فيصيرون من الرزق والكرامة ما أصبنا، فهو قوله
(ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم)

وأما الثاني: فهو أن يقال: ان الشهداء إذا دخلوا الجنة بعد قيام القيامة يرزقون فرحين بما
آتاهم الله من فضله، والمراد بقوله (لم يلحقوا بهم من خلفهم) هم إخوانهم من المؤمنين الذين ليس
لهم مثل درجة الشهداء، لأن الشهداء يدخلون الجنة قبلهم، دليله قوله تعالى (وفضل الله المجاهدين
على القاعدین أجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة) فيفرحون بما يرون من مأوى المؤمنين
والنعيم المعد لهم، وبما يرجونه من الاجتماع بهم وتقر بذلك أعينهم، هذا اختيار أبي مسلم
الاصفهاني والزجاج.

واعلم أن التأويل الأول أقوى من الثاني، وذلك لأن حاصل الثاني يرجع الى استبشار بعض
المؤمنين ببعض بسبب اجتماعهم في الجنة، وهذا أمر عام في حق كل المؤمنين، فلامعنى لتخصيص
الشهداء بذلك، وأيضا: فهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم، فكذلك يستبشرون
بمن تقدمهم في الدخول، لأن منازل الأنبياء والصديقين فوق منازل الشهداء، قال تعالى (فأولئك
مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين) وعلى هذا التقدير لا يبقى فائدة
في التخصيص. أما إذا فسرنا الآية بالوجه الأول ففي تخصيص المجاهدين بهذه الخاصية أعظم الفوائد
فكان ذلك أولى والله أعلم.

﴿المسألة الثالثة﴾ الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل، والحزن يكون
بسبب فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي، فبين سبحانه أنه لا خوف عليهم فيما سيأتيهم

يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ «١٧١»

من أحوال اقيامة ، ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا .
قوله تعالى ﴿ يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين ﴾ وفيه مسائل :
﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه تعالى بين أنهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم على ما ذكر فهم يستبشرون لأنفسهم بما رزقوا من النعيم ، وإنما أعاد لفظ (يستبشرون) لأن الاستبشار الأول كان بأحوال الذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، والاستبشار الثاني كان بأحوال أنفسهم خاصة

فان قيل : أليس أنه ذكر فرحهم بأحوال أنفسهم والفرح عين الاستبشار ؟
قلنا : الجواب من وجهين : الأول : ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار . والثاني : لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال ، وحصول الاستبشار بما عرفوا أن النعمة العظيمة تحصل لهم في الآخرة

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (بنعمة من الله وفضل) النعمة هي الثواب والفضل هو التفضل الزائد
﴿ المسألة الثالثة ﴾ الآية تدل على ان استبشارهم بسعادة اخوانهم أتم من استبشارهم بسعادة أنفسهم ، لأن الاستبشار الأول في الذكر هو بأحوال الاخوان ، وهذا ، تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح أحوال اخوانه ومتعلقه ، يجب أن يكون أتم وأكمل من فرحه بصلاح أحوال نفسه

ثم قال ﴿ وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين ﴾ وفيه مسائل
﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ الكسائي (وان الله) بكسر الألف على الاستئناف . وقرأ الباقر بفتحها على معنى : وبأن الله ، والتقدير : يستبشرون بنعمة من الله وفضل وبأن الله لا يضيع أجر المؤمنين والقراءة الأولى أتم وأكمل لأن على هذه القراءة يكون الاستبشار بفضل الله وبرحمته فقط ، وعلى القراءة الثانية يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الأجر ، ولا شك أن المقام الأول أكمل لأن كون العبد مشغلا بطلب الله أتم من اشتغاله بطالب أجر عمله

﴿ المسألة الثانية ﴾ المقصود من الآية بيان أن الذي تقدم من إيصال الثواب والسرور العظيم إلى الشهداء ليس حكما مخصوصاً بهم ، بل كل مؤمن يستحق شيئاً من الأجر والثواب ، فان الله سبحانه يوصل إليه ذلك الأجر والثواب ولا يضيعه ألبتة

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الآية عندنا دالة على العفو عن فساق أهل الصلاة لأنه بإيمانه استحق الجنة

الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا

مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرَ عَظِيمٍ ﴿١٧٢﴾

فلو بقي بسبب فسقه في النار مؤبداً مخلداً لما وصل إليه أجر إيمانه ، فحينئذ يضيع أجر المؤمنين على إيمانهم وذلك خلاف الآية

قوله تعالى ﴿الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرع للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم﴾

اعلم أن الله تعالى مدح المؤمنين على غزوتين ، تعرف احدهما بغزوة حمراء الاسد ، والثانية بغزوة بدر الصغرى ، وكلاهما متصلة بغزوة أحد ، أما غزوة حمراء الاسد فهي المراد من هذه الآية على ما سنذكره ان شاء الله تعالى ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في محل (الذين) وجوه : الأول : وهو قول الزجاج أنه رفع بالابتداء وخبره (للذين أحسنوا منهم) الى آخر هذه الآية . الثاني : أن يكون محله هو الخفض على النعت للمؤمنين الثالث : أن يكون نصبا على المدح .

﴿المسألة الثانية﴾ في سبب نزول هذه الآية قولان : الاول : وهو الأصح أن أبا سفيان وأصحابه لما انصرفوا من أحد وبلغوا الروحاء ندموا ، وقالوا إنا قتلنا أكثرهم ولم يبق منهم إلا القليل فلم تركناهم ؟ بل الواجب أن نرجع ونستأصلهم ، فهموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأراد أن يهرب الكفار ويريه من نفسه ومن أصحابه قوة ، فندب أصحابه الى الخروج في طلب أبي سفيان وقال : لا أريد أن يخرج الآن معي إلا من كان معي في القتال ، فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم مع قوم من أصحابه ، قيل كانوا سبعين رجلا حتى بلغوا حمراء الاسد . وهو من المدينة على ثلاثة أميال ، فألقى الله الرعب في قلوب المشركين فانهزموا ، وروى أنه كان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة ، ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة أخرى ، وكان كل لاثنان الجراحات فيهم ، وكان فيهم من يتوكأ على صاحبه ساعة ، ويتوكأ عليه صاحبه ساعة . والثاني : قال أبو بكر الأصم : نزلت هذه الآية في يوم أحد لما رجع الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشد بهم على المشركين حتى كشفهم ، وكانوا قد هموا بالمثلثة فدفعهم عنها بعد أن مثلوا بحمزة ، فقذف الله في قلوبهم الرعب فانهزموا ، وصلى عليهم ، صلى الله عليه وسلم ودفنهم بدمائهم ، وذكروا

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا

وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ «١٧٣» فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ

سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ «١٧٤»

أن صفة جاءت لتنظر الى أخيها حمزة فقال عليه الصلاة والسلام للزبير: ردها لثلاث تجزع من مثله أخيها، فقالت قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله تعالى، فقال للزبير: فدعها تنظر اليه، فقالت خيرا واستغفرت له. وجاءت امرأة قد قتل زوجها وأبوها وأخوها وابنها فلما رأت النبي صلى الله عليه وسلم وهو حي قالت: إن كل مصيبة بعدك هدر، فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الآية، وأكثر الروايات على الوجه الاول.

(المسألة الثالثة) استجاب: بمعنى أجاب، ومنه قوله (فليستجيبوا الى) وقيل: أجاب، فعل الاجابة واستجاب طلب أن يفعل الاجابة، لأن الأصل في الاستفعال طلب الفعل، والمعنى أجابوا وأطاعوا الله في أوامره وأطاعوا الرسول من بعد ما أصابهم الجراحات القوية.

أما قوله تعالى (للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم) ففيه مسألتان.

(المسألة الاولى) في قوله (للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم) وجوه: الاول (أحسنوا) دخل تحته الائتمار بجميع المأمورات، وقوله (واتقوا) دخل تحته الانتهاء عن جميع المنهيات، والمكلف عند هذين الأمرين يستحق الثواب العظيم. الثاني: أحسنوا في طاعة الرسول في ذلك الوقت، واتقوا الله في التخلف عن الرسول، وذلك يدل على أنه يلزمهم الاستجابة للرسول وإن بلغ الأمر بهم في الجراحات ما بلغ من بعد أن يتمكنوا معه من النهوض. الثالث: أحسنوا: فيما أتوا به من طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، واتقوا ارتكاب شيء من المنهيات بعد ذلك.

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف «من» في قوله (للذين أحسنوا منهم) للتبيين لأن الذين استجابوا لله والرسول قد أحسنوا واتقوا كلهم لا بعضهم.

قوله تعالى (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم)

وفي الآية مسائل .

(المسألة الأولى) هذه الآية نزلت في غزوة بدر الصغرى ، روى ابن عباس أن أبا سفيان لما عزم على أن ينصرف من المدينة إلى مكة نادى : يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتل بها إن شئت ، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر : قل بيننا وبينك ذلك إن شاء الله تعالى ، فلما حضر الأجل خرج أبو سفيان مع قومه حتى نزل بمر الظهران ، وألقى الله تعالى الرعب في قلبه ، فبدأ له أن يرجع ، فلقى نعيم بن مسعود الأشجعي وقد قدم نعيم معتمرا ، فقال يانعيم إني وعدت محمداً أن نلتقي بموسم بدر ، وإن هذا عام جذب ولا يصلحنا إلا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن ، وقد بدى أن أرجع ، ولكن إن خرج محمد ولم أخرج زاد بذلك جراءة ، فاذهب إلى المدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الابل ، فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالرأى ، أتوكم في دياركم وقتلوا أكثركم فان ذهبتم إليهم لم يرجع منكم أحد ، فوقع هذا الكلام في قلوب قوم منهم ، فلما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك قال «والذى نفس محمد بيده لا أخرجن إليهم ولو وحدي» ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعه نحو من سبعين رجلا فيهم ابن مسعود ، وذهبوا إلى أن وصلوا إلى بدر الصغرى ، وهى ماء لبنى كنانة ، وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها كل عام ثمانية أيام ، ولم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أحدا من المشركين ، ووافقوا السوق ، وكانت معهم نفقات وتجارات ، فباعوا واشتروا أدما وزيبيا وربحوا وأصابوا بالدرهم درهمين ، وانصرفوا إلى المدينة سالمين غانمين ، ورجع أبو سفيان إلى مكة فسمى أهل مكة جيشه جيش السويق ، وقالوا : إنما خرجتم لتشربوا السويق ، فهذا هو الكلام فى سبب نزول هذه الآية .

(المسألة الثانية) فى محل (الذين) وجوه : أحدها : أنه جر ، صفة للمؤمنين بتقدير : والله لا يضيع أجر المؤمنين الذين قال لهم الناس . الثانى : أنه بدل من قوله (للذين أحسنوا) الثالث : أنه رفع بالابتداء وخبره (فزادهم إيماناً)

(المسألة الثالثة) المراد بقوله (الذين) من تقدم ذكرهم ، وهم الذين استجابوا لله والرسول ، وفى المراد بقوله (قال لهم الناس) وجوه : الأول : أن هذا القائل هو نعيم بن مسعود كما ذكرناه فى سبب نزول هذه الآية ، وإنما جاز إطلاق لفظ الناس على الإنسان الواحد ، لأنه إذا قال الواحد قولاً وله أتباع يقولون مثل قوله أو يرضون بقوله ، حسن حينئذ إضافة ذلك الفعل إلى الكل ، قال الله تعالى (وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها . وإذ قتلتم ياموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) وهم لم يفعلوا ذلك وإنما فعله أسلافهم ، إلا أنه أضيف إليهم لمتابعتهم لهم على تصويبهم فى تلك الأفعال

فكذا ههنا يجوز أن يضاف القول إلى الجماعة الراضين بقول ذلك الواحد . الثاني : وهو قول ابن عباس ، ومحمد بن إسحاق : أن ركبا من عبدالقيس مروا بأبي سفيان ، فدمسهم إلى المسلمين ليجنبوهم وضمن لهم عليه جعلا . الثالث : قال السدي : هم المنافقون ، قالوا للمسلمين حين تجهزوا للمسير إلى بدر لميعاد أبي سفيان : القوم قد أتوكم في دياركم ، فقتلوا الأكثرين منكم ، فان ذهبتم إليهم لم يبق منكم أحد .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (إن الناس قد جمعوا لكم) المراد بالناس هو أبو سفيان وأصحابه ورؤساء عسكره ، وقوله (قد جمعوا لكم) أي جمعوا لكم الجوع ، فحذف المفعول لأن العرب تسمى الجيش جمعا ويجمعونه جموعا ، وقوله (فاخشوهم) أي فكونوا خائفين منهم ، ثم انه تعالى أخبر أن المسلمين لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا إليه ولم يقيموا له وزنا ، فقال تعالى (فزادهم إيمانا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الضمير في قوله (فزادهم) إلى ماذا يعود ؟ فيه قولان : الأول : عائد إلى الذين ذكروا هذه التخويفات . والثاني : أنه عائد إلى نفس قولهم ، والتقدير : فزادهم ذلك القول إيمانا ، وإنما حسنت هذه الاضافة لأن هذه الزيادة في الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت إضافتها إلى هذا القول وإلى هذا القائل ، ونظيره قوله تعالى (فلم يزدتهم دعائي إلا فرارا) وقوله تعالى (فلما جاءهم نذير مازادهم إلا نفورا)

(المسألة الثانية) المراد بالزيادة في الايمان أنهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا إليه ، بل حدث في قلوبهم عزم متأكد على محاربة الكفار ، وعلى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يأمر به وينهى عنه ثقل ذلك أو خف ، لأنه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة ، وكانوا محتاجين إلى المداواة ، وحدث في قلوبهم وثوق بأن الله ينصرهم على أعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة ، فهذا هو المراد من قوله تعالى (فزادهم إيمانا)

(المسألة الثالثة) الذين يقولون ان الايمان عبارة لاعن التصديق بل عن الطاعات ، وإنه يقبل الزيادة والنقصان ، احتجوا بهذه الآية ، فانه تعالى نص على وقوع الزيادة ، والذين لا يقولون بهذا القول قالوا : الزيادة إنما وقعت في مراتب الايمان وفي شعائره ، فصح القول بوقوع الزيادة في الايمان مجازا .

(المسألة الرابعة) هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على أن الكل بقضاء الله وقدره ، وذلك لأن المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم أحد ، والعادة جارية بأنه إذا انهزم أحد الخصمين عن

الآخر فانه يحصل في قلب الغالب قوة وشدة استيلاء ، وفي قلب المغلوب انكسار وضعف ، ثم انه سبحانه قلب القضية ههنا ، فأودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب ، وأودع قلوب المغلوبين القوة والحمة والصلابة ، وذلك يدل على أن الدواعي والصوارف من الله تعالى ، وإنها متى حدثت في القلوب وقعت الأفعال على وفقها .

ثم قال تعالى ﴿وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ والمراد أنهم كلما ازدادوا إيماناً في قلوبهم أظهروا ما يطابقه فقالوا: حسبنا الله ونعم الوكيل . قال ابن الانباري (حسبنا الله) أى كافينا الله ، ومثله قول امرئ القيس :

وحسبك من غنى شبع ورى

أى يكفيك الشبع والرى ، وأما (الوكيل) ففيه أقوال : أحدها : أنه الكفيل . قال الشاعر :

ذكرت أبا أروى فبت كأتى برد الأمور الماضية وكيل

أراد كأتى برد الأمور كفيل . الثاني : قال الفراء : الوكيل : الكافي ، والذي يدل على صحة هذا القول أن «نعم» سبيلها أن يكون الذي بعدها موافقاً للذي قبلها ، تقول : رازقنا الله ونعم الرازق ، وخالقنا الله ونعم الخالق ، وهذا أحسن من قول من يقول : خالقنا الله ونعم الرازق ، فكذا ههنا تقدير الآية: يكفينا الله ونعم الكافي . الثالث : الوكيل ، فعيل بمعنى مفعول ، وهو الموكل اليه ، والكافي والكفيل يجوز أن يسمى وكيلاً ، لأن الكافي يكون الأمر موكولاً إليه ، وكذا الكفيل يكون الأمر موكولاً إليه .

ثم قال تعالى ﴿فانقلبوا بنعمة من الله وفضل﴾ وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج والمعنى: وخرجوا فانقلبوا ، فحذف الخروج لأن الانقلاب يدل عليه ، كقوله (أن اضرب بعصاك البحر فانقلب) أى فاضرب فانقلب ، وقوله (بنعمة من الله وفضل) قال مجاهد والسدى : النعمة ههنا العافية ، والفضل التجارة ، وقيل : النعمة منافع الدنيا ، والفضل ثواب الآخرة ، وقوله (لم يمسههم سوء) لم يصيبهم قتل ولا جراح في قول الجميع (واتبعوا رضوان الله) في طاعة رسوله (والله ذو فضل عظيم) قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا ، وفي ذلك إلقاء الحسرة في قلوب المتخلفين عنهم وإظهار لخطأ رأيهم حيث حرموا أنفسهم مما فاز به هؤلاء ، وروى أنهم قالوا : هل يكون هذا غزواً ، فأعطاهم الله ثواب الغزو ورضى عنهم .

واعلم أن أهل المغازي اختلفوا ، فذهب الواقدي إلى تخصيص الآية الأولى بواقعة حمراء الأسد ، والآية الثانية ببدر الصغرى ، ومنهم من يجعل الآيتين في وقعة بدر الصغرى ، والأول أولى لأن قوله تعالى (من بعد ما أصابهم القرع) كأنه يدل على قرب عهد بالقرع ، فالمدح فيه أكثر من المدح

إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنتُمْ

مُؤْمِنِينَ «١٧٥»

على الخروج على العدو من وقت إصابة القرع لمسه ، والقول الآخر أيضا محتمل .
والقرع على هذا القول يجب أن يفسر بالهزيمة ، فكأنه قيل : إن الذين انهزموا ثم أحسنوا الأعمال
بالتوبة واتقوا الله في سائر أمورهم ، ثم استجابوا لله وللرسول عازمين على الثواب موطنين أنفسهم
على لقاء العدو ، بحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا ، وتوكلوا على الله ورضوا به
كافياً ومعيناً فلم أجر عظيم لا يحجبهم عنه ما كان منهم من الهزيمة إذ كانوا قد تابوا عنها والله أعلم
قوله تعالى ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين﴾
اعلم أن قوله (الشيطان) خبر (ذلكم) بمعنى : إنما ذلكم المبطط هو الشيطان و(يخوف أولياءه)
جملة مستأنفة بيان لتثيظه ، أو (الشيطان) صفة لاسم الإشارة و (يخوف) الخبر، والمراد بالشيطان
الركب ، وقيل : نعيم بن مسعود ، وسمى شيطاناً لعتوه وتمرده في الكفر ، كقوله (شياطين الانس
والجن) وقيل هو الشيطان يخوف بالوسوسة .

أما قوله تعالى ﴿يخوف أولياءه﴾ ففيه سؤال : وهو أن الذين سماهم الله بالشيطان إنما
خوفوا المؤمنين ، فمأعنى قوله (الشيطان يخوف أولياءه) والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول
تقدير الكلام : ذلكم الشيطان يخوفكم بأوليائه ، فحذف المفعول الثاني وحذف الجار ، ومثال حذف
المفعول الثاني قوله تعالى (فاذا خفت عليه فألقيه في اليم) أي فاذا خفت عليه فرعون ، ومثال حذف
الجار قوله تعالى (لينذر بأساً شديداً) معناه : لينذركم بئس وقوله (لينذر يوم التلاق) أي لينذركم
يوم التلاق ، وهذا قول الفراء ، والزجاج ، وأبي علي . قالوا : ويدل عليه قراءة أبي بن كعب ،
(يخوفكم بأوليائه).

﴿القول الثاني﴾ أن هذا على قول القائل : خوفت زيدا عمرا ، وتقدير الآية : يخوفكم أولياءه ،
فحذف المفعول الأول ، كما تقول : أعطيت الأموال ، أي أعطيت القوم الأموال ، قال ابن الأنباري
وهذا أولى من ادعاء جار لادليل عليه وقوله (لينذر بأساً) أي لينذركم بأساً وقوله (لينذر يوم التلاق)
أي لينذركم يوم التلاق والتخويف يتعدى إلى مفعولين من غير حرف جر تقول : خاف زيد القتال ،
وخوفته القتال وهذا الوجه يدل عليه قراءة ابن مسعود (يخوفكم أولياءه)

وَلَا يَحْزَنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا يُرِيدُ

اللَّهُ الْأَجَلُ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١٧٦»

(القول الثالث) أن معنى الآية: يخوف أولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين، والمعنى الشيطان يخوف أولياءه الذين يطيعونه ويؤثرون أمره، فأما أولياء الله، فانهم لا يخافونه إذا خوفهم ولا ينقادون لأمره ومراده منهم، وهذا قول الحسن والسدي، فالقول الأول فيه محذوفان، والثاني فيه محذوف واحد، والثالث لا حذف فيه. وأما الأولياء فهم المشركون والكفار، وقوله (فلا تخافوهم) الكناية في القولين الأولين عائدة إلى الأولياء، وفي القول الثالث عائدة إلى (الناس) في قوله (ان الناس قد جمعوا لكم) (فلا تخافوهم) فقعدوا عن القتال وتجنبوا (وخافون) فجاهدوا مع رسولي وسارعوا إلى ما يأمركم به (ان كنتم مؤمنين) يعني أن الإيمان يقتضى أن تؤثروا خوف الله على خوف الناس

قوله تعالى (ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئا يريد الله ألا يجعل لهم حظا في الآخرة ولهم عذاب عظيم) فيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ نافع (يحزنك) بضم الياء وكسر الزاي، وكذلك في جميع ما في القرآن إلا قوله (لا يحزنهم الفزع الأكبر) في سورة الأنبياء، فإنه فتح الياء وضم الزاي، والباقون كلهم بفتح الياء وضم الزاي. قال الأزهري: اللغة الجيدة: حزنه يحزنه على ما قرأ به أكثر القراء، وحجة نافع أنهما لغتان يقال: حزن يحزن كنصر ينصر، وأحزن يحزن كأكرم يكرم لغتان

(المسألة الثانية) اختلفوا في سبب نزول الآية على وجوه: الأول: أنها نزلت في كفار قريش، والله تعالى جعل رسوله آمنا من شرهم، والمعنى: لا يحزنك من يسارع في الكفر بأن يقصد جمع العساكر لمحاربتك، فانهم بهذا الصنيع إنما يضرون أنفسهم ولا يضرون الله، ولا بد من حمل ذلك على أنهم لن يضروا النبي وأصحابه من المؤمنين شيئا، وإذا حمل على ذلك فلا بد من حمله على ضرر مخصوص، لأن من المشهور أنهم بعد ذلك ألحقوا أنواعا من الضرر بالنبي عليه الصلاة والسلام، والأولى أن يكون ذلك محمولا على أن مقصودهم من جمع العساكر إبطال هذا الدين وإزالة هذه الشريعة، وهذا المتصود لا يحصل لهم، بل يضمحل أمرهم وتزول شوكتهم، ويعظم أمرك ويعلو شأنك. الثاني: أنها نزلت في المنافقين، ومسارعتهم هي أنهم كانوا يخوفون المؤمنين

بسبب وقعة أحد ويؤيسونهم من النصر والظفر ، أو بسبب أنهم كانوا يقولون ان محمداً طالب ملك ، فتارة يكون الأمر له ، وتارة عليه ، ولو كان رسولا من عند الله ماغلب ، وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام ، فكان الرسول يحزن بسببه . قال بعضهم : ان قوما من الكفار أسلموا ثم ارتدوا خوفاً من قريش فوقع الغم في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك السبب ، فانه عليه السلام ظن أنهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة . فبين الله أن ردتهم لا تؤثر في حقوق ضرربك قال القاضي : ويمكن أن يقوى هذا الوجه بأمور : الأول : أن المستمر على الكفر لا يوصف بانه يسارع في الكفر ، وإنما يوصف بذلك من يكفر بعد الايمان . الثاني : أن إرادته تعالى أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة لا يليق إلا بمن قد آمن ، فاستوجب ذلك ، ثم أحبط . الثالث : أن الحزن إنما يكون على فوات أمر مقصود ، فلما قدر النبي صلى الله عليه وسلم الانتفاع بايمانهم ، ثم كفروا حزن صلى الله عليه وسلم عند ذلك لفوات التكثير بهم ، فأمنه الله من ذلك وعرفه أن وجود إيمانهم كعدمه في أن أحواله لا تتغير

(القول الرابع) أن المراد رؤساء اليهود: كعب بن الأشرف وأصحابه الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم لمتاع الدنيا . قال القفال رحمه الله : ولا يبعد حمل الآية على جميع أصناف الكفار بدليل قوله تعالى (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر) إلى قوله (ومن الذين هادوا) فدللت هذه الآية على أن حزنه كان حاصلًا من كل هؤلاء الكفار .

(المسألة الثالثة) في الآية سؤال : وهو أن الحزن على كفر الكافر وممصية العاصي طاعة ، فكيف نهى الله عن الطاعة ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه حتى كاد يؤدي ذلك إلى حقوق الضرر به ، فنهى الله تعالى عن الاسراف فيه . ألا ترى إلى قوله تعالى (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) الثاني : أن المعنى لا يحزنوك بخوف أن يضررك ويغيبوا عليك ، ألا ترى إلى قوله (إنهم لن يضرروا الله شيئاً) يعني أنهم لا يضررون بمسارعتهم في الكفر غير أنفسهم ، ولا يعودون بال ذلك على غيرهم ألبتة .

ثم قال (إنهم لن يضرروا الله شيئاً) والمعنى أنهم لن يضرروا النبي وأصحابه شيئاً ، وقال عطاء : يريد: لن يضرروا أولياء الله شيئاً

ثم قال تعالى (يريد الله ألا يجعل لهم حظاً في الآخرة) وفيه مسائل : (المسألة الأولى) أنه رد على المعتزلة ، وتنصيص على أن الخير والشر بارادة الله تعالى ، قال القاضي : المراد أنه يريد الاخبار بذلك والحكم به

إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ

عَظِيمٌ «١٧٧»

واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين : الأول : أنه عدول عن الظاهر ، والثاني : بتقدير أن يكون الأمر كما قال ، لكن الاتيان بضد ما أخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الاشكال .

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة : الارادة لا تتعلق بالعدم ، وقال أصحابنا ذلك جائز ، والآية دالة على قول أصحابنا لأنه قال (يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة) فبين أن إرادته متعلقة بهذا العدم . قالت المعتزلة : المعنى أنه تعالى ما أراد ذلك كما قال (ولا يريد بكم العسر) قلنا : هذا عدول عن الظاهر

(المسألة الثالثة) الآية تدل على أن النكرة في موضع النفي تعم ، إذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الآية ثم قال (ولهم عذاب عظيم) وهذا كلام مبتدأ والمعنى أنه كما لاحظ لهم البتة من منافع الآخرة فلم الحظ العظيم من مضار الآخرة

قوله تعالى (إن الذين اشتروا الكفر بالآيمان لن يضرُوا الله شيئاً ولهم عذاب عظيم)
اعلم أنا لو حملنا الآية الأولى على المنافقين واليهود ، وحملنا هذه الآية على المرتدين لا يبعد أيضاً حمل الآية الأولى على المرتدين ، وحمل هذه الآية على اليهود ، ومعنى اشتراء الكفر بالآيمان منهم ، أنهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون به على أعدائهم ، فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه ، فكأنهم أعطوا الآيمان وأخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من إعطاء شيء وأخذ غيره بدلا عنه ، ولا يبعد أيضاً حمل هذه الآية على المنافقين ، وذلك لأنهم متى كانوا مع المؤمنين أظهروا الآيمان ، فاذا خلوا إلى شياطينهم كفروا وتركوا الآيمان ، فكان ذلك كأنهم اشتروا الكفر بالآيمان

واعلم أنه تعالى . قال في الآية الأولى (إن الذين يسارعون في الكفر لن يضرُوا الله شيئاً) وقال في هذه الآية (إن الذين اشتروا الكفر بالآيمان لن يضرُوا الله شيئاً) والفائدة في هذا التكرار أمور : أحدها : أن الذين اشتروا الكفر بالآيمان لاشك أنهم كانوا كافرين أولاً ، ثم آمنوا ثم كفروا بعد ذلك ، وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات ، ومثل هذا الانسان لاخوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر بالغير . وثانيها : أن أمر الدين أهم

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ

لِيَزِدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ «١٧٨»

الأدور وأعظمها ، ومثل هذا مما لا يقدم الانسان فيه على الفعل أو على الترك إلا بعد إمعان النظر وكثرة الفكر ، وهؤلاء يقدمون على الفعل أو على الترك في مثل هذا المهم العظيم بأهون الأسباب وأضعف الموجبات ، وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حماقتهم ، فأمثال هؤلاء لا يلتفت العاقل اليهم ، وثالثها : ان أكثرهم إنما ينازعونك في الدين ، لا بناء على الشبهات ، بل بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا ، ومن كان عقله هذا القدر ، وهو أنه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة في الآخرة كان في غاية حماقة ، ومثله لا يقدر في إلحاق الضرر بالغير ، فهذا هو الفائدة في إعادة هذه الآية والله أعلم بمراده

قوله تعالى ﴿ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيرا لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما﴾

ولهم عذاب مهين﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الذين ذهبوا إلى المدينة لتثيبت أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنهم إنما ثبطوهم لأنهم خوفوهم بأن يقتلوا كما قتل المسلمون يوم أحد ، والله تعالى بين أن أقوال هؤلاء الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت إليها ، وإنما الواجب على المؤمن أن يعتمد على فضل الله ، ثم بين في هذه الآية أن بقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل أولئك الذين قتلوا بأحد ، لأن هذا البقاء صار وسيلة إلى الخزي في الدنيا والعقاب الدائم في القيامة ، وقتل أولئك الذين قتلوا يوم أحد صار وسيلة إلى الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة ، فترغب أولئك المثبتين في مثل هذه الحياة وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله إلا جاهل . فهذا بيان وجه النظم ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ولا تحسبن الذين كفروا . ولا تحسبن الذين يبخلون . لا تحسبن الذين يفرحون . فلا تحسبنهم) في الأربعة بالتاء وضم الباء في قوله (تحسبنهم) وقرأ نافع وابن عامر بالياء إلا قوله (فلا تحسبنهم) فانه بالتاء ، وقرأ حمزة كلها بالتاء ، واختلاف القراء في فتح السين وكسرها قدمناه في سورة البقرة ، أما الذين قرأوا بالياء المنقطة من تحت : فقوله (يحسبن) فعل ، وقوله (الذين كفروا) فاعل يقتضى مفعولين أو مفعولا يسد مسد مفعولين نحو حسبت ، وقوله : حسبت أن زيدا منطلق ، وحسبت أن يقوم عمرو ، فقوله في الآية (أنما نملي

لهم خير لأنفسهم) يسد مسد المفعولين ، ونظيره قوله تعالى (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون) وأما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فأحسن ما قيل فيه ما ذكره الزجاج ، وهو أن (الذين كفروا) نصب بأنه المفعول الاول ، و (إنما نملي لهم) بدل عنه ، و (خير لأنفسهم) هو المفعول الثاني والتقدير : ولا تحسبن يا محمد إملاء الذين كفروا خيرا لهم . ومثلهما جعل «أن» مع الفعل بدلا من المفعول قوله تعالى (وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم) فقوله (أنها لكم) بدل من إحدى الطائفتين .

﴿المسألة الثانية﴾ «ما» في قوله (إنما) يحتمل وجهين : أحدهما : أن يكون بمعنى الذي فيكون التقدير : لا تحسبن الذين كفروا أن الذي نمليه خير لأنفسهم ، وحذف الهاء من «نملي» لأنه يجوز حذف الهاء من صلة الذي كقولك : الذي رأيت زيد ، والآخر : أن يقال : «ما» مع ما بعدها في تقدير المصدر ، والتقدير : لا تحسبن الذين كفروا أن إملائي لهم خير .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف «ما» مصدرية وإذا كان كذلك فكان حقا في قياس علم الخط أن تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة ، واتباع خط المصاحف لذلك المصحف واجب ، وأما في قوله (إنما نملي لهم) فهنا يجب أن تكون متصلة لأنها كافة بخلاف الأولى .

﴿المسألة الرابعة﴾ معنى «نملي» نطيل وتؤخر ، والإملاء الإمهال والتأخير ، قال الواحدي رحمه الله : واشتقاقه من الملوقة وهي المدة من الزمان ، يقال ملوت من الدهر ملوطة وملوطة وملوطة وملوطة وملوطة بمعنى واحد ، قال الأصمعي : يقال أملي عليه الزمان أي طال ، وأملي له أي طول له وأممله ، قال أبو عبيدة : ومنه الملا للأرض الواسعة الطويلة والملاوان الليل والنهار .

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة القضاء والقدر من وحوه : الأول : أن هذا الإملاء عبارة عن اطالة المدة ، وهي لاشك أنها من فعل الله تعالى ، والآية نص في بيان أن هذا الإملاء ليس بخير ، وهذا يدل على أنه سبحانه فاعل الخير والشر . الثاني : أنه تعالى نص على أن المقصود من هذا الإملاء هو أن يزدادوا الإثم والبغى والعدوان ، وذلك يدل على أن الكفر والمعاصي بارادة الله ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (ولهم عذاب مهين) أي إنما نملي لهم ليردادوا إثمهم وليكون لهم عذاب مهين . الثالث : أنه تعالى أخبر عنهم أنهم لا خير لهم في هذا الإملاء ، أنهم لا يحصلون إلا على ازدياد البغى والطغيان ، والأتیان بخلاف مخبر الله تعالى مع بقاء ذلك الخير جمع بين النقيضين وهو محال ، وإذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الإملاء على الخير والطاعة مع أنهم مكلفون بذلك لزم في نفسه بطلان مذهب القوم . قالت المعتزلة :

﴿أما الوجه الأول﴾ فليس المراد من هذه الآية أن هذا الاملاء ليس بخير، إنما المراد أن هذا الاملاء ليس خيراً لهم من أن يموتوا كما مات الشهداء يوم أحد، لأن كل هذه الآيات في شأن أحد وفي تشييط المنافقين المؤمنين عن الجهاد على ما تقدم شرحه في الآيات المتقدمة، فبين تعالى أن إبقاء الكافرين في الدنيا وإملاءه لهم ليس بخير لهم من أن يموتوا كموت الشهداء، ولا يلزم من نفي كون هذا الاملاء أكثر خيرية من ذلك القتل، أن لا يكون هذا الاملاء في نفسه خيراً.

﴿وأما الوجه الثاني﴾ فقد قالوا: ليس المراد من الآية أن الغرض من الاملاء إقدامهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وقوله (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله) بل الآية تحتمل وجوهاً من التأويل: أحدها: أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً) وقوله (ولقد ذرأنا لجهنم) وقوله (وجعلوا لله أندادا ليضلوا عن سبيله) وهم ما فعلوا ذلك لطلب الاضلال، بل لطلب الاهتداء، ويقال: ما كانت موعظتي لك إلا لزيادة في تماديك في الفسق إذا كانت عاقبة الموعظة ذلك، وثانيها: أن يكون الكلام على التقديم والتأخير، والتقدير: ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم ليزدادوا إنما إنما نملى لهم خير لأنفسهم وثالثها: أنه تعالى لما أمهلهم مع علمه بأنهم لا يزدادون عندها إلا تمادياً في الغي والطغيان، أشبه هذا حال من فعل الاملاء لهذا الغرض والمثابرة أحد أسباب حسن المجاز. ورابعها: وهو السؤال الذي ذكرته للقوم وهو أن اللام في قوله (ليزدادوا إنما) غير محمول على الغرض باجماع الأمة، أما على قول أهل السنة فلأنهم يحيلون تعليل أفعال الله بالأغراض، وأما على قولنا فلأننا لا نقول بأن فعل الله معلل بغرض التعب والايلام، بل عندنا أنه تعالى لم يفعل فعلاً إلا لغرض الاحسان، وإذا كان كذلك فقد حصل الاجماع على أن هذه اللام غير محمولة على التعليل والغرض، وعند هذا يسقط ما ذكرتم من الاستدلال، ثم بعد هذا: قول القائل: ما المراد من هذه اللام غير ملتفت إليه، لأن المستدل إنما بنى استدلاله على أن هذه اللام للتعليل، فاذا بطل ذلك سقط استدلاله.

﴿وأما الوجه الثالث﴾ وهو الاخبار والعلم فهو معارض بأن هذا لو منع العبد من الفعل لمنع الله منه، ويلزم أن يكون الله موجباً لا مختاراً، وهو بالاجماع باطل.

والجواب عن الاول: أن قوله (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير) معناه نفي الخيرية في نفس الأمر، وليس معناه أنه ليس خيراً من شيء آخر، لأن بناء المبالغة لا يجوز ذكره إلا عند ذكر الراجح والمرجوح، فلما لم يذكر الله ههنا إلا أحد الأمرين عرفنا أنه لنفي الخيرية

لأننى كونه خيراً من شيء آخر .

﴿ وأما السؤال الثانى ﴾ وهو تمسكهم بقوله (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وبقوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع)

جوابه : أن الآية التى تمسكنا بها خاص ، والآية التى ذكرتموها عام ، والخاص مقدم على العام ﴿ وأما السؤال الثالث ﴾ وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر ، وأيضاً فإن البرهان العقلى يبطله؛ لأنه تعالى لما علم أنهم لا بد وأن يصيروا موصوفين بازدياد الغنى والطغيان ، كان ذلك واجب الحصول لأن حصول معلوم الله واجب ، وعدم حصوله محال ، وإرادة المحال محال ، فيمتنع أن يريد منهم الايمان ، ويجب أن يريد منهم ازدياد الغنى والطغيان ، وحينئذ ثبت أن المقصود هو التعليل وأنه لا يجوز المصير إلى لام العاقبة .

﴿ وأما السؤال الرابع ﴾ وهو التقديم والتأخير .

فالجواب عنه من ثلاثة أوجه : أحدها : أن التقديم والتأخير ترك للظاهر . وثانيها : قال الواحدى رحمه الله : هذا إنما يحسن لو جازت قراءة (إنما نملى لهم خير لأنفسهم) بكسر «إنما» وقراءة (إنما نملى لهم ليزدادوا إنمًا) بالفتح . ولم توجد هذه القراءة البتة . وثالثها : أنا بينا بالبرهان القاطع العقلى أنه يجب أن يكون مراد الله من هذا الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان ، فالقول بالتقديم والتأخير ترك للظاهر والتزام لما هو على خلاف البرهان القاطع .

﴿ وأما السؤال الخامس ﴾ وهو قوله: هذه اللام لا يمكن حملها على التعليل .

جوابه أن عندنا يمتنع تعليل أفعال الله لغرض يصدر من العباد، فاما أن يفعل تعالى فعلاً ليحصل منه شيء آخر فهذا غير ممتنع ، وأيضاً قوله (إنما نملى لهم ليزدادوا إنمًا) تنصيص على أنه ليس المقصود من هذا الاملاء إيصال الخير لهم والاحسان اليهم ، والقوم لا يقولون بذلك، فتصير الآية حجة عليهم من هذا الوجه ،

﴿ وأما السؤال السادس ﴾ وهو المعارضة بفعل الله تعالى .

فالجواب : أن تأثير قدرة الله فى إيجاد المحدثات متقدم على تعلق علمه بعدمه ، فلم يمكن أن يكون العلم مانعاً عن القدرة . أما فى حق العبد فتأثير قدرته فى إيجاد الفعل متأخر عن تعلق علم الله بعدمه ، فصلح أن يكون هذا العلم مانعاً للعبد عن الفعل ، فهذا تمام المناظرة فى هذه الآية .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اتفق أصحابنا أنه ليس لله تعالى فى حق الكافر شيء من النعم الدينية ، وهل

له فى حقه شيء من النعم الدنيوية ، اختلف فيه قول أصحابنا ، فالذين قالوا ليس له فى حقه شيء من

مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطَّلِعَ عَلَيْكَ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمَّنُوا

بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ «١٧٩»

النعم الدنيوية تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا هذه الآية دالة على أن اطالة العمر وإيصاله الى مراداته في الدنيا ليس شيء منها نعمة ، لأنه تعالى نص على أن شيئاً من ذلك ليس بخير ، والعقل أيضاً يقرره وذلك لأن من أطعم إنساناً خبيصاً مسموماً فإنه لا يعد ذلك الاطعام إنعاماً ، فاذا كان المقصود من إعطاء نعم الدنيا عقاب الآخرة لم يكن شيء منها نعمة حقيقة، وأما الآيات الواردة في تكثير النعم في حق الكفار فهي محمولة على ما يكون نعماً في الظاهر ، وانه لا طريق إلى التوفيق بين هذه الآية وبين تلك الآيات الا أن نقول : تلك النعم نعم في الظاهر ولكنها نقم وآفات في الحقيقة والله أعلم قوله تعالى «ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فأمنوا بالله ورسوله وإن تؤمنوا وتتقوا فلکم أجر عظيم»

اعلم أن هذه الآية من بقية الكلام في قصة أحد، فأخبر تعالى ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ، ثم دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اياهم مع ما كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ، ثم دعائه اياهم مرة أخرى الى بدر الصغرى لموعده أبي سفيان ، فأخبر تعالى أن كل هذه الاحوال صار دليلاً على امتياز المؤمن من المنافق، لان المنافقين خافوا ورجعوا وشتموا بكثرة القتلى منكم ، ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين عن العود الى الجهاد ، فأخبر سبحانه وتعالى أنه لا يجوز في حكمته أن يذركم على ما أنتم عليه من اختلاط المنافقين بكم وإظهارهم أنهم منكم ومن أهل الايمان بل كان يجب في حكمته إلقاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز ، فهذا وجه النظم . وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (حتى يميز الخبيث) بالتشديد ، وكذلك في الافعال والباقون (يميز) بالتخفيف وفتح الياء الأولى وكسر الميم وسكون الياء الأخيرة، قال الواحدي رحمه الله : وهما لغتان يقال مزت الشيء بعضه من بعض فأنأميزه ميزاً أو أميزه تمييزاً ، ومنه الحديث «من ماز أذى عن طريق فهو له صدقة» وحجة من قرأ بالتخفيف وفتح الياء أن الميز يفيد فائدة التمييز وهو أخف

في اللفظ فكان أولى ، وحكى أبو زيد عن أبي عمرو أنه كان يقول: التشديد للكثرة ، فاما واحد من واحد فيميز بالتخفيف ، والله تعالى قال (حتى يميز الخبيث من الطيب) فذكر شيئين ، وهذا كما قال بعضهم في الفرق والتفريق ، وأيضا قال تعالى (وامتازوا اليوم) وهو مطاوع الميز ، وحجة من قرأ بالتشديد : أن التشديد للتكثير والمبالغة ، وفي المؤمنين والمنافقين كثرة ، فلفظ التمييز هنا أولى ، ولفظ الطيب والخبيث وان كان مفردا إلا أنه للجنس ، فالمراد بهما جميع المؤمنين والمنافقين لا اثنان منهما

(المسألة الثانية) قد ذكرنا أن معنى الآية: ما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما أنتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق وأشباهه حتى يميز الخبيث من الطيب ، أي المنافق من المؤمن . واختلفوا بأي شيء يميز بينهم وذكروا وجوها : أحدها : بالقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة ، فمن كان مؤمنا ثبت على إيمانه وعلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن كان منافقا ظهر نفاقه وكفره . وثانيها : أن الله وعد بنصرة المؤمنين وإذلال الكافرين ، فلما قوى الإسلام عظمت دوائته وذل الكفر وأهله ، وعند ذلك حصل هذا الامتياز . وثالثها : القرآن الدالة على ذلك ، مثل ان المسلمين كانوا يفرحون بنصرة الاسلام وقوته ، والمنافقين كانوا يغمون بسبب ذلك .

(المسألة الثالثة) هنا سؤال ، وهو أن هذا التمييز إن ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين ، وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين ، وان لم يظهر لم يحصل موعد الله . وجوابه : أنه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني ، لا الامتياز القطعي .

ثم قال تعالى ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب﴾ معناه أنه سبحانه حكم بأن يظهر هذا التمييز ، ثم بين بهذه الآية أنه لا يجوز أن يحصل ذلك التمييز بأن يطلعكم الله على غيبه فيقول إن فلانا منافق وفلانا مؤمن ، وفلانا من أهل الجنة وفلانا من أهل النار ، فإن سنة الله جارية بأنه لا يطلع عوام الناس على غيبه ، بل لاسبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز إلا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والآفات ، حتى يتميز عندها الموافق من المنافق ، فأما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهو من خواص الأنبياء ، فلماذا قال (ولكن الله يجتبي من رسوله من يشاء) أي ولكن الله يصطفى من رسوله من يشاء فخصهم باعلامهم أن هذا مؤمن وهذا منافق . ويحتمل ولكن الله يجتبي من رسوله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على أيديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان ، ويحتمل أيضا أن يكون المعنى : وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول ، بل الله يخص من يشاء من عباده بالرسالة ، ثم يكلف الباقي طاعة هؤلاء الرسل ثم قال (فآمنوا بالله ورسوله) والمقصود أن المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَدْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ

شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٨٠﴾

الحوادث المكرهه في قصة أحد، فين الله تعالى انه كان فيهاد صالح، منها تمييز الخبيث من الطيب، فلما أجاز عن هذه الشبهة التي ذكرتموها قال (فآمنوا بالله ورسوله) يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكرتموها في الطعن في نبوته فقد أجنبنا عنها، فلم يبق إلا أن تؤمنوا بالله ورسوله، وإِنما قال (ورسوله) ولم يقل: ورسوله لدقيقة، وهي أن الطريق الذي به يتوصل إلى الإقرار بنبوة أحد من الأنبياء عليهم السلام ليس إلا المعجز وهو حاصل في حق محمد صلى الله عليه وسلم، فوجب الإقرار بنبوة كل واحد من الأنبياء، فلهذه الدقيقة قال (ورسوله) والمقصود التنبيه على أن طريق إثبات نبوة جميع الأنبياء واحد، فمن أقرب بنبوة واحد منهم لزمه الإقرار بنبوة الكل، ولما أمرهم بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال (وان تؤمنوا وتتقوا فلکم أجر عظیم) وهو ظاهر

قوله تعالى ﴿ولا يحسبن الذين يدخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم

سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة والله ميراث السموات والارض والله بما تعملون خبير﴾ اعلم أنه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الآيات المتقدمة شرع هنا في التحريض على بذل المال في الجهاد، وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله، وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (ولا تحسبن) بالتاء والباقون بالياء، أما قراءة حمزة بالتاء المنقطة

من فوق فقال الزجاج: معناه ولا تحسبن بخل الذين يدخلون خيرا لهم، فحذف المضاف لدلالة يدخلون عليه، وأما من قرأ بالياء المنقطة من تحت ففيه وجهان: الأول: أن يكون فاعل (يحسبن) ضمير رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو ضمير أحد، والتقدير: ولا يحسبن رسول الله أو لا يحسبن أحد بخل الذين يدخلون خيرا لهم. الثاني: أن يكون فاعل (يحسبن) هم الذين يدخلون، وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفا، وتقديره: ولا يحسبن الذين يدخلون بخلهم هو خيرا لهم، وإنما جاز حذفه لدلالة يدخلون عليه، كقوله: من كذب كان شرا له، أي الكذب، ومثله:

إذا نهى السفية جرى إليه

أى السفه وأنشد الفراء

هم الملوك وأبناء الملوك هم والآخذون به والسادة الأول

فقوله به يريد بالملك ولكنه اكتفى عنه بذكر الملوك .

﴿المسألة الثانية﴾ هو فى قوله (هو خيرا لهم) تسميه البصريون فضلا ، والكوفيون عماداً ، وذلك لأنه لما ذكر «يخلون» فهو بمنزلة ما إذا ذكر البخل ، فكأنه قيل : ولا يحسبن الذين يدخلون البخل خيرا لهم ، وتحقيق القول فيه أن للبسدا حقيقة ، وللخبر حقيقة ، وكون حقيقة المبتدأ موصوفاً بحقيقة الخبر أمر زائد على حقيقة المبتدأ وحقيقة الخبر ، فإذا كانت هذه الموصوفية أمراً زائداً على الذاتين فلا بد من صيغة ثالثة دالة على هذه الموصوفية وهى كلمة «هو»

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الآية دالة على ذم البخل بشئ من الخيرات والمنافع ، وذلك الخير يحتمل أن يكون مالا ، وأن يكون علماً .

﴿فالقول الأول﴾ ان هذا الوعيد ورد على البخل بالمال ، والمعنى : لا يتوهمن هؤلاء البخلاء أن بخلمهم هو خير لهم ، بل هو شر لهم ، وذلك لأنه يبقى عقاب بخلمهم عليهم ، وهو المراد من قوله (سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) مع أنه لا تبقى تلك الأموال عليهم وهذا هو المراد بقوله (ولله ميراث السموات والأرض)

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد من هذا البخل : البخل بالعلم ، وذلك لأن اليهود كانوا يكتمون نعت محمد صلى الله عليه وسلم وصفته ، فكان ذلك الكتمان بخلاً ، يقال فلان يبخل بعلمه ، ولا شك أن العلم فضل من الله تعالى قال الله تعالى (وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً) ثم إنه تعالى علم اليهود والنصارى مافى التوراة والإنجيل ، فإذا كتموا مافى هذين الكتابين من البشارة بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم كان ذلك بخلاً

واعلم أن القول الأول أولى ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى قال (سيطوقون ما بخلوا به) ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا الى تحمل المجاز فى تفسير هذه الآية ، ولو فسرناها بالمال لم نحتاج الى المجاز فكان هذا أولى . الثانى : أنالو حملنا هذه الآية على المال كان ذلك ترغيباً فى بذل المال فى الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الآية مع ما قبلها نظم حسن ، ولو حملناها على أن اليهود كتموا ما عرفوه من التوراة انقطع النظم . إلا على سبيل التكلف ، فكان الأول أولى

﴿المسألة الرابعة﴾ أكثر العلماء على أن البخل عبارة عن منع الواجب ، وان منع التطوع

لا يكون بخلا، واحتجوا عليه بوجوه: أحدها: ان الآية دالة على الوعيد الشديد في البخل، والوعيد لا يليق إلا الواجب. وثانيها: أنه تعالى ذم البخل وعابه، ومنع التطوع لا يجوز أن يذم فاعله وأن يعاب به. وثالثها: وهو أنه تعالى لا ينفك عن ترك التفضل لأنه لانهاية لمقدوراته في التفضل، وكل ما يدخل في الوجود فهو مبتناه، فيكون لا محالة تاركا للتفضل، فلو كان ترك التفضل بخلا لزم أن يكون الله تعالى موصوفا بالبخل لا محالة، تعالى الله عز وجل عنه علوا كبيرا. ورابعها: قال عليه الصلاة والسلام «وأي داء أدوأ من البخل» ومعلوم أن تارك التطوع لا يليق بهذا الوصف. وخامسها: أنه كان لو تارك التفضل بخيلا لوجب فيمن يملك المال كله العظيم أن لا يتخلص من البخل إلا باخراج الكل. وسادسها: أنه تعالى قال (ومما رزقناهم ينفقون) وكلمة «من» للتبويض، فكان المراد من هذه الآية: الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله، ثم إنه تعالى قال في صفتهم (أولئك على هدى من ربهم وأرئيتك هم المفلحون) فوصفهم بالهدى والفلاح، ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما لما صح ذلك. فثبت بهذه الآية أن البخل عبارة عن ترك الواجب، إلا أن الانفاق الواجب أقسام كثيرة، منها انفاقه على نفسه وعلى أقاربه الذين يلزمه مؤنتهم، ومنها ما يتصل بأبواب الزكاة، ومنها ما إذا احتاج المسلمون إلى دفع عدو يقصد قتلهم وما لهم، فهنا يجب عليهم انفاق الأموال على من يدفعه عنهم، لأن ذلك يجري مجرى دفع الضرر عن النفس، ومنها إذا صار أحد من المسلمين مضطرا فانه يجب عليه أن يدفع إليه مقدار ما يستبقى به رمقه، فكل هذه الانفاقات من الواجبات وتركه من باب البخل والله أعلم

ثم قال تعالى «سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة» وفيه مسائل

(المسألة الأولى) في تفسير هذا الوعيد وجوه: الأول: أن يحمل هذا على ظاهره وهو أنه تعالى يطوقهم بطوق يكون سببا لعذابهم. قيل انه تعالى يصير تلك الأموال في أعناقهم حيات تكون لهم كالاطواق تلتوى في أعناقهم، ويجوز أيضا أن تلتوى تلك الحيات في سائر أبدانهم، فأما ما يصير من ذلك في أعناقهم فعلى جهة أنهم كانوا التزموا أداء الزكاة ثم امتنعوا عنها، وأما ما يلتوى منها في سائر أبدانهم فعلى جهة أنهم كانوا يضمون تلك الأموال إلى أنفسهم، فعوضوا منها بأن جعلت حيات التوت عليهم كأنهم قد التزموها وضموها إلى أنفسهم. ويمكن أن يكون الطوق طوقا من نار يجعل في أعناقهم، ونظيره قوله تعالى (يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم) وعن ابن عباس رضي الله عنهما: تجعل تلك الزكاة الممنوعة في عنقهم كهيئة الطرق شجاعا ذا زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول: أنا الزكاة التي بخلت في الدنيا بي

﴿القول الثاني﴾ في تفسير قوله (سيطوقون) قال مجاهد : سيكلفون أن يأتوا بما بخلوا به يوم القيامة ونظيره ماروي عن ابن عباس أنه كان يقرأ (وعلى الذين يطوقونه فدية) قال المفسرون : يكلفونه ولا يطيقونه ، فكذا قوله (سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) أي يؤمرون بأداء ما منعوا حين لا يمكنهم الا تيان به ، فيكون ذلك توييخا على معنى : هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنا .

﴿والقول الثالث﴾ أن قوله (سيطوقون ما بخلوا به) أي سيلزمون إثمه في الآخرة ، وهذا على طريق التمثيل لاعلى أن ثم أطواقا ، يقال منه : فلان كالطوق في رقبة فلان ، والعرب يعبرون عن تأكيد الزام الشيء بتصيره في العنق ، ومنه يقال : قلدتك هذا الأمر ، وجعلت هذا الأمر في عنقك قال تعالى (وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه)

﴿القول الرابع﴾ إذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى (سيطوقون) أن الله تعالى يجعل في رقابهم طوقا من نار ، قال عليه الصلاة والسلام «من سئل عن علم يعلمه فكتمه ألجمه الله بلجام من النار يوم القيامة» والمعنى أنهم عوقبوا في أفواههم وألسنتهم بهذا اللجام لأنهم لم ينطقوا بأفواههم وألسنتهم بما يدل على الحق .

واعلم أن تفسير هذا البخل بكتمان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم غير بعيد ، وذلك لأن اليهود والنصارى موصوفون بالبخل في القرآن مذمومون به . قال تعالى في صفتهم (أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون الناس نقيرا) وقال أيضاً فيهم (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) وأيضاً ذكر عقيب هذه الآية قوله (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) وذلك من أقوال اليهود ، ولا يبعد أيضاً أن تكون الآية عامة في البخل بالعلم ، وفي البخل بالمال ، ويكون الوعيد حاصلًا عليهما معا

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على القطع بوعيد الفساق ، وذلك لأن من يلزمه هذه الحقوق ولا تسقط عنه هو المصدق بالرسول وبالشرعية ، أما قوله (بل هو شر لهم) فلأنه يؤدي إلى حرمان الثواب وحصول النار ، وأما قوله (سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) فهو صريح بالوعيد

واعلم أن الكلام في هذه المسألة تقدم في سورة البقرة

ثم قال تعالى ﴿ولله ميراث السموات والأرض﴾ وفيه وجهان : الأول : وله ما فيها مما يتوارثه أهلها من مال وغيره . فما لهم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه في سبيله ، ونظيره قوله تعالى (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) والثاني : وهو قول الأكثرين : المراد أنه يفتى أهل

لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا

وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ «١٨١» ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ

أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ «١٨٢»

السموات والأرض وتبقى الاملاك ولأمالك لها إلا الله ، فجرى هذا مجرى الوراثة إذا كان الخلق يدعون الاملاك ، فلما ماتوا عنها ولم يخلفوا أحدا كان هو الوارث لها ، والمقصود من الآية أنه يبطل ملك جمع المالكين لإلّا ملك الله سبحانه وتعالى ، فيصير كالميراث . قال ابن الانباري : يقال ورث فلان علم فلان إذا انفرد به بعد أن كان مشاركا فيه ، وقال تعالى (وورث سليمان داود) وكان المعنى انفراده بذلك الأمر بعد أن كان داود مشاركا له فيه وغالبا عليه .

ثم قال تعالى ﴿ والله بما تعملون خبير ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (بما يعملون) بالياء على المغايبة كناية عن الذين يبخلون ، والمعنى والله بما يعملون خبير من منعهم الحقوق فيجازيهم عليه ، والباقون قرؤا بالتاء على الخطاب . وذلك لأن ما قبل هذه الآية خطاب وهو قوله (وان تؤمنوا وتتقوا فلکم أجر عظیم) والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه ، والغيبة أقرب إليه من الخطاب قال صاحب الكشاف : الياء على طريقة الالتفات وهي أبلغ في الوعيد

قوله تعالى ﴿ لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت ايديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد ﴾

اعلم أن في كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما أمر المكلفين في هذه الآيات ببذل النفس وبذل المال في سبيل الله وبالغ في تقرير ذلك ، شرع بعد ذلك في حكاية شبهات القوم في الطعن في نبوته

﴿ فالشبهة الأولى ﴾ أنه تعالى لما أمر بانفاق الأموال في سبيله قالت الكفار : انه تعالى لو طلب الانفاق في تحصيل مطلوبه لكان فقيرا عاجزا ، لأن الذي يطلب المال من غيره يكون فقيرا ، ولما كان الفقر على الله تعالى محالا ، كان كونه طالبا للمال من عبده محالا ، وذلك يدل على أن محمدا كاذب في إسناد هذا الطلب إلى الله تعالى

(الوجه الثاني) في طريق النظم أن أمة موسى عليه السلام كانوا إذا أرادوا التقرب بأموالهم إلى الله تعالى ، فكانت تضيء نار من السماء فتحرقها ، فالنبي صلى الله عليه وسلم لما طاب منهم بذل الأموال في سبيل الله قالوا له لو كنت نبياً لما طلبت الأموال لهذا الغرض ، فانه تعالى ليس بفقير حتى يحتاج في اصلاح دينه إلى أموالنا ، بل لو كنت نبياً لكنت تطلب أموالنا لأجل أن تضيئها نار من السماء فتحرقها ، فلما لم تفعل ذلك عرفنا أنك لست بنبي ، فهذا هو وجه النظم ، وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) اعلم أنه يبعد من العاقل أن يقول ان الله فقير ونحن أغنياء ، بل الانسان إنما يذكر ذلك إما على سبيل الاستهزاء أو على سبيل الالزام ، وأكثر الروايات أن هذا القول إنما صدر عن اليهود . روى أنه صلى الله عليه وسلم كتب مع أبي بكر إلى يهود بني قينقاع يدعوهم إلى الاسلام وإلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأن يقرضوا الله قرضاً حسناً ، فقال فنحاص اليهودي إن الله فقير حتى سألتنا القرض ، فاطمه أبو بكر في وجهه وقال : لولا الذي بيننا وبينكم من العهد لضربت عنقك ، فشكاه إلى رسول صلى الله عليه وسلم وجمد ما قاله ، فنزلت هذه الآية تصديقاً لأبي بكر رضي الله عنه . وقال آخرون : لما أنزل الله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة) قالت اليهود: نرى إله محمد يستقرض منا ، فنحن إذن أغنياء وهو فقير ، وهو ينهانا عن الربا ثم يعطينا الربا ، وأرادوا قوله (فيضاعفه له أضعافاً كثيرة)

واعلم أنه ليس في الآية تعيين هذا القائل ، إلا أن العلماء نسبوا هذا القول إلى اليهود واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : أن الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا : إن يد الله مغلولة : يعنون أنه بخيل بالعطاء وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور في هذه الآية . وثانيها : ما روى في الخبر أنهم تكلموا بذلك على ما روينا في قصة أبي بكر . وثالثها : أن القول بالتشبيه غالب على اليهود ، ومن قال بالتشبيه لا يمكنه إثبات كونه تعالى قادراً على كل المقدورات ، وإذا عجز عن إثبات هذا الأصل عجز عن بيان أنه غني وليس بفقير .

والوجه الرابع : أن موسى عليه الصلاة والسلام لما طلب منهم أن يوافقوه في مجاهدة الأعداء قالوا : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون . فموسى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا : لما كان الاله قادراً فأى حاجة به إلى جهادنا ، وكذا ههنا أن محمداً عليه الصلاة والسلام لما طلب منهم الجهاد ببذل المال قالوا : لما كان الاله غنياً فأى حاجة به إلى أموالنا . فكان إسنادهم هذه الشبهة إلى اليهود لائقاً من هذا الوجه ، وإن كان لا يمتنع أن يكون غيرهم من الجهال قد قال ذلك . والأظهر أنهم قالوه على سبيل الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، يعني لو صدق محمد في

أن الاله يطلب المال من عبده لكان فقيراً ، ولما كان ذلك محالاً ثبت أنه كاذب في هذا الاخبار ، أو ذكره على سبيل الاستهزاء والسخرية ، فأما أن يقول العاقل مثل هذا الكلام عن اعتقاد فهو بعيد .
 ﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى سميع للأقوال ، ونظيره قوله تعالى (قد سمع الله قول التي تجادلك)

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الآية يدل على أن قائل هذا القول كانوا جماعة ، لأنه تعالى قال (الذين قالوا) و ظاهر هذا القول يفيد الجمع . وأما ما روى أن قائل هذا القول هو فنحاص اليهودي ، فهذا يدل على أن غيره لم يقل ذلك ، فلما شهد الكتاب أن القائلين كانوا جماعة وجب القطع بذلك .
 ثم قال تعالى ﴿سنكتب ما قالوا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (سيكتب) بالياء وضمها على ما لم يسم فاعله (و قتلهم الأنبياء) برفع اللام على معنى سيكتب قتلهم ، والباقون بالنون وفتح اللام إضافة إليه تعالى . قال صاحب الكشاف :
 وقرأ الحسن والأعرج (سيكتب) بالياء وتسمية الفاعل .

﴿المسألة الثانية﴾ هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوها : أحدها : أن يكون المراد من كتبه عليهم إثبات ذلك عليهم وأن لا يلغى ولا يطرح ، وذلك لأن الناس إذا أرادوا إثبات الشيء على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبه ، والله تعالى جعل الكتابة مجازاً عن إثبات حكم ذلك عليهم . الثاني : سنكتب ما قالوا في الكتب التي تكتب فيها أعمالهم ليقروا ذلك في جرائد أعمالهم يوم القيامة ، والثالث : عندي فيه احتمال آخر ، وهو أن المراد : سنكتب عنهم هذا الجهل في القرآن حتى يعلم الخلق إلى يوم القيامة شدة تعنت هؤلاء و جهلهم وجهدهم في الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بكل ما قدروا عليه .

ثم قال ﴿و قتلهم الأنبياء بغير حق﴾ أي ونكتب قتلهم الأنبياء بغير حق ، وفيه مسألتان :
 ﴿المسألة الأولى﴾ النائدة في ضم أنهم قتلوا الأنبياء إلى أنهم وصفوا الله تعالى بالفقر ، هي بيان أن جهل هؤلاء ليس مخصوصاً بهذا الوقت ، بل هم منذ كانوا ، مصرّون على الجهالات والحقائق .
 ﴿المسألة الثانية﴾ في إضافة قتل الأنبياء إلى هؤلاء وجهان : أحدهما : سنكتب ما قال هؤلاء ونكتب ما فعله أسلافهم فنجازى الفريقين بما هو أهله ، كقوله تعالى (وإذ قتلتم نفساً) أي قتلها أسلافكم (وإذ نجيناكم من آل فرعون . وإذ فرقنا بكم البحر) والفاعل لهذه الأشياء هو أسلافهم ، والمعنى أنه سيحفظ على الفريقين معاً أقوالهم وأفعالهم .
 ﴿والوجه الثاني﴾ سنكتب على هؤلاء ما قالوا بأنفسهم ، ونكتب عليهم رضاهم بقتل آبائهم

الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين . وعن الشعبي أن رجلا ذكر عنده عثمان رضى الله عنه وحسن قتله ، فقال الشعبي : صرت شريكا في دمه ، ثم قرأ الشعبي (قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم) فنسب لهؤلاء قتلهم وكان بينهما قريب من سبعمائة سنة .

ثم قال تعالى ﴿ونقول ذوقوا عذاب الحريق﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (سيكتب) على لفظ ما لم يسم فاعله (وقتلهم الأنبياء) برفع اللام (ويقول ذوقوا) بالياء المنقطة من تحت ، والباقون (سنكتب ونقول) بالنون

﴿المسألة الثانية﴾ المراد أنه تعالى ينتقم من هذا القائل بأن يقول له ذوق عذاب الحريق ، كما أذقت المسلمين الغصص ، والحريق هو المحرق كالأليم بمعنى المؤلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ يحتمل أن يقال له هذا القول عند الموت أو عند الحشر أو عند قراءة الكتاب

ويحتمل أن يكون هذا كناية عن حصول الوعيد ، وإن لم يكن هناك قول

﴿المسألة الرابعة﴾ لقائل أن يقول : إنهم أوردوا سؤالا وهو أن من يطلب المال من غيره كان فقيرا محتاجا ، فلو طلب الله المال من عبده لكان فقيرا وذلك محال ، فوجب أن يقال : إنه لم يطلب المال من عبده ، وذلك يقدر في كون محمد عليه الصلاة والسلام صادقا في ادعاء النبوة فهذا هو شبهة القوم فأين الجواب عنها ؟ وكيف يحسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها؟ فنقول : إذا فرعنا على قول أصحابنا من أهل السنة والجماعة قلنا : يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ،

فلا يبعد أن يأمر الله تعالى عبده ببذل الأموال مع كونه تعالى أغنى الأغنياء

وإن فرعنا على قول المعتزلة في أنه تعالى يراعى المصالح لم يبعد أن يكون في هذا التكليف أنواع من المصالح العائدة إلى العباد : منها : أن إنفاق المال يوجب زوال حب المال عن القلب ، وذلك من أعظم المنافع ، فانه اذا مات فلو بقي في قلبه حب المال مع أنه ترك المال لكان ذلك سببا لتألم روحه بتلك المفارقة ، ومنها : أن يتوسل بذلك الانفاق الى الثواب المخلد المؤبد ، ومنها : أن بسبب الانفاق يصير القلب فارغا عن حب ما سوى الله ، وبقدر ما يزول عن القلب حب غير الله فانه يقوى فيه حب الله ، وذلك رأس السعادات ، وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله في القرآن وبينها مرارا وأطوارا ، كما قال (والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا) وقال (والآخرة خير وأبقى) وقال (ورضوان من الله أكبر) وقال (فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون) فلما تقدم ذكر هذه الوجوه على الاستقصاء كان إيراد هذه الشبهة بعد تقدم هذه البينات محض التعنت ، فلهذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد الوعيد .

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدَ إِلَيْنَا إِلَّا نُوْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بَقْرَبَانٍ تَأْكُلُهُ
النَّارُ قُلٌ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِينَ «١٨٣»

ثم قال تعالى ﴿ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد﴾ وفي الآية مسائل :
﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال (ذلك بما قدمت أيديكم)
أى هذا العذاب المحرق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر وأقدمتم على قتل الأنبياء ، فيكون هذا
العقاب عدلا لا جورا .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائي : الآية تدل على أن فعل العقاب بهم كان يكون ظلما بتقدير أن
لا يقع منهم تلك الذنوب ، وفيه بطلان قول المجبرة : ان الله يعذب الأطفال بغير جرم ، ويجوز
أن يعذب البالغين بغير ذنب ، ويدل على كون العبدفاعلا ، وإلا لكان الظلم حاصلا .
والجواب : ان ما ذكرتم معارض بمسألة الداعى ومسألة العلم على ما شرحناه مراراً وأطوارا .
﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول (وما ربك بظلام للعبيد) يفيد نفي كونه ظلما ، ونفي الصفة
يوهم بقاء الأصل ، فهذا يقتضى ثبوت أصل الظلم .

أجاب القاضى عنه بأن العذاب الذى توعد بأن يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما ، فنفاه على
حد عظمه لو كان ثابتا ، وهذا يؤكد ما ذكرنا أن إيصال العقاب اليهم يكون ظلما لو لم يكونوا مذنبين .
﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن ذكر الأيدى على سبيل المجاز ، لأن الفاعل هو الانسان لا اليد ،
إلا أن اليد لما كانت آلة الفعل حسن إسناد الفعل إليها على سبيل المجاز ، ثم فى هذه الآية ذكر
اليد بلفظ الجمع فقال (بما قدمت أيديكم) وفى آية أخرى ذكر بلفظ التثنية فقال (ذلك بما قدمت
يديك) والكل حسن متعارف فى اللغة .

قوله تعالى ﴿الذين قالوا إن الله عهد إلينا أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار
قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

اعلم أن هذه هى الشبهة الثانية للكفار فى الطعن فى نبوته صلى الله عليه وسلم ، وتقريرها أنهم
قالوا : ان الله عهد إلينا أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار ، وأنت يا محمد ما فعلت ذلك

فوجب أن لا تكون من الأنبياء ، فهذا بيان وجه النظم ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ومالك بن الصيف ، ووهب بن يهوذا ، وزيد بن التابوب ، وفتحاص بن عازوراء وغيرهم ، أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : يا محمد تزعم أنك رسول الله وأنه تعالى أنزل عليك كتاباً ، وقد عهد الله الينا في التوراة أن لا تؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار ، ويكون لها دوى خفيف ، تنزل من السماء ، فان جئنا بهذا صدقناك ، فنزلت هذه الآية . قال عطاء : كانت بنو إسرائيل يذبحون لله ، فيأخذون الثروب وأطايب اللحم فيضعونها في وسط بيت ، والسقف مكشوف فيقوم النبي في البيت ويناجي ربه ، وبنو إسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوى خفيف ولادخان لها فتأكل كل ذلك القربان .

واعلم أن للعلماء فيما ادعاه اليهود قولين : الأول وهو قول السدى : أن هذا الشرط جاء في التوراة ولكنه مع شرط ، وذلك أنه تعالى قال في التوراة : من جاءكم يزعم أنه نبي فلا تصدقوه حتى يأتكم بقربان تأكله النار إلا المسيح ومحمدا عليهما السلام . فانهما اذا أتيا فأمنوا بهما فانهما يأتیان بغير قربان تأكله النار . قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام ، فلما بعث الله المسيح ارتفعت وزالت .

﴿القول الثاني﴾ ان ادعاء هذا الشرط كذب على التوراة ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أنه لو كان ذلك حقاً لكانت معجزات كل الأنبياء هذا القربان ، ومعلوم أنه ما كان الأمر كذلك ، فان معجزات موسى عليه السلام عند فرعون كانت أشياء سوى هذا القربان . وثانيها : أن نزول هذه النار وأكلها للقربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات على السواء ، فلم يكن في تعيين هذه المعجزة وتخصيصها فائدة ، بل لما ظهرت المعجزة القاهرة على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب القطع بنبوته سواء ظهرت هذه المعجزة أو لم تظهر . وثالثها : أنه إما أن يقال إنه جاء في التوراة أن مدعى النبوة وإن جاء بجميع المعجزات فلا تقبلوا قوله إلا أن يجيء بهذه المعجزة المعينة ، أو يقال جاء في التوراة أن مدعى النبوة يطالب بالمعجزة سواء كانت المعجزة هي مجيء النار ، أو شيء آخر ، والأول باطل ، لأن على هذا التقدير لم يكن الاتيان بسائر المعجزات دالاً على الصدق ، وإذا جاز الطعن في سائر المعجزات جاز الطعن أيضاً في هذه المعجزة المعينة .

﴿وأما الثاني﴾ فإنه يقتضى توقيت الصدق على ظهور مطلق المعجزة ، لا على ظهور هذه المعجزة المعينة ، فكان اعتبار هذه المعجزة عبثاً ولغو ، فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية والله أعلم .

(المسألة الثانية) في محل (الذين) وجوه: أحدها: قال الزجاج: الجر، وهذا نعت العبيد، والتقدير: وما ربك بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا. وثانيها: أن التقدير: لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير، وقول الذين قالوا إن الله عهد إلينا. وثالثها: أن يكون رفعا بالابتداء والتقدير: هم الذين قالوا ذلك.

(المسألة الثالثة) قال الواحدى رحمه الله: القربان البرالذى يتقرب به إلى الله، وأصله المصدر من قولك قرب قربانا، كالكفران والرجحان والخسران، ثم سمي به نفس المتقرب به، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لكعب بن عجرة «يا كعب الصوم جنة والصلاة قربان» أي بها يتقرب إلى الله ويستشفع في الحاجة لديه.

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة فقال (قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قتلتم فلم قتلتموه إن كنتم صادقين) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى بين بهذه الدلائل أنهم يطلبون هذه المعجزة لاعلى سبيل الاسترشاد، بل على سبيل التعنت، وذلك لأن أسلاف هؤلاء اليهود طلبوا هذا المعجز من الأنبياء المتقدمين مثل زكريا وعيسى ويحيى عليهم السلام، وهم أظهروا هذا المعجز، ثم إن اليهود سعوا في قتل زكريا ويحيى، ويزعمون أنهم قتلوا عيسى عليه السلام أيضاً، وذلك يدل على أن أولئك القوم إنما طلبوا هذا المعجز من أولئك الأنبياء على سبيل التعنت، إذ لو لم يكن كذلك لما سعوا في قتلهم، ثم إن المتأخرين راضون بأفعال أولئك المتقدمين ومصوبون لهم في كل ما فعلوه، وهذا يقتضى كون هؤلاء في طلب هذا المعجز من محمد عليه الصلاة والسلام متعنتين، وإذا ثبت أن طلبهم لهذا المعجز وقع على سبيل التعنت لاعلى سبيل الاسترشاد، لم يجب في حكمة الله إسعافهم بذلك، لاسيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد صلى الله عليه وسلم، وهذا الجواب شاف عن هذه الشبهة

(المسألة الثانية) إنما قال (قد جاءكم رسل من قبلى) ولم يقل جاءكم رسل لأن فعل المؤنث يذكر إذا تقدمه

(المسألة الثالثة) المراد بقوله (وبالذى قتلتم) هو ما طلبوه منه، وهو القربان الذى تأكله النار.

واعلم أنه تعالى لم يقل: قد جاءكم رسل من قبلى بالذى قتلتم، بل قال (قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قتلتم) والفائدة: أن القوم قالوا إن الله تعالى وقف التصديق بالنبوة على ظهور القربان الذى تأكله النار، فلو أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لهم: إن الأنبياء المتقدمين أتوا

فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رُسُلَ مَنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ
الْمُنِيرِ «١٨٤» كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ
زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ «١٨٥»

بهذا القربان ، لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم ، لاحتمال أن الاتيان بهذا القربان شرط للنبوته لا موجب لها ، والشرط هو الذي يلزم عند عدمه عدم المشروط ، لكن لا يلزم عند وجوده وجود المشروط ، فثبت أنه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام واردا ، أما لما قال (قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم) كان الالزام واردا ، لأنهم لما أتوا بالبينات فقد أتوا بالموجب للتصديق ، ولما أتوا بهذا القربان فقد أتوا بالشرط ، وعند الاتيان بهما كان الاقرار بالنبوته واجبا ، فثبت أنه لو لا قوله (جاءكم بالبينات) لم يكن الالزام واردا على القوم والله أعلم

قوله تعالى ﴿فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾

في قوله (فان كذبوك) وجوه : أحدها : فان كذبوك في قولك ان الأنبياء المتقدمين جاؤا إلى هؤلاء اليهود بالقربان الذي تأكله النار فكذبوهم وقتلوهم ، فقد كذب رسل من قبلك : نوح وهود وصالح و ابراهيم وشعيب وغيرهم . والثاني : ان المراد : فان كذبوك في أصل النبوته والشرية فقد كذب رسل من قبلك ، ولعل هذا الوجه أوجه ، لأنه تعالى لم يخصص ، ولأن تكذيبهم في أصل النبوته أعظم ، ولأنه يدخل تحته التكذيب في ذلك الحجاج . والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبيان أن هذا التكذيب ليس أمرا مختصا به من بين سائر الأنبياء ، بل شأن جميع الكفار تكذيب جميع الأنبياء والطعن فيهم ، مع أن حالهم في ظهور المعجزات عليهم وفي نزول الكتب إليهم كحالك ، ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من أولئك الأمم واحتملوا إيذاءهم في جنب تأدية الرسالة ، فكان متأسبا بهم سالكا مثل طريقتهم في هذا المعنى ، وإنما صار ذلك تسلية لأن المصيبة إذا عمت طابت وخفت ، فأما البينات فهي الحجج والمعجزات ، وأما الزبر فهي الكتب ، وهي جمع زبور ، والزبور الكتاب ، بمعنى المزبور أي المكتوب ، يقال زبرت الكتاب

أى كتبه ، وكل كتاب زبور . قال الزجاج : الزبور كل كتاب ذى حكمة ، وعلى هذا : الأ شبه أن يكون معنى الزبور من الزبر الذى هو الزجر ، يقال : زبرت الرجل إذا زجرته عن الباطل ، وسمى الكتاب زبوراً لمافيه من الزبر عن خلاف الحق ، وبه سمي زبور داود لكثرة مافيه من الزواجر والمواعظ . وقرأ ابن عباس (وبالزبر) أعاد الباء للتأكيد وأما «المنير» فهو من قولك أنرت الشيء أى أوضحته ، وفى الآية مسألتان .

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من البيئات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب ، وهذا يقتضى أن يقال إن معجزاتهم كانت مغايرة لكتبهم ، وذلك يدل على أن أحداً من الأنبياء ما كانت كتبهم معجزة لهم ، فالتوراة والانجيل والزبور والصحف ما كان شيئاً منها معجزة ، وأما القرآن فهو وحده كتاب ومعجزة ، وهذا أحد خواص الرسول عليه الصلاة والسلام

﴿المسألة الثانية﴾ عطف «الكتاب المنير» على «الزبر» مع أن الكتاب المنير لا بد وأن يكون من الزبر ، وإنما حسن هذا العطف لأن الكتاب المنير أشرف الكتب وأحسن الزبر ، فحسن العطف كما فى قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) وقال (من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) ووجه زيادة الشرف فيه إما كونه مشتملاً على جميع الشريعة ، أو كونه باقياً على وجه الدهر ، ويحتمل أن يكون المراد بالزبر : الصحف ، وبالكتاب المنير التوراة والانجيل والزبور .

قوله تعالى ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾

اعلم ان المقصود من هذه الآية تأكيد تسليية الرسول عليه الصلاة والسلام والمبالغة فى إزالة الحزن من قلبه وذلك من وجهين : أحدهما : أن عاقبة الكل الموت ، وهذه الغموم والاحزان تذهب وتزول ولا يبقى شيء منها ، والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل اليه . والثانى : ان بعد هذه الدار دار يتميز فيها المحسن عن المسىء ، ويتوفر على عمل كل واحد ما يليق به من الجزاء ، وكل واحد من هذين الوجهين فى غاية القوة فى إزالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (كل نفس ذائقة الموت) سؤال : وهو أن الله تعالى يسمي بالنفس قال (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) وأيضا النفس والذات واحد فعلى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس ، ويلزم على هذا عموم الموت فى الجمادات ، وأيضا قال تعالى (فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله) وذلك يقتضى أن لا يموت الداخلون فى هذا

الاستثناء ، وهذا العموم يقتضى موت الكل ، وأيضا يقتضى وقوع الموت لأهل الجنة ولأهل النار لأن كلهم نفوس

وجوابه : أن المراد بالآية المكلفون الحاضرون في دار التكليف بدليل أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز) فان هذا المعنى لا يتأتى إلا فيهم ، وأيضا العام بعد التخصيص يبقى حجة

(المسألة الثانية) « ذائقة » فاعلة من الذوق ، واسم الفاعل إذا أضيف إلى اسم وأريد به الماضي لم يجز فيه إلا الجر ، كقولك : زيد ضارب عمرو أمس ، فان أردت به الحال والاستقبال جاز الجر والنصب تقول : هو ضارب زيد غدا ، وضارب زيدا غدا ، قال تعالى (هل هن كاشفات ضره وكاشفات ضره) قرى بالوجهين لأنه للاستقبال . وروى عن الحسن أنه قرأ (ذائقة الموت) بالتثوين ونصب « الموت » وهذا هو الأصل وقرأ الأعمش (ذائقة الموت) بطرح التثوين مع النصب كقوله

ولا ذا كر الله إلا قليلا

وتمام الكلام في هذه المسألة يأتي في سورة النساء عند قوله (ظالمى أنفسهم) ان شاء الله تعالى (المسألة الثالثة) زعمت الفلاسفة ان الموت واجب الحصول عند هذه الحياة الجسمانية ، وذلك لأن هذه الحياة الجسمانية لا تحصل إلا بالرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية ، ثم ان الحرارة الغريزية تؤثر في تحايل الرطوبة الغريزية ، ولا تزال تستمر هذه الحالة إلى أن تفتى الرطوبة الأصلية فتتطفئ الحرارة الغريزية ويحصل الموت ، فهذا الطريق كان الموت ضروريا في هذه الحياة . قالوا وقوله (كل نفس ذائقة الموت) يدل على أن النفوس لا تموت بموت البدن ، لأنه جعل النفس ذائقة الموت ، والذائق لا بد وأن يكون باقيا حال حصول الذوق ، والمعنى أن كل نفس ذائقة موت البدن ، وهذا يدل على أن النفس غير البدن ، وعلى أن النفس لا تموت بموت البدن ، وأيضا لفظ النفس مختص بالأجسام ، وفيه تنبيه على أن ضرورة الموت مختصة بالحياة الجسمانية ، فأما الأرواح المجردة فلا ، وقد جاء في الروايات ما هو خلاف ذلك ، فانه روى عن ابن عباس أنه قال : لما نزل قوله تعالى (كل من عليها فان) قالت الملائكة مات أهل الأرض ، ولما نزل قوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) قالت الملائكة متنا .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) يدل على أن المقتول يسمى بالميت وإنما لا يسمى المذكي بالميت بسبب التخصيص بالعرف .

ثم قال تعالى ﴿ وإِنَّمَا تُوفُونَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ بين تعالى أن تمام الأجر والثواب لا يصل إلى المكلف إلا يوم القيامة، لأن كل منفعة تصل إلى المكلف في الدنيا فهي مكدرة بالغموم والهموم وبخوف الانقطاع والزوال، والأجر التام والثواب الكامل إنما يصل إلى المكلف يوم القيامة لأن هناك يحصل السرور بلا غم، والأمن بلا خوف، واللذة بلا ألم. والسعادة بلا خوف الانقطاع، وكذا القول في جانب العقاب فإنه لا يحصل في الدنيا ألم خالص عن شوائب اللذة، بل يمتزج به راحت وتخفيفات، وإنما الألم التام الخالص الباقي هو الذي يكون يوم القيامة، نعوذ بالله منه .

ثم قال تعالى ﴿ فَمَنْ زَحَزَحَ عَنِ النَّارِ وَأَدْخَلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ﴾ الزحزحة التنحية والابعاد، وهو تكرير الزح، والزح هو الجذب بعجلة، وهذا تنبيه على أن الإنسان حينما كان في الدنيا كأنه كان في النار، وما ذاك إلا لكثرة آفاتها وشدتها بلياتها، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «الدنيا سجن المؤمن» واعلم أنه لا مقصود للإنسان وراء هذين الأمرين، الخلاص عن العذاب، والوصول إلى الثواب، فبين تعالى أن من وصل إلى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الأقصى والغاية التي لا مطلوب بعدها. وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها» وقرأ قوله تعالى ﴿ فَمَنْ زَحَزَحَ عَنِ النَّارِ وَأَدْخَلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ﴾ وقال عليه الصلاة والسلام «من أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليؤت إلى الناس ما يحب أن يؤتى إليه».

ثم قال ﴿ وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ﴾ الغرور مصدر من قولك: غررت فلاناً غروراً شبه الله الدنيا بالمتاع الذي يدلس به على المستام ويغر عليه حتى يشتريه ثم يظهر له فساد وورادته والشيطان هو المدلس الغرور، وعن سعيد بن جبیر: أن هذا في حق من آثر الدنيا على الآخرة، وأما من طلب الآخرة بها فإنها نعم المتاع والله أعلم .

واعلم أن فساد الدنيا من وجوه: أولها: أنه لو حصل للإنسان جميع مراداته لكان غمه وهمه أزيد من سروره، لأجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه بأنه هل ينتفع به أم لا، وثانيها: أن الإنسان كلما كان وجدانه بمرادات الدنيا أكثر كان حرصه في طلبها أكثر، وكلما كان الحرص أكثر كان تألم القلب بسبب ذلك الحرص أشد، فإن الإنسان يتوهم أنه إذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك، بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته، وثالثها: أن الإنسان بقدر ما يجد من الدنيا يبقى محروماً عن الآخرة التي هي أعظم السعادات والخيرات، ومتى عرفت هذه الوجوه الثلاثة

تُلبون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور «١٨٦»

علمت أن الدنيا متاع الغرور ، وأنها كما وصفها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال : لين مسها قاتل سمها . وقال بعضهم : الدنيا ظاهرها مطية السرور ، وباطنها مطية الشرور .

قوله تعالى ﴿ تلبون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور ﴾

اعلم أنه تعالى لما سلى الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله (كل نفس ذائقة الموت) زاد في تسليته بهذه الآية ، فبين أن الكفار بعد أن آذوا الرسول والمسلمين يوم أحد ، فسيؤذونهم أيضاً في المستقبل بكل طريق يمكنهم : من الأيذاء بالنفس والأيذاء بالمال ، والغرض من هذا الإعلام أن يوطنوا أنفسهم على الصبر وترك الجزع ، وذلك لأن الإنسان إذا لم يعلم نزول البلاء عليه فإذ انزل البلاء عليه شق ذلك عليه ، أما إذا كان عالماً بأنه سينزل ، فإذا نزل لم يعظم وقعه عليه أما قوله ﴿ تلبون في أموالكم وأنفسكم ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الواحدي رحمه الله : اللام لام القسم ، والنون دخلت مؤكدة وضمت الواو لسكونها وسكون النون ، ولم تكسر لالتقاء الساكنين لأنها واو جمع فحركات بما كان يجب لمسا قبلها من الضم ، ومثله (اشتروا الضلالة)

﴿ المسألة الثانية ﴾ (تلبون) لتختبرن ، ومعلوم أنه لا يجوز في وصف الله تعالى الاختبار لأنه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الرديء ، ولكن معناه في وصف الله تعالى أنه يعامل العبد معاملة المختبر .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا في معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم : المراد ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من انقتل والجرح والهزيمة من جهة الكفار ، ومن حيث ألزموا الصبر في الجهاد . وقال الحسن : المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال ، وهي الصلاة والزكاة والجهاد . قال القاضي : والظاهر يحتمل كل واحد من الأمرين فلا يمتنع حمله عليهما .

وأما قوله ﴿ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً﴾ فالمراد منه أنواع الأذى الحاصلة من اليهود والنصارى والمشركين للمسلمين ، وذلك لأنهم كانوا يقولون عزيز ابن الله ، والمسيح ابن الله ، وثالث ثلاثة ، وكانوا يطعنون في الرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما يقدرون عليه ، ولقد هجاه كعب بن الأشرف ، وكانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم . وأما المشركون فهم كانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم ويجمعون العساكر على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم ويثبطون المسلمين عن نصرته ، فيجب أن يكون الكلام محمولا على الكل إذ ليس حمله على البعض أولى من حمله على الثاني .

ثم قال تعالى عطفاً على الأمرين ﴿وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال المفسرون : بعث الرسول صلى الله عليه وسلم أبا بكر إلى فتحاص اليهودى يستمده ، فقال فتحاص قد احتاج ربك إلى أن نمده ، فهم أبو بكر رضى الله عنه أن يضربه بالسيف ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه : لا تغلبن على شيء حتى ترجع إلى ، فتذكر أبو بكر رضى الله عنه ذلك وكف عن الضرب ونزلت هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ للآية تأويلان : الأول : أن المراد منه أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمصابرة على الابتلاء في النفس والمال ، والمصابرة على تحمل الأذى وترك المعارضة والمقابلة ، وإنما أوجب الله تعالى ذلك لأنه أقرب إلى دخول المخالف في الدين ، كما قال (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) وقال (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) والمراد بهذا الغفران الصبر .

وترك الانتقام وقال تعالى (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وقال (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل) وقال (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) قال الواحدى رحمه الله : كان هذا قبل نزول آية السيف . قال القفال رحمه الله : الذى عندى أن هذا ليس بمنسوخ والظاهر أنها نزلت عقب قصة أحد ، والمعنى أنهم أمروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الأقوال الجارية فيما بينهم ، واستعمال مداراتهم في كثير من الأحوال . والأمر بالقتال لا ينافى الأمر بالمصابرة على هذا الوجه ، واعلم أن قول الواحدى ضعيف ، والقول ما قاله القفال

﴿الوجه الثانى فى التأويل﴾ أن يكون المراد من الصبر والتقوى : الصبر على مجاهدة الكفار ومنابتهم والانكار عليهم ، فأمرُوا بالصبر على مشاق الجهاد ، والجرى على نهج أبى بكر الصديق رضى الله عنه فى الانكار على اليهود والاتقاء عن المداهنة مع الكفار ، والسكوت عن إظهار الانكار

﴿المسألة الثالثة﴾ الصبر عبارة عن احتمال المكروه ، والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغى

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ

فَنَبِّدُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَيَّسَ مَا يَشْتَرُونَ «١٨٧»

فقدم ذكر الصبر ثم ذكر عقبه التقوى ، لأن الانسان إنما يقدم على الصبر لأجل أنه يريد الاتقاء عما لا ينبغي ، وفيه وجه آخر : وهو أن المراد من الصبر هو أن مقابلة الاساءة بالاساءة تفضي إلى ازدياد الاساءة ، فأمر بالصبر قليلا لمضار الدنيا ، وأمر بالتقوى قليلا لمضار الآخرة ، فكانت الآية على هذا التأويل جامعة لآداب الدنيا والآخرة

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (من عزم الأمور) أي من صواب التدبير الذي لاشك في ظهور الرشد فيه ، وهو مما ينبغي لكل عاقل أن يعزم عليه ، فتأخذ نفسه لاحالة به ، والعزم كأنه من جملة الحزم وأصله من قول الرجل : عزمت عليك أن تفعل كذا ، أي ألزمت إياك لاحالة على وجه لا يجوز لك الترخص في تركه ، فما كان من الأمور حميد العاقبة معروفاً بالرشد والصواب فهو من عزم الأمور لأنه مما لا يجوز لعاقل أن يترخص في تركه ، ويحتمل وجهها آخر ، وهو أن يكون معناه : فان ذلك مما قد عزم عليكم فيه أي ألزمتم الأخذ به والله أعلم

قوله تعالى ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبدوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبيس ما يشترون﴾

اعلم أن في كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما حكى عن اليهود شيئا طاعنة في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وأجاب عنه أتبعه بهذه الآية ، وذلك لأنه تعالى أوجب عليهم في التوراة والانجيل على أمة موسى وعيسى عليهما السلام ، أن يشرحوا ما في هذين الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته ، والمراد منه التعجب من حالهم كأنه قيل : كيف يليق بكم إيراد الطعن في نبوته ودينه مع ان كتبكم ناطقة ودالة على أنه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صدق نبوته ودينه . الثاني : أنه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم احتمال الأذى من أهل الكتاب ، وكان من جملة أيدائهم للرسول صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يكتبون ما في التوراة والانجيل من الدلائل الدالة على نبوته ، فكانوا يحرفونها ويذكرون لها تأويلات فاسدة ، فبين أن هذا من تلك الجملة التي يجب فيها الصبر وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو بكر وعاصم وأبو عمرو (ليبيننه ولا يكتمونه) بالياء فيهما

كناية عن أهل الكتاب ، وقرأ الباقون بالتاء فهما على الخطاب الذي كان حاصلًا في وقت أخذ الميثاق ، أي فقال لهم : لتبينه ، ونظير هذه الآية قوله (وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله) بالتاء والياء وأيضا قوله (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض) (المسألة الثانية) الكلام في كيفية أخذ الميثاق قد تقدم في الآية المتقدمة ، وذلك لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أوردوا الدلائل في جميع أبواب التكليف وألزموهم قبولها ، فالله سبحانه وتعالى إنما أخذ الميثاق منهم على لسان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فذلك التوكيد والالزام هو المراد بأخذ الميثاق . وعن سعيد بن جبير : قلت لابن عباس : ان أصحاب عبد الله يقرؤون (واذ أخذ الله ميثاق النبيين) فقال أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم . واعلم أن الزام هذا الاظهار لاشك أنه مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون ما في الكتاب والله أعلم

(المسألة الثالثة) الضمير في قوله (لتبينه للناس ولا تكتمونه) إلى ماذا يعود ؟ فيه قولان قال سعيد بن جبير والسدي : هو عائد إلى محمد عليه السلام ، وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائداً إلى معلوم غير مذكور ، وقال الحسن وقتادة : يعود إلى الكتاب في قوله (أوتوا الكتاب) أي أخذنا ميثاقهم بأن يبينوا للناس ما في التوراة والانجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(المسألة الرابعة) اللام لام التأكيد يدخل على اليمين ، تقديره : استحلفهم لبيئته
(المسألة الخامسة) إنما قال : ولا تكتمونه ولم يقل : ولا تكتمنه ، لأن الواو واو الحال دون واو العطف ، والمعنى لتبينه للناس غير كاتمين .
فان قيل : البيان يضاد الكتمان ، فلما أمر بالبيان كان الأمر به نهياً عن الكتمان ، فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان ؟

قلنا : المراد من البيان ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة والانجيل ، والمراد من النهي عن الكتمان أن لا يلقوا فيها التأويلات الفاسدة والشبهات المعطلة ، (المسألة السادسة) اعلم أن ظاهر هذه الآية وإن كان مختصاً باليهود والنصارى فإنه لا يبعد أيضاً دخول المسلمين فيه ، لأنهم أهل القرآن وهو أشرف الكتب ، حكى أن الحجاج أرسل إلى الحسن وقال : ما الذي بلغني عنك ؟ فقال ما كل الذي بلغك عنى قلته : ولا كل ما قلته بلغك ، قال أنت الذي قلت إن النفاق كان مقموعا فأصبح قد تعمم وتقلد سيفاً ، فقال نعم ، فقال : وما الذي حملك على هذا ونحن نكرهه ، قال : لأن الله أخذ ميثاق الذين أوتوا الكتاب لبيئته للناس ولا يكتمونه . وقال قتادة : مثل علم لا يقال به كمثل كنز لا ينفق منه ، ومثل حكمة لا تخرج كمثل

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١٨٨» وَلِلَّهِ مَلَكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٨٩»

صنم قائم لا يأكل ولا يشرب ، وكان يقول : طوبى لعالم ناطق ، ولستمع واع ، هذا علم علما فبذله ، وهذا سمع خيرا فوعاه ، قال عليه الصلاة والسلام «من كتم علماً عن أهله أجم بلجام من نار» وعن علي رضي الله عنه : ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا . ثم قال تعالى ﴿ فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون ﴾ والمراد أنهم لم يراعوه ولم يلتفتوا إليه ، والنبد وراء الظهر مثل الطرح وترك الاعتداد ، ونقيضه : جعله نصب عينه وإلقاؤه بين عينيه وقوله (واشتروا به ثمناً قليلاً) معناه أنهم أخفوا الحق ليتوسلوا به إلى وجدان شيء من الدنيا ، فكل من لم يبين الحق للناس و كتم شيئاً منه لغرض فاسد ، من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم ، أو لجر منفعة ، أو لتقية وخوف ، أو لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد .

قوله تعالى ﴿ لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم والله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير ﴾ اعلم أن هذا من جملة ما دخل تحت قوله (ومن الذين أشركوا أذى كثيراً) فبين تعالى ان من جملة أنواع هذا الأذى أنهم يفرحون بما أتوا به من أنواع الخبث والتلبيس على ضعفه المسلمين ، ويحبون أن يحمدوا بأنهم أهل البر والتقوى والصدق والديانة ، ولا شك أن الانسان يتأذى بمشاهدة مثل هذه الأحوال ، فأمر النبي عليه الصلاة والسلام بالمصاراة عليها ، وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفي الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة وعاصم والكسائي بالتاء المنقطة من فوق ، وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر بالياء المنقطة من تحت ، وكذا في قوله (فلا تحسبنهم) أما القراءة الأولى ففيها وجهان : أحدهما : أن يقرأ كلاهما بفتح الباء . والثاني : أن يقرأ كلاهما بضم الباء ، فمن قرأ بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير : لا تحسبن يا محمد ، أو أيها السامع ، ومن ضم الباء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين : وجعل أحد المفعولين الذين يفرحون ، والثاني بمفازة وقوله (فلا تحسبنهم بمفازة) تأكيد

للأول، وحسنت اعادته لطول الكلام، كقولك: لا تظن زيدا إذا جاءك وكلمك في كذا وكذا فلا تظنه صادقا، وأما القراءة الثانية وهي بالياء المنقطة من تحت في قوله (لا يحسبن) ففيها أيضا وجهان: الأول: بفتح الباء وبضمها فيهما جعل الفعل للرسول صلى الله عليه وسلم والباقي كما علمت

(والوجه الثاني) بفتح الباء في الأول وضمها في الثاني وهو قراءة أبي عمرو، ووجهه أنه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكر واحدا من مفعوليه، ثم أعاد قوله (فلا تحسبن) بضم الباء وقوله (هم) رفع باسناد الفعل إليه، والمفعول الأول محذوف والتقدير: ولا تحسبن هؤلاء الذين يفرحون أنفسهم بمفازة من العذاب

(المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى وصف هؤلاء القوم بأنهم يفرحون بفعلهم ويحبون أيضا أن يحمدا بما لم يفعلوا، والمفسرون ذكروا فيه وجوها: الأول: أن هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الاغمار من الناس، ويفرحون بهذا الصنع ثم يحبون أن يحمدا بأنهم أهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب، وهو قول ابن عباس، وأنت إذا أنصفت عرفت أن أحوال أكثر الخلق كذلك، فانهم يأتون بجميع وجوه الحيل في تحصيل الدنيا ويفرحون بوجود ما مطلوبهم، ثم يحبون أن يحمدا بأنهم أهل العفاف والصدق والدين والثاني: روى أنه عليه الصلاة والسلام سأل اليهود عن شيء مما في التوراة فكتموا الحق وأخبروا بخلافه، وأروه أنهم قد صدقوه وفرحوا بذلك التلبس، وطلبوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يثني عليهم بذلك، فأطلع الله رسوله على هذا السر. والمعنى أن هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبس وتوقعوا منك أن تثني عليهم بالصدق والوفاء. الثالث: يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم، ويحبون أن يحمدا بما لم يفعلوا من اتباع دين إبراهيم، حيث ادعوا أن إبراهيم عليه السلام كان على اليهودية وأنهم على دينه. الرابع: أنه نزل في المنافقين فانهم يفرحون بما أتوا من إظهار الايمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث أنهم كانوا يتوصلون بذلك إلى تحصيل مصالحهم في الدنيا، ثم كانوا يتوقعون من النبي عليه الصلاة والسلام أن يحمدهم على الايمان الذي ما كان موجودا في قلوبهم. الخامس: قال أبو سعيد الخدري نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغزو، ويفرحون بعودهم عنه فاذا قدم اعتذروا إليه فيقبل عذرهم، ثم طمعوا أن يثني عليهم كما كان يثني عن المسلمين المجاهدين. السادس: المراد منه كتمانهم ما في التوراة من أخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد صلى

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي

الْأَلْبَابِ «١٩٠»

الله عليه وسلم، وبالإقرار بنبوته ودينه، ثم انهم فرحوا بكتبتهم لذلك وإعراضهم عن نصوص الله تعالى، ثم زعموا أنهم أبناء الله وأحباؤه، وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة.

واعلم أن الأولى أن يحمل على الكل، لأن جميع هذه الأمور مشتركة في قدر واحد، وهو أن الانسان يأتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به، ثم يتوقع من الناس أن يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والاقبال على طاعة الله.

﴿المسألة الثالثة﴾ في قوله (بما أتوا) بحثان: الأول: قال الفراء: قوله (بما أتوا) يريد فعلوه كقوله (واللذان يأتيناها دنكم) وقوله (لقد جئت شيئا فريا) أي فعلت. قال صاحب الكشاف: أتى وجاء، يستعملان بمعنى فعل، قال تعالى (إنه كان وعده مأتيا). لقد جئت شيئا فريا) ويبدل عليه قراءة أبي (يفرحون بما فعلوا)

﴿البحث الثاني﴾ قرىء آتوا بمعنى أعطوا، وعن علي رضي الله عنه (بما أتوا)

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (بمغازة من العذاب) أي بمنجاة منه، من قولهم: فاز فلان اذا نجا، وقال الفراء: أي يبعد من العذاب، لأن الفوز معناه ابتعاد من المكروه، وذكر ذلك في قوله (فقد فاز) ثم حقق ذلك بقوله (ولهم عذاب أليم) ولا شبهة أن الآية واردة في الكفار والمنافقين الذين أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم بالصبر على أذاهم.

ثم قال ﴿ولله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير﴾ أي لهم عذاب أليم ممن له ملك السموات والأرض، فكيف يرجو النجاة من كان معذبه هذا القادر الغالب.

قوله تعالى ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الأبواب﴾ اعلم أن المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والأرواح عن الاشتغال بالخلق الى الاستغراق في معرفة الحق، فلما طال الكلام في تقرير الاحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد الى إنارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال، فذكر هذه الآية. قال ابن عمر: قلت لعائشة: أخبريني بأعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبكت وأطالت ثم قالت: كل أمره عجب، أتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى ألصق جلده بجلدي،

ثم قال لي: يا عائشة هل لك أن تأذني لي الليلة في عبادة ربي، فقلت يا رسول الله إني لأحب قربك وأحب مرادك قد أذنت لك، فقام إلى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء، ثم قام يصلي، فقرأ من القرآن وجعل يبكي، ثم رفع يديه فجمل يبكي حتى رأيت دموعه قد بليت الأرض، فأتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي، فقال له: يا رسول الله أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: يا بلال أفلا أكون عبدا شكورا، ثم قال مالي لا أبكي وقد أنزل الله في هذه الليلة (إن في خلق السموات والأرض) ثم قال: ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها. وروى: ويل لمن لا كها بين فكيه ولم يتأمل فيها. وعن علي رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر إلى السماء ويقول: إن في خلق السموات والأرض. وحكى أن الرجل من بني إسرائيل كان إذا عبد الله ثلاثين سنة أظلمته سحابة. فبعدها فتى من قتيانهم فما أظلمته السحابة، فقالت له أمه: لعل فرطة صدرت منك في مدتك، قال ما أذكر، قالت لعلك نظرت مرة إلى السماء ولم تعتبر قال نعم، قالت فما أتيت إلا من ذلك.

واعلم أنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة البقرة، وذكرها هنا أيضا، وختم هذه الآية في سورة البقرة بقوله (آيات لقوم يعقلون) وختمها هنا بقوله (آيات لأولى الألباب) وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة أنواع أخرى، حتى كان المجموع ثمانية أنواع من الدلائل، وهما اكتفى بذكر هذه الأنواع الثلاثة: وهي السموات والأرض، والليل والنهار، فهذه أسئلة ثلاثة:

(السؤال الأول) ما الفائدة في إعادة الآية الواحدة باللفظ الواحد في سورتين؟

(والسؤال الثاني) لم اكتفى ههنا باعادة ثلاثة أنواع من الدلائل وحذف الخمسة الباقية؟

(والسؤال الثالث) لم قال هناك (لقوم يعقلون) وقال ههنا (لأولى الألباب)

فأقول والله أعلم بأسرار كتابه: إن سويداء البصيرة تجري مجرى سواد البصر فكما أن سواد البصر لا يقدر أن يستقصى في النظر إلى شيتين، بل إذا حدق بصره نحو شيء تعذر عليه في تلك الحالة تحديق البصر نحو شيء آخر، فكذلك ههنا إذا حدق الإنسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة تحديق حدقة العقل نحو معقول آخر، فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات إلى المعقولات المختلفة أكثر، كان حرمانه عن الاستقصاء في تلك التعقيلات والادراكات أكثر، فعلى هذا: السالك إلى الله لا بد له في أول الأمر من تكثير الدلائل، فاذا استنار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب في معرفة الله، فالسالك في أول أمره كان طالبا لتكثير الدلائل، فعند وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل، حتى إذا زالت

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾
رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تَدْخُلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿١٩٢﴾

الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله كمل فيه تجلى أنوار معرفة الله ، وإليه الإشارة بقوله (فاخلع
نعايك إنك بالوادي المقدس طوى) والنعلان هما المقدمتان اللتان بهما يتوصل العقل إلى المعرفة
فلما وصل إلى المعرفة أمر بخلعهما ، وقيل له : إنك تريد أن تضع قدميك في وادي قدس الوحدانية
فاترك الاشتغال بالدلائل

إذا عرفت هذه القاعدة، فذكر في سورة البقرة ثمانية أنواع من الدلائل ، ثم أعاد في هذه
السورة ثلاثة أنواع منها، تنبيهها على أن العارف بعد صيرورته عارفا لا بد له من تقليل الالتفات إلى
الدلائل ليكمل له الاستغراق في معرفة المدلول ، فكان الغرض من إعادة ثلاثة أنواع من الدلائل
وحذف البقية، التنبيه على ما ذكرناه ، ثم انه تعالى استقصى في هذه الآية الدلائل السماوية وحذف
الدلائل الخمسة الباقية ، التي هي الدلائل الارضية ، وذلك لأن الدلائل السماوية أقر وأبهر ،
والعجائب فيها أكثر ، وانتقال القلب منها إلى عظمة الله وكبريائه أشد ، ثم ختم تلك الآية بقوله
(لقوم يعقلون) وختم هذه الآية بقوله (لأولى الأبواب) لأن العقل له ظاهر وله لب ، ففي أول
الأمر يكون عقلا ، وفي كمال الحال يكون لبا ، وهذا أيضا يقوى ما ذكرناه ، فهذا ما خطر بالبال والله
أعلم بأسرار كلامه العظيم الكريم الحكيم .

قوله تعالى ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات
والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار . ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيت
وما للظالمين من أنصار﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل الإلهية والقدرة والحكمة وهو ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر
بعدها ما يتصل بالعبودية ، وأصناف العبودية ثلاثة أقسام : التصديق بالقلب ، والاقرار باللسان ،
والعمل بالجوارح ، فقوله تعالى (يذكرون الله) إشارة إلى عبودية اللسان ، وقوله (قياما وقعودا
وعلى جنوبهم) إشارة إلى عبودية الجوارح والاعضاء ، وقوله (ويتفكرون في خلق السموات

والأرض) إشارة الى عبودية القلب والفكر والروح ، والانسان ليس إلا هذا المجموع ، فاذا كان اللسان مستغزقاً في الذكر ، والأركان في الشكر ، والجنان في الفكر ، كان هذا العبد مستغزقاً بجميع أجزائه في العبودية ، فالآية الأولى دالة على كمال الربوبية ، وهذه الآية دالة على كمال العبودية ، فما أحسن هذا الترتيب في جذب الأرواح من الخلق الى الحق ، وفي نقل الأسرار من جانب عالم الغرور الى جناب الملك الغفور ، ونقول في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ للفسرين في هذه الآية قولان : الأول : أن يكون المراد منه كون الانسان دائماً الذكر لربه ، فان الأحوال ليست إلا هذه الثلاثة ، ثم لما وصفهم بكونهم ذاكرين فيها كان ذلك دليلاً على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه البتة .

﴿والقول الثاني﴾ أن المراد من الذكر الصلاة ، والمعنى أنهم يصلون في حال القيام ، فان عجزوا في حال القعود ، فان عجزوا في حال الاضطجاع ، والمعنى أنهم لا يتركون الصلاة في شيء من الأحوال ، والحمل على الأول أولى لأن الآيات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر ، وقال عليه الصلاة والسلام «من أحب أن يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله»

﴿المسألة الثانية﴾ يحتمل أن يكون المراد بهذا الذكر هو الذكر باللسان ، وأن يكون المراد منه الذكر بالقلب ، والأكمل أن يكون المراد الجمع بين الأمرين .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : إذا صلى المريض مضطجعاً وجب أن يصلي على جنبه ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : بل يصلي مستلقياً حتى إذا وجد خفة قعد ، وحجة الشافعي رضي الله عنه ظاهر هذه الآية ، وهو أنه تعالى مدح من ذكره على حال الاضطجاع على الجنب ، فكان هذا الوضع أولى .

واعلم أن فيه دققة طبية وهو أنه ثبت في المباحث الطبية أن كون الانسان مستلقياً على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر ، وأما كونه مضطجعاً على الجنب فانه غير مانع منه ، وهذا المقام يراد فيه التدبر والتفكير ، ولأن الاضطجاع على الجنب يمنع من النوم المغرق ، فكان هذا الوضع أولى ، لكونه أقرب الى اليقظة ، وإلى الاشتغال بالذكر

﴿المسألة الرابعة﴾ محل (على جنوبهم) نصب على الحال عطفاً على ما قبله ، كأنه قيل : قياماً وقعوداً ومضطجعين .

واعلم أنه تعالى لما وصفهم بالذكر وثبت أن الذكر لا يكمل إلا مع الفكر ، لا جرم قال بعده (ويتفكرون في خاق السموات والأرض) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى رغب في ذكر الله ، ولما آل الأمر إلى الفكر لم يرغب في الفكر في الله ، بل رغب في الفكر في أحوال السموات والأرض ، وعلى وفق هذه الآية قال عليه الصلاة والسلام «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق» والسبب في ذلك أن الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة، إنما يمكن وقوعه على نعت المخالفة، فاذن نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها ، وبكميتها و كيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل ، وقوله عليه الصلاة والسلام «من عرف نفسه عرف ربه» معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ، ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجود ، ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء ، فكان التفكير في الخلق ممكنا من هذا الوجه ، أما التفكير في الخالق فهو غير ممكن البتة ، فاذن لا يتصور حقيقته إلا بالسلوب فنقول : إنه ليس بجوهر ولا عرض ، ولا مركب ولا مؤلف ، ولا في الجهة ، ولا شك أن حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب ، وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير في هذا الموقف فلهذا السبب نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكير في الله ، وأمر بالتفكير في المخلوقات ، فل هذه الدقيقة أمر الله في هذه الآيات بذكره ، ولما ذكر الفكر لم يأمر بالتفكير فيه ، بل أمر بالفكر في مخلوقاته .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة إنما يمكن معرفته بآثاره وأفعاله ، فكلما كانت أفعاله أشرف وأعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل أكمل ، ولذلك ان العامى يعظم اعتقاده في القرآن ولكنه يكون اعتقادا تقليديا إجماليا ، أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة ، ودقائق لطيفة ، فانه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل .

إذا عرفت هذا فنقول : دلائل التوحيد محصورة في قسمين : دلائل الآفاق ، ودلائل الأنفس ولا شك أن دلائل الآفاق أجل وأعظم كما قال تعالى (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس) ولما كان الأمر كذلك لا جرم أمر في هذه الآية بالفكر في خلق السموات والأرض لأن دلائلها أعجب وشواهدا أعظم ، وكيف لا نقول ذلك ولو أن الانسان نظر إلى ورقة صغيرة من أوراق شجرة ، رأى في تلك الورقة عرقا واحداً ممتدا في وسطها ، ثم يتشعب من ذلك العرق عروق كثيرة إلى الجانبين ، ثم يتشعب منها عروق دقيقة. ولا يزال يتشعب من كل عرق عروق أخر حتى تصير في الدقة بحيث لا يراها البصر ، وعند هذا يعلم أن للخالق في تدبير تلك الورقة على هذه

الخلقة حكما بالغة وأسرار أعجيبية ، وأن الله تعالى أودع فيها قوى جاذبة لغذائها من قعر الأرض ثم إن ذلك الغذاء يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من أجزاء تلك الورقة جزء من أجزاء ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم ، ولو أراد الإنسان أن يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية التدبير في إيجادها وإيداع القوى الغازية والنامية فيها لعجز عنه ، فاذا عرف أن عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة، فحينئذ يقيس تلك الورقة إلى السموات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم ، وإلى الأرض مع ما فيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان ، عرف أن تلك الورقة بالنسبة إلى هذه الأشياء كالعدم ، فاذا عرف قصور عقله عن معرفة ذلك الشيء الحقير عرف أنه لا سبيل له البتة إلى الاطلاع على عجائب حكمة الله في خلق السموات والأرض ، واذا عرف بهذا البرهان النير قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه إلا الاعتراف بأن الخالق أجل وأعظم من أن يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين ، بل يسلم أن كل ما خلقه فقيه حكم بالغة وأسرار عظيمة وإن كان لا سبيل له إلى معرفتها ، فعند هذا يقول : سبحانك ! والمراد منه اشتغاله بالتسبيح والتهليل والتحميد والتعظيم ، ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول : فقنا عذاب النار . وعن النبي صلى الله عليه وسلم «بينما رجل مستلق على فراشه إذ رفع رأسه فنظر إلى النجوم وإلى السماء وقال : أشهد أن لك ربا وخالقا ، اللهم اغفر لي فنظر الله إليه فغفر له» وقال النبي صلى الله عليه وسلم «لا عبادة كالتفكير» وقيل : الفكرة تذهب الغفلة وتجذب للقلب الخشية كما ينبت الماء الزرع . وعن النبي صلى الله عليه وسلم «لا تفضلوني على يونس بن متى فإنه كان يرفع له كل يوم مثل عمل أهل الأرض» قالوا وكان ذلك العمل هو التفكير في معرفة الله ، لأن أحدا لا يقدر أن يعمل بجوارحه مثل عمل أهل الأرض

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن أعلى مراتب الصديقين التفكير في دلائل الذات والصفات وأن التقليد أمر باطل لا عبرة به ولا التفات إليه
واعلم أنه تعالى حكى عن هؤلاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر أنهم ذكروا خمسة أنواع من الدعاء

(النوع الأول) قوله (ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار) وفيه مسائل
(المسألة الأولى) في الآية إضمار وفيه وجهان ، قال الواحدى رحمه الله : التقدير : يقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا ، وقال صاحب الكشاف : انه في محل الحال بمعنى يتفكرون قائلين
(المسألة الثانية) هذا : في قوله (ما خلقت هذا) كناية عن المخلوق ، يعنى ما خلقت هذا المخلوق

العجيب باطلا ، وفي كلمة (هذا) ضرب من التعظيم كقوله (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم)
 (المسألة الثالثة) في نصب قوله (باطلا) وجوه : الأول : أنه نعت لمصدر محذوف أى خلقا
 باطلا . الثانى : أنه بنزع الخافض تقديره : بالباطل أو للباطل . الثالث : قال صاحب الكشاف :
 يجوز أن يكون «باطلا» حالا من «هذا»

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : إن كل ما يفعله الله تعالى فهو إنما يفعله لغرض الاحسان
 إلى العبيد ولأجل الحكمة ، والمراد منها رعاية مصالح العباد ، واحتجوا عليه بهذه الآية لأنه تعالى
 لو لم يخلق السموات والأرض لغرض لكان قد خلقها باطلا ، وذلك ضد هذه الآية قالوا : وظهر
 بهذه الآية أن الذى تقوله المجبرة : ان الله تعالى أراد بخلق السموات والأرض صدور الظلم والباطل
 من أكثر عباده وليكفروا بخالقها ، وذلك رد لهذه الآية ، قالوا : وقوله (سبحانك) تنزيه له عن خلقه
 لها باطلا ، وعن كل قبيح ، وذكر الواحدى كلاما يصلح أن يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال :
 الباطل عبارة عن الزائل الذاهب الذى لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقاء ، وخلق السموات
 والأرض خلق متقن محكم ، ألا ترى إلى قوله (ماترى فى خاق الرحمن من تفاوت فارجع البصر
 هل ترى من فطور) وقال (وبنينا فوقكم سبعا شدادا) فكان المراد من قوله (ربنا ما خلقت هذا
 باطلا) هذا المعنى ، لا ما ذكره المعتزلة .

فان قيل : هذا الوجه مدفوع بوجوه : الأول : لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشى لكان
 قوله (سبحانك) تنزيها له عن أن يخلق مثل هذا الخلق ، ومعلوم أن ذلك باطل . الثانى : أنه إنما يحسن
 وصل قوله (فقنا عذاب النار) به إذا حملناه على المعنى الذى ذكرناه لأن التقدير : ما خلقت باطلا بغير
 حكمة بل خلقت بحكمة عظيمة ، وهى أن تجعلها مساكن للكافرين الذين اشتغلوا بطاعتك وتحرزوا
 عن معصيتك ، فقنا عذاب النار ، لأنه جزاء من عصى ولم يطع ، فثبت اننا إذا فسرنا قوله (ما خلقت
 هذا باطلا) بما ذكرنا حسن هذا النظم ، أما إذا فسرناه بأنك خلقت محكما شديدا التركيب لم يحسن
 هذا النظم . الثالث : أنه تعالى ذكر هذا فى آية أخرى فقال (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما
 باطلا ذلك ظن الذين كفروا) وقال فى آية أخرى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا لعبين
 ما خلقناهما إلا بالحق) وقال فى آية أخرى (أحسبتم أنما خلقناكم عبثا إلى) قوله (فتعالى الله الملك
 الحق) أى فتعالى الملك الحق عن أن يكون فعله عبثا ، وإذا امتنع أن يكون عبثا فبأن يمتنع كونه
 باطلا أولى .

والجواب : اعلم ان بديهة العقل شاهدة بأن الموجود إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، وشاهده

أن كل ممكن لذاته فانه لا بد وأن ينتهي في رجحانه إلى الواجب لذاته ، و ايس في هذه القضية تخصيص بكون ذلك الممكن مغايراً لافعال العباد ، بل هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل بصحتها ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون الخير والشر بقضاء الله . وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد من هذه الآية تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح ، إذا عرفت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يكون تأويل الآية ما حكيناه عن الواحدى : قوله : ولو كان كذلك لكان قوله (سبحانك) تنزيها له عن فعل ما لا شدة فيه ولا صلابة وذلك باطل . قلنا : لم لا يجوز أن يكون المراد : ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقتة صلبا محكما ، وقوله (سبحانك) معناه انك وان خلقت السموات والأرض صلبة شديدة باقية فأنت منزه عن الاحتياج اليه والارتفاع به فيكون قوله (سبحانك) معناه هذا . قوله ثانيا : إنما حسن وصل قوله (فقنا عذاب النار) به إذا فسرناه بقولنا ، قلنا لانسلم بل وجه النظم انه لما قال (سبحانك) اعترف بكونه غنياً عن كل ما سواه ، فعند ما وصفه بالغنى أقر لنفسه بالعجز والحاجة اليه في الدنيا والآخرة فقال (فقنا عذاب النار) وهذا الوجه في حسن النظم ان لم يكن أحسن مما ذكرتم لم يكن أقل منه ، وأما سائر الآيات التي ذكرتموها فهي دالة على أن أفعاله منزهة عن أن تكون موصوفة بكونها عبثا ولعبا وباطلا ، ونحن نقول بموجبه ، وان أفعال الله كلها حكمة وصواب ، لأنه تعالى لا يتصرف إلا في ملكه وملكه ، فكان حكمه صوابا على الاطلاق فهذا ما في هذه المناظرة والله أعلم

(المسألة الخامسة) احتج حكاء الاسلام بهذه الآية على أنه سبحانه خلق هذه الافلاك والكواكب وأودع في كل واحد منها قوى مخصوصة ، وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية ، قالوا : لأنها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة ، وذلك رد للآية . قالوا : وليس لقائل أن يقول الفائدة فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار ، وذلك لأن كل واحد من كرات الهواء والماء يشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى ، فحينئذ لا يبقى لخصوص كونه فلكا وشمسا وقمر فائدة ، فيكون باطلا وهو خلاف هذا النص

أجاب المتكلمون عنه : بأن قالوا : لم لا يكفي في هذا المعنى كونها أسباباً على مجرى العادة لاعلى سبيل الحقيقة

أما قوله تعالى (سبحانك) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) هذا إقرار بعجز العقول عن الاحاطة بآثار حكمة الله في خالق السموات

والأرض ، يعنى : أن الخلق إذا تفكروا فى هذه الأجسام العظيمة لم يعرفوا منها إلا هذا القدر ، وهو أن خالقها ما خلقها باطلا ، بل خلقها لحكم عجيبة ، وأسرار عظيمة ، وإن كانت العقول قاصرة عن معرفتها .

(المسألة الثانية) المقصود منه تعليم الله عباده كيفية الدعاء ، وذلك أن من أراد الدعاء فلا بد وأن يقدم الشاء ثم يذكر بعده الدعاء كما فى هذه الآية .

أما قوله تعالى (فقنا عذاب النار) فاعلم أنه تعالى لما حكى عن هؤلاء العباد المخلصين أن ألسنتهم مستغرقة بذكر الله تعالى ، وأبدانهم فى طاعة الله ، وقلوبهم فى التفكير فى دلائل عظمة الله ، ذكر أنهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله أن يقيمهم عذاب النار ، ولولا أنه يحسن من الله تعذيبهم وإلا لكان هذا الدعاء عبثاً ، فإن كان المعتزلة ظنوا أن أول الآية حجة لهم ، فليعلموا أن آخر هذه الآية حجة لنا فى أنه لا يقبح من الله شئ أصلاً ، ومثل هذا التضرع ما حكاه الله تعالى عن إبراهيم فى قوله (والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين)

(النوع الثانى من دعواتهم) قوله تعالى حكاية عنهم (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيت) وما للظالمين من أنصار) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنهم لما سألوا ربهم أن يقيمهم عذاب النار أتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزى ، ليكون موقع السؤال أعظم ، لأن من سأل ربه أن يفعل شيئاً أو أن لا يفعله ، إذا شرح عظم ذلك المطلوب وقوته كانت داعيته فى ذلك الدعاء أكمل وإخلاصه فى طلبه أشد ، والدعاء لا يتصل بالاجابة إلا إذا كان مقروناً بالاخلاص ، فهذا تعليم من الله عباده فى كيفية إيراد الدعاء .

(المسألة الثانية) قال الواحدى : الاخزاء فى اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض . قال الزجاج : أخزى الله العدو ، أى أبعده وقال غيره : أخزاه الله . أى أهانه ، وقال شمر بن حمدويه أخزاه الله أى فضحه الله ، وفى القرآن (ولا تخزون فى ضيقي) وقال المفضل : أخزاه الله . أى أهلكه وقال ابن الانبأى : الخزى فى اللغة الهلاك بتلف أو انقطاع حجة أو بوقوع فى بلاء ، وكل هذه الوجوه متقاربة . ثم قال صاحب الكشاف (فقد أخزيت) أى قد أبلغت فى إخزائه وهو نظير ما يقال : من سبق فلاناً فقد سبق ، ومن تعلم من فلان فقد تعلم

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة هذه الآية دالة على أن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ليس بمؤمن ، وذلك لأن صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد أخزاه الله لدلالة هذه الآية ، والمؤمن

لا يخزى لقوله تعالى (يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه) فوجب من مجموع هاتين الآيتين أن لا يكون صاحب الكبيرة مؤمناً .

والجواب : أن قوله (يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه) لا يقتضى نفي الاخزاء مطلقاً ، وإنما يقتضى أن لا يحصل الاخزاء حال ما يكون مع النبي ، وهذا النفي لا يناقضه إثبات الاخزاء في الجملة لاحتمال أن يحصل ذلك الاثبات في وقت آخر ، هذا هو الذى صح عندي في الجواب ، وذكر الواحدى في البسيط أجوبة ثلاثة سوى ما ذكرناه : أحدها : أنه نقل عن سعيد بن المسيب والثورى وفتادة أن قوله (إنك من تدخل النار فقد أخزيت) مخصوص بمن يدخل النار للخلود ، وهذا الجواب عندي ضعيف ، لأن مذهب المعتزلة أن كل فاسق دخل النار فانما دخلها للخلود ، فهذا لا يكون سؤالاً عنهم . ثانيها : قال : المدخل في النار مخزى في حال دخوله وإن كانت عاقبته أن يخرج منها ، وهذا ضعيف أيضاً لأن موضع الاستدلال أن قوله (يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه) يدل على نفي الخزى عن المؤمنين على الاطلاق ، وهذه الآية دلت على حصول الخزى لكل من دخل النار ، فحصل بحكم هاتين الآيتين بين كونه مؤمناً وبين كونه كافراً بمن يدخل النار منافاة ، وثالثها : قال : الاخزاء يحتمل وجهين : أحدهما : الاهانة والاهلاك ، والثانى : التخجيل ، يقال خزى خزاية اذا استحيا ، وأخزاه غيره اذا عمل به عملاً يخجله ويستحي منه .

واعلم أن حاصل هذا الجواب : أن لفظ الاخزاء لفظ مشترك بين التخجيل وبين الاهلاك ، واللفظ المشترك لا يمكن حمله في طرفي النفي والاثبات على معنيه جميعاً ، واذا كان كذلك جاز أن يكون المنفي بقوله (يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه) غير المثبت في قوله (إنك من تدخل النار فقد أخزيت) وعلى هذا يسقط الاستدلال ، إلا أن هذا الجواب إنما يتمشى اذا كان لفظ الاخزاء مشتركاً بين هذين المفهومين ، أما اذا كان لفظاً متواطئاً مفيداً لمعنى واحد ، وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدى نوعين تحت جنس واحد ، سقط هذا الجواب لأن قوله (لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه) لنفي الجنس وقوله (فقد أخزيت) لاثبات النوع ، وحينئذ يحصل بينهما منافاة

(المسألة الرابعة) احتجت المرجئة بهذه الآية في القطع على أن صاحب الكبيرة لا يخزى . وكل من دخل النار فانه يخزى ، فيلزم القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار ، إنما قلنا صاحب الكبيرة لا يخزى . لأن صاحب الكبيرة مؤمن ، والمؤمن لا يخزى ، إنما قلنا إنه مؤمن لقوله تعالى (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنفيء إلى أمر الله) سمي الباغى حال كونه باغياً مؤمناً ، والباغى من الكبائر بالاجماع ، وأيضا

قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) سمي القاتل بالعمد العدو ان مؤمناً ، فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإنما قلنا إن المؤمن لا يخزي لقوله (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) ولقوله (ولا تخزنا يوم القيامة)

ثم قال تعالى ﴿ فاستجاب لهم ربهم ﴾ وهذه الاستجابة تدل على أنه تعالى لا يخزي المؤمنين ، فثبت بما ذكرنا أن صاحب الكبيرة لا يخزي بالنار ، وإنما قلنا إن كل من دخل النار فانه يخزي لقوله تعالى (إنك من تدخل النار فقد أخرجته) وحينئذ يتولد من هاتين المقدمتين القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار .

والجواب عنه ما تقدم : أن قوله (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) لا يدل على نفي الاخزاء مطلقاً ، بل يدل على نفي الاخزاء حال كونهم مع النبي ، وذلك لا ينافي حصول الاخزاء في وقت آخر .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (إنك من تدخل النار فقد أخرجته) عام دخله الخصوص في مواضع منها : أن قوله تعالى (وإن منكم إلا واردة) كان على ربك حتماً مقضياً ثم تنجي الذين اتقوا) يدل على أن كل المؤمنين يدخلون النار ، وأهل الثواب يصانون عن الخزي . وثانيها : أن الملائكة الذين هم خزنة جهنم يكونون في النار ، وهم أيضاً يصانون عن الخزي . قال تعالى (عليها ملائكة غلاظ شداد)

﴿المسألة السادسة﴾ احتج حكام الاسلام بهذه الآية على أن العذاب الروحاني أشد وأقوى من العذاب الجسماني ، قالوا لأن الآية دالة على التهديد بعد عذاب النار بالخزي ، والخزي عاب عن التخجيل وهو عذاب روحاني ، فلو لأن العذاب الروحاني أقوى من العذاب الجسماني وإلما حسن تهديد من عذب بالنار بعذاب الخزي والخجالة .

﴿المسألة السابعة﴾ احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الفساق الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين ، وقالوا الخزي هو الهلاك ، فقوله (إنك من تدخل النار فقد أخرجته) معناه فقد أهلكته ، ولو كانوا يخرجون من النار الى الجنة لما صح أن كل من دخل النار فقد هلك . والجواب : أننا نفسر الخزي بالاهلاك بل نفسره بالاهانة والتخجيل ، وعند هذا يزول كلامكم . أما قوله تعالى (وما للظالمين من أنصار) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة للفساق ، وذلك لأن الشفاعة نوع نصره ، ونفي الجنس يقتضي نفي النوع .

رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ

لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ «١٩٣»

والجواب من وجوه : الاول : أن القرآن دل على أن الظالم بالاطلاق هو الكافر ، قال تعالى (والكافرون هم الظالمون) وما يؤكد هذا أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم خصصوا أنفسهم بنبي الشفعاء والأنصار حيث قالوا : (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) وثانيها : أن الشفيع لا يمكنه أن يشفع إلا باذن الله ، قال تعالى (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) وإذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادراً على النصرة إلا بعد الاذن ، وإذا حصل الاذن لم يكن في شفاعته فائدة في الحقيقة ، وعند ذلك يظهر أن العفو إنما حصل من الله تعالى ، وتلك الشفاعة ما كان لها تأثير في نفس الأمر ، وليس الحكم إلا لله ، فقوله (وما للظالمين من أنصار) يفيد أنه لا حكم إلا لله كما قال (ألا له الحكم) وقال (والأمر يومئذ لله) لا يقال : فعلى هذا التقدير لا يبقى لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فائدة ، لأننا نقول : بل فيه فائدة لأنه وعد المؤمنين المتقين في الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العقاب ، فلهم يوم القيامة هذه الحجة . أما الفاسق فليس لهم ذلك ، فصح تخصيصهم بنبي الأنصار على الاطلاق . الثالث : أن هذه الآية عامة واردة بثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام والله أعلم .

(المسألة الثانية) المعتزلة تمسكوا في أن الفاسق لا يخرج من النار ، قالوا لو خرج من النار لكان من أخرجه منها نصراً له ، والآية دالة على أنه لا ناصر له البتة .

والجواب : المعارضة بالآيات الدالة على العفو كما ذكرناه في سورة البقرة .

(النوع الثالث) من دعواتهم

قوله تعالى ﴿ربنا إنا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمننا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا

وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار﴾ في الآية مسائل

(المسألة الأولى) في المنادى قولان : أحدهما : أنه محمد عليه الصلاة والسلام وهو قول

الأكثرين ، والدليل عليه قوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك . وداعياً إلى الله باذنه . أدعوا إلى الله)

والثاني : أنه هو القرآن ، قالوا إنه تعالى حكى عن مؤمنى الانس ذلك كما حكى عن مؤمنى الجن قوله

(إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشده فآمننا به) قالوا : والدليل على أن تفسير الآية بهذا الوجه أولى

لأنه ليس كل أحد لقي النبي صلى الله عليه وسلم ، أما القرآن فكل أحد سمعه وفهمه ، قالوا : وهذا

وان كان مجازاً إلا أنه مجاز متعارف ، لأن القرآن لما كان مشتملاً على الرشد، وكان كل من تأمله وصل به إلى الهدى إذا وفقه الله تعالى لذلك ، فصار كأنه يدعو إلى نفسه وينادى بما فيه من أنواع الدلائل ، كما قيل في جهنم (تدعو من أدبر وتولى) إذ كان مصيرهم إليها ، والفصحاء والشعراء يصفون الدهر بأنه ينادى ويعظ ، ومرادهم منها دلالة تصاريف الزمان ، قال الشاعر :

يا واضع الميت في قبره خاطبك الدهر فلم تسمع

(المسألة الثانية) في قوله (ينادى للإيمان) وجوه : الأول : ان اللام بمعنى «إلى» كقوله (ثم يعودون لما نهوا عنه . ثم يعودون لما قالوا . بأن ربك أوحى لها) (الحمد لله الذي هدانا لهذا) ويقال : دعاه لكذا وإلى كذا ، وندبه له وإليه ، وناداه له وإليه ، وهداه للطريق وإليه ، والسبب في إقامة كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الأخرى : أن معنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص حاصلان جميعاً . الثاني : قال أبو عبيدة : هذا على التقديم والتأخير ، أى سمعنا منادياً للإيمان ينادى بأن آمنوا ، كما يقال : جاءنا منادى الأمير ينادى بكذا وكذا . والثالث : أن هذه اللام لام الأجل والمعنى : سمعنا منادياً كان نداؤه ليؤمن الناس ، أى كان المنادى ينادى لهذا الغرض ، ألا تراه قال (أن آمنوا بربكم) أى لتؤمن الناس ، وهو كقوله (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بأذن الله)

(المسألة الثالثة) قوله (سمعنا منادياً ينادى) نظيره قولك : سمعت رجلاً يقول كذا ، وسمعت زيدا يتكلم ، فيوقع الفعل على الرجل ويحذف المسموع ، لأنك وصفته بما يسمع وجعلته حالاً عنه فاغناك عن ذكره ، ولأن الوصف أو الحال لم يكن بد منه ، وانه يقال سمعت كلام فلان أو قوله

(المسألة الرابعة) وهنا سؤال وهو أن يقال : ما الفائدة في الجمع بين المنادى وينادى ؟ وجوابه : ذكر النداء مطلقاً ثم مقيداً بالإيمان تفخيماً لشأن المنادى ، لأنه لامنادى أعظم من مناد ينادى للإيمان ، ونظيره قولك : مررت بهاد يهدى للإسلام ، وذلك لأن المنادى إذا أطلق ذهب الوهم إلى مناد للحرب ، أو لاطفاء النائرة ، أو لاغاثة المكروب ، أو الكفاية لبعض النوازل ، وكذلك الهادى ، وقد يطلق على من يهدى للطريق ، ويهدى لسداد الرأي ، فإذا قلت ينادى للإيمان ويهدى للإسلام فقد رفعت من شأن المنادى والهادى ونخمته .

(المسألة الخامسة) قوله (أن آمنوا) فيه حذف أو إضمار ، والتقدير : آمنوا أو بأن آمنوا ، ثم حكى الله عنهم أنهم قالوا بعد ذلك (فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنهم طلبوا من الله تعالى في هذا الدعاء ثلاثة أشياء: أولها: غفران الذنوب، وثانيها: تكفير السيئات، وثالثها: أن تكون وفاتهم مع الأبرار. أما الغفران فهو الستر والتغطية، والتكفير أيضا والتغطية، يقال: رجل مكفر بالسلاح، أي مغطى به، والكفر منه أيضا، وقال لبيد:

في ليلة كفر النجوم ظلامها

إذا عرفت هذا: فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شيء واحد.

أما المفسرون فذكروا فيه وجوها: أحدها: أن المراد بهما شيء واحد وإنما أعيد ذلك للتأكيد لأن اللاحق في الدعاء والمبالغة فيه مندوب، وثانيها: المراد بالأول ما تقدم من الذنوب، وبالثاني المستأنف، وثالثها: أن يريد بالغفران ما يزول بالتوبة، وبالكفران ما تكفره الطاعة العظيمة، ورابعها: أن يكون المراد بالأول ما أتى به الإنسان مع العلم بكونه معصية وذنبا، وبالثاني: ما أتى به الإنسان مع جهله بكونه معصية وذنبا.

وأما قوله «وتوفنا مع الأبرار» ففيه بحثان: الأول: أن الأبرار جمع بر أو بار، كرب وأرباب، وصاحب وأصحاب، الثاني: ذكر القفال في تفسير هذه المعية وجهين: الأول: أن وفاتهم معهم هي أن يموتوا على مثل أعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيامة، قديقول الرجل أنا مع الشافعي في هذه المسألة، ويريد به كونه مساويا له في ذلك الاعتقاد، والثاني: يقال فلان في العطاء مع أصحاب الألواف، أي هو مشارك لهم في أنه يعطى ألفا. والثالث: أن يكون المراد منه كونهم في جملة أتباع الأبرار وأشياعهم، ومنه قوله (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين)

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الآية أعنى قوله تعالى حكاية عنهم (فاغفر لنا ذنوبنا) والاستدلال به من وجهين: الأول: أنهم طلبوا غفران الذنوب ولم يكن للتوبة فيه ذكر، فدل على أنهم طلبوا المغفرة مطلقا، ثم إن الله تعالى أجابهم إليه لأنه قال في آخر الآية (فاستجاب لهم ربهم) وهذا صريح في أنه تعالى قد يعفو عن الذنب وإن لم توجد التوبة. والثاني: وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم لما أخبروا عن أنفسهم بأنهم آمنوا، فعند هذا قالوا فاغفر لنا ذنوبنا، والفاء في قوله (فاغفر) فاء الجزاء وهذا يدل على أن مجرد الإيمان سبب لحسن طلب المغفرة من الله، ثم إن الله تعالى أجابهم إليه بقوله (فاستجاب لهم ربهم) فدللت هذه الآية على أن مجرد الإيمان سبب لحصول الغفران، إمامن الابتداء وهو بأن يعفو عنهم ولا يدخلهم النار أو بأن يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار، فثبت دلالة هذه الآية من

رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ

الميعاد «١٩٤»

هذين الوجهين على حصول العفو

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن شفاعته محمد صلى الله عليه وسلم في حق أصحاب الكبار مقبولة يوم القيامة ، وذلك لأن هذه الآية دلت على أن هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله غفران الذنوب مطلقا من غير أن قيدوا ذلك بالتوبة ، فأجاب الله قولهم وأعطاهم مطلوبهم فاذا قبل شفاعته المؤمنين في العفو عن الذنب ، فلأن يقبل شفاعته محمد صلى الله عليه وسلم فيه كان أولى

(النوع الرابع) من دعائهم

قوله تعالى حكاية عنهم (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (وآتنا ما وعدتنا على رسلك) فيه حذف المضاف ثم فيه وجوه أحدها: وآتنا ما وعدتنا على السنة رسلك . وثانيها: وآتنا ما وعدتنا على تصديق رسلك ، والدليل عليه أن هذه الآية مذكورة عقب ذكر المنادى للإيمان وهو ، الرسول وعقيب قوله (آمنا) وهو التصديق

(المسألة الثانية) ههنا سؤال: وهو أن الخلف في وعد الله محال، فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا أنه لا محالة واقع؟

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل ، بل المقصود منه إظهار الخضوع والذلة والعبودية ، وقد أمرنا بالدعاء في أشياء نعلم قطعاً أنها توجد لا محالة، كقوله (قل رب احكم بالحق) وقوله (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك)

(والوجه الثاني في الجواب) أن وعد الله لا يتناول آحاد الأمة بأعيانهم ، بل إنما يتناولهم بحسب أوصافهم ، فانه تعالى وعد المتقين بالثواب، ووعد الفساق بالمقاب ، فقوله (وآتنا ما وعدتنا) معناه: وفقنا للأعمال التي نصير أهلنا لوعدك ، واعصمنا من الأعمال التي نصير بها أهلنا للعقاب

والخزى ، وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الآية طلب التوفيق للطاعة والعصمة عن المعصية .
 ﴿الوجه الثالث﴾ ان الله تعالى وعد المؤمنين بأن ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم ، فهم طلبوا تعجيل ذلك ، وعلى هذا التقدير يزول الاشكال .

﴿المسألة الثالثة﴾ الآية دلت على أنهم إنما طلبوا منافع الآخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لأنهم قالوا : ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ، وفي آخر الكلام قالوا (إنك لا تخلف الميعاد) وهذا يدل على أن المقتضى لحصول منافع الآخرة هو الوعد لا الاستحقاق .
 ﴿المسألة الرابعة﴾ وهنا سؤال آخر: وهو أنه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازماً لا محالة ، فقوله (آتنا ما وعدتنا على رسلك) طلب للثواب ، فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب؟ وهو قوله (ولا تخزنا يوم القيامة) بل لو طلب ترك العقاب أولاً ثم طلب إيصال الثواب كان الكلام مستقيماً .

والجواب من وجهين : الأول : أن الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله (آتنا ما وعدتنا على رسلك) المراد منه المنافع ، وقوله (ولا تخزنا) المراد منه التعظيم ، الثاني : أننا قد بينا أن المقصود من هذه الآية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية ، وعلى هذا التقدير يحسن النظم كأنه قيل : وفقنا للطاعات ، وإذا وفقنا لها فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها ويوقعنا في الخزي والهلاك ، والحاصل كأنه قيل : وفقنا لطاعتك فانا لا نقدر على شيء من الطاعات إلا بتوفيقك ، وإذا وفقنا لفعلها فوفقنا لاستبقائها فانا لا نقدر على استبقائها واستدامتها إلا بتوفيقك ، وهو إشارة الى أن العبد لا يمكنه عمل من الأعمال ، ولا فعل من الأفعال ، ولا لحة ولا حركة إلا بإعانة الله وتوفيقه .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (ولا تخزنا يوم القيامة) شبيه بقوله (وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) فانه ربما ظن الانسان أنه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ، ثم انه يوم القيامة يظهر له أن اعتقاده كان ضلالاً وعملاً كان ذنباً ، فهناك تحصل الخجلة العظيمة والحسرة الكاملة والأسف الشديد ، ثم قال حكماة الاسلام : وذلك هو العذاب الروحاني . قالوا : وهذا العذاب أشد من العذاب الجسماني ، وبما يدل على هذا أنه سبحانه حكى عن هؤلاء العباد المؤمنين أنهم طلبوا في هذا الدعاء أشياء فأول مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسماني وهو قوله (فقنا عذاب النار) وآخرها الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو قوله (ولا تخزنا يوم القيامة) وذلك يدل على أن العذاب الروحاني أشد من العذاب الجسماني .

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنَّى لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ
 مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا
 وَقُتِلُوا أَلَّا يَكْفُرُوا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دَخَلَتْ فِيهِمُ الْجَنَّاتُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
 ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الثَّوَابِ «١٩٥»

قوله تعالى ﴿فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لا كفرن عنهم سيئاتهم ولا دخلتهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله والله عنده حسن الثواب﴾
 اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله (إن في خلق السموات والأرض) إلى قوله (آيات لأولى الألباب) ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله (الذين يذكرون الله قياماً) وعلى التفكير وهو قوله (ويتفكرون في خلق السموات والأرض) ثم حكى عنهم أنهم أثنوا على الله تعالى وهو قولهم (ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك) ثم حكى عنهم أنهم بعد الشاء اشتغلوا بالدعاء، وهو من قولهم (فقنا عذاب النار) إلى قوله (إنك لا تخلف الميعاد) بين في هذه الآية أنه استجاب دعاءهم فقال (فاستجاب لهم ربهم) وفي الآية مسائل:
 ﴿المسألة الأولى﴾ في الآية تنبيه على أن استجابة الدعاء مشروطة بهذه الأمور، فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزاً، لا جرم كان الشخص الذى يكون مجاب الدعاء عزيزاً.

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف: يقال استجابته واستجاب له، قال الشاعر:

وداع دعا يا من يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذلك مجيب

وقال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول﴾

﴿المسألة الثالثة﴾ أنى لا أضيع: قرىء بالفتح، والتقدير: بأنى لا أضيع، وبالكسر على إرادة القول، وقرىء (لا أضيع) بالتشديد.

﴿المسألة الرابعة﴾ من: فى قوله (من ذكر) قيل للتبيين كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) وقيل: إنها مؤكدة للنفي بمعنى: عمل عامل منكم ذكر أو أنثى.

(المسألة الخامسة) اعلم أنه ليس المراد أنه لا يضيع نفس العمل ، لأن العمل كلها وجد تلاشي وفتى ، بل المراد أنه لا يضيع ثواب العمل ، والاضاعة عبارة عن ترك الاثابة فقوله (لا أضيع) نفي للنفي فيكون اثباتا، فيصير المعنى : انى أوصل ثواب جميع أعمالكم اليكم ، اذا ثبت ما قلنا فالآية دالة على أن أحدا من المؤمنين لا يبقى في النار مخلدا، والدليل عليه أنه بايمانه استحق ثوابا ، وبمعصيته استحق عقابا ، فلا بد من وصولها اليه بحكم هذه الآية والجمع بينهما محال ، فاما أن يقدم الثواب ثم ينقله الى العقاب وهو باطل بالاجماع، أو يقدم العقاب ثم ينقله الى الثواب وهو المطلوب .

(المسألة السادسة) جمهور المفسرين فسروا الآية بأن معناها أنه تعالى قبل منهم أنه يجازيهم على أعمالهم وطاعاتهم ويوصل ثواب تلك الاعمال اليهم .

فان قيل : القوم أولا طلبوا غفران الذنوب ، وثانيا اعطاء الثواب فقوله (انى لا أضيع عمل عامل منكم) اجابة لهم في إعطاء الثواب، فأين الاجابة في طلب غفران الذنوب ؟
قلنا : إنه لا يلزم من إسقاط العذاب حصول الثواب، لكن يلزم من حصول الثواب سقوط العقاب فصار قوله (انى لا أضيع عمل عامل منكم) اجابة لدعائهم في المطلوبين. وعندى في الآية وجه آخر: وهو أن المراد من قوله (انى لا أضيع عمل عامل منكم) انى لا أضيع دعاءكم ، وعدم إضاعة الدعاء عبارة عن إجابة الدعاء ، فكان المراد منه أنه حصلت اجابة دعائكم في كل ما طلبتموه وسألتموه.

وأما قوله تعالى (من ذكر أو أنثى) فالمعنى : أنه لا تفاوت في الاجابة وفي الثواب بين الذكر والانثى اذا كانا جميعا في التمسك بالطاعة على السوية ، وهذا يدل على أن الفضل في باب الدين بالاعمال ، لا بسائر صفات العاملين ، لان كون بعضهم ذكرا أو أنثى، أو من نسب خسيس أو شريف لا تأثير له في هذا الباب ، ومثله قوله تعالى (ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوا يحزبه) وروى أن أم سلمة قالت : يا رسول الله انى لأسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النساء فنزلت هذه الآية .

أما قوله تعالى (بعضكم من بعض) ففيه وجوه: أحسنها أن يقال (من) بمعنى الكاف أى بعضكم كبعض ، ومثل بعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية . قال القفال : هذا من قولهم : فلان منى أى على خلقي وسيرتى ، قال تعالى (من شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى) وقال عليه الصلاة والسلام «من غشنا فليس منا» وقال «ليس منا من حمل علينا السلاح» فقوله (بعضكم من بعض) أى بعضكم شبه بعض في استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، فكيف يمكن إدخال التفاوت فيه ؟

ثم قال تعالى ﴿فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلى وقاتلوا وقتلوا إلا كفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله﴾ والمراد من قوله (الذين هاجروا) الذين اختاروا الهجرة من أوطانهم في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم، والمراد من (الذين أخرجوا من ديارهم) الذين ألجأهم الكفار إلى الخروج، ولا شك أن رتبة الأولين أفضل لأنهم اختاروا خدمة الرسول عليه السلام وولازمته على الاختيار، فكانوا أفضل وقوله (وأوذوا في سبيلى) أى من أجله وسببه (وقاتلوا وقتلوا) لأن المقاتلة تكون قبل القتال، قرأنا نافع وعاصم وأبو عمرو (وقاتلوا) بالالف أولاً (وقتلوا) مخففة، والمعنى أنهم قاتلوا معه حتى قتلوا، وقرأ ابن كثير وابن عامر (وقاتلوا) أولاً (وقتلوا) مشددة قيل: التشديد للمبالغة وتكرر القتل فيهم كقوله (مفتحة لهم الأبواب) وقيل: قطعوا عن الحسن، وقرأ حمزة والكسائي (وقتلوا) بغير ألف أولاً (وقاتلوا) بالالف بعده وفيه وجوه: الأول: أن الواو لا توجب الترتيب كما في قوله (واسجدى واركعى) والثانى: على قولهم: قتلنا ورب الكعبة، اذا ظهرت أمارات القتل، أو اذا قتل قومه وعشائره. والثالث: باضمار «قد» أى قتلوا وقد قاتلوا.

ثم ان الله تعالى وعد من فعل هذا بأمر ثلاثة: أولها: محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله (لا كفرن عنهم سيئاتهم) وذلك هو الذى طلبوه بقولهم (فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا) وثانيها إعطاء الثواب العظيم وهو قوله (ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار) وهو الذى طلبوه بقولهم: وآتانا ما وعدتنا على رسلك، وثالثها: أن يكون ذلك الثواب ثواباً عظيماً مقروناً بالتعظيم والجلال وهو قوله (من عند الله) وهو الذى قالوه (ولا تخزنا يوم القيامة) لأنه سبحانه هو العظيم الذى لانهاية لعظمته، واذا قال السلطان العظيم لعبده: انى أخلع عليك خلعة من عندى دل ذلك على كون تلك الخلعة فى نهاية الشرف وقوله (ثواباً) مصدر مؤكّد، والتقدير: لا يثيبهم ثواباً من عند الله، أى لا يثيبهم إثابة أو ثوبياً من عند الله، لان قوله لا كفرن عنهم ولأدخلنهم فى معنى لا يثيبهم، ثم قال (والله عنده حسن الثواب) وهو تأكيد ليكون ذلك الثواب فى غاية الشرف لأنه تعالى لما كان قادراً على كل المقدورات، عالماً بكل المعلومات، غنياً عن الحاجات، كان لا محالة فى غاية الكرم والجود والاحسان، فكان عنده حسن الثواب. روى عن جعفر الصادق أنه قال: من حزبه أمر فقال خمس مرات: ربنا، أنجاه الله مما يخاف وأعطاه ما أراد، وقرأ هذه الآية، قال: لأن الله حكى عنهم أنهم قالوا خمس مرات: ربنا، ثم أخبر أنه استجاب لهم.

لَا يَغُرُّنَكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ «١٩٦» مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ

وَبِئْسَ الْمِهَادُ «١٩٧»

قوله تعالى ﴿ لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم ما واهم جهنم وبئس المهاد ﴾ واعلم أنه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب العظيم ، وكانوا في الدنيا في نهاية الفقر والشدة ، والكفار كانوا في النعم ، ذكر الله تعالى في هذه الآية ما يسليهم ويصبرهم على تلك الشدة ، فقال (لا يغرنك) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قد ذكرنا أن الغرور مصدر قولك : غررت الرجل بما يستحسنه في الظاهر ثم يجده عند التفطيش على خلاف ما يحبه ، فيقول : غرني ظاهره أى قبلته على غفلة عن امتحانه ، وتقول العرب في الثوب إذا نشر ثم أعيد إلى طيه : رددته على غرة

﴿ المسألة الثانية ﴾ المخاطب في قوله (لا يغرنك) من هو ؟ فيه قولان : الأول : أنه الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الأمة . قال قتادة : والله ما غروا نبي الله صلى الله عليه وسلم حتى قبضه الله ، والخطاب وإن كان له إلا أن المراد غيره ، ويمكن أن يقال : السبب لعدم إغرار الرسول عليه السلام بذلك هو تواتر هذه الآيات عليه ، كما قال (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً) فسقط قول قتادة ، ونظيره قوله (ولا تكن من الكافرين . ولا تكونن من المشركين . ولا تطع المكذبين) والثاني : وهو أن هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين ، كأنه قيل : لا يغرنك أيها السامع :

﴿ المسألة الثالثة ﴾ تقلب الذين كفروا في البلاد ، فيه وجهان : الأول : نزلت في مشركي مكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين : إن أعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت الآية . والثاني : قال الفراء : كانت اليهود تضرب في الأرض فتصيب الأموال فنزلت هذه الآية ، والمراد بتقلب الذين كفروا في البلاد ، تصرفهم في التجارات والمكاسب ، أى لا يغرنكم أمنهم على أنفسهم وتصرفهم في البلاد كيف شاؤوا ، وأنتم معاشر المؤمنين خائفون محضورون ، فإن ذلك لا يبقى إلا مدة قليلة ثم ينتقلون إلى أشد العذاب

ثم قال تعالى ﴿ متاع قليل ﴾ قيل : أى تقلبهم متاع قليل ، وقال الفراء : ذلك متاع قليل ، وقال الزجاج : ذلك الكسب والربح متاع قليل ، وإنما وصفه الله تعالى بالقليلة لأن نعيم الدنيا مشوب

لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا

وَوَلَا مَنْ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ «١٩٨»

بالآفات والحسرات ، ثم انه بالعاقبة ينقطع وينقضى ، وكيف لا يكون قليلا وقد كان معدوما من الأزل إلى الآن ، وسيصير معدوما من الأزل إلى الأبد ، فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما يأتي وهو الأزل والأبد ، كان أقل من أن يجوز وصفه بأنه قليل

ثم قال تعالى ﴿ثم مأواهم جهنم﴾ يعني أنه مع قلته يسبب الوقوع في نار جهنم أبد الآباد والنعمة القليلة إذا كانت سببا للضررة العظيمة لم يعد ذلك نعمة، وهو كقوله (إنما نملى لهم ليزدادوا إنما) وقوله (وأملى لهم ان كيدى متين)

ثم قال ﴿وبئس المهاد﴾ أى الفراش ، والدليل على أنه بئس المهاد قوله تعالى (لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل) فهم بين أطباق النيران ، ومن فوقهم غواش يأكلون النار ويشربون النار

قوله تعالى ﴿لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير للأبرار﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد أتبعه بالوعد بالنزل ، والنزل ما يهيا للضيف وقوله (لكن الذين اتقوا ربهم) يتناول جميع الطاعات، لأنه يدخل في التقوى الاحتراز عن المنهيات ، وعن ترك المأمورات . واحتج بعض أصحابنا بهذه الآية على الرؤية لأنه لما كانت الجنة بكليتها نزلا ، فلا بد من الرؤية لتكون خلعة، ونظيره قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا) وقوله (نزلا) نصب على الحال من (جنات) لتخصيصها بالوصف ، والعامل اللام ، ويجوز أن يكون بمعنى مصدر مؤكد، لأن خلودهم فيها إنزالهم فيها أو نزولهم ، وقال الفراء : هو نصب على التفسير كما تقول : هو لك هبة وبيعا وصدقة ثم قال (وما عند الله) من الكثير الدائم (خير للأبرار) مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل ، وقرأ مسلمة بن محارب والأعمش (نزلا) بسكون الزاى ، وقرأ يزيد بن القعقاع (لكن الذين اتقوا) بالتشديد

وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ
خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ
اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ «١٩٩» يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا
وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «٢٠٠»

قوله تعالى ﴿وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليكم وما أنزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب﴾
اعلم أنه تعالى لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار من قبل، بأن مصيرهم إلى النار
بين في هذه الآية أن من آمن منهم كان داخلا في صفة الذين اتقوا فقال (وإن من أهل الكتاب)
واختلفوا في نزولها، فقال ابن عباس وجابر وقتادة: نزلت في النجاشي حين مات وصلى عليه النبي
صلى الله عليه وسلم، فقال المنافقون إنه يصلى على نصراني لم يره قط، وقال ابن جريج وابن زيد: نزلت في
عبد الله بن سلام وأصحابه، وقيل: نزلت في أربعين من أهل نجران، واثنين وثلاثين من الحبشة،
وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى عليه السلام فأسلموا. وقال مجاهد: نزلت في مؤمنى أهل
الكتاب كلهم، وهذا هو الأولى لأنه لما ذكر الكفار بأن مصيرهم إلى العقاب، بين فيمن آمن منهم
بأن مصيرهم إلى الثواب.

واعلم أنه تعالى ووصفهم بصفات: أولها: الايمان بالله، وثانيها: الايمان بما أنزل الله على
محمد صلى الله عليه وسلم. وثالثها: الايمان بما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد عليه الصلاة
والسلام. ورابعها: كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل (يؤمن) لأن (من يؤمن) في معنى الجمع.
وخامسها: أنهم لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا كما يفعله أهل الكتاب ممن كان يكتم أمر الرسول
وصحة نبوته.

ثم قال تعالى في صفتهم ﴿أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب﴾ والفائدة في
كونه سريع الحساب كونه عالما بجميع المعلومات، فيعلم ما لكل واحد من الثواب والعقاب.
قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾

واعلم أنه تعالى لما ذكر في هذه السورة أنواعا كثيرة من علوم الأصول والفروع ، أما الأصول ففيا يتعلق بتقرير التوحيد والعدل والنبوة والمعاد ، وأما الفروع ففيا يتعلق بالتكاليف والأحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما ، ختم هذه السورة بهذه الآية المشتملة على جميع الآداب ، وذلك لأن أحوال الانسان قسمان : منها ما يتعلق به وحده ، ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره ، أما القسم الأول فلا بد فيه من الصبر ، وأما القسم الثاني فلا بد فيه من المصابرة .

أما الصبر فيندرج تحته أنواع : أولها : أن يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد ، وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين . وثانيها : أن يصبر على مشقة أداء الواجبات والمندوبات . وثالثها : أن يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات . ورابعها : الصبر على شدائد الدنيا وآفات من المرض والفقر والقحط والخوف ، فقوله (اصبروا) يدخل تحته هذه الأقسام ، وتحت كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة أنواع لانهاية لها ، وأما المصابرة فهي عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين الغير ، ويدخل فيه تحمل الاخلاق الرديئة من أهل البيت والجيران والأقارب ، ويدخل فيه ترك الانتقام ممن أساء اليك كما قال (وأعرض عن الجاهلين) وقال (وإذا مروا باللغو مروا كراما) ويدخل فيه الايثار على الغير كما قال (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) ويدخل فيه العفو عن ظلمك كما قال (وأن تعفوا أقرب للتقوى) ويدخل فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإن المقدم عليه ربما وصل اليه بسببه ضرر ، ويدخل فيه الجهاد فانه تعريض النفس للهلاك ، ويدخل فيه المصابرة مع المبطلين ، وحل شكوكهم والجواب عن شبههم ، والاحتياط في إزالة تلك الاباطيل عن قلوبهم ، فثبت ان قوله (اصبروا) تناول كل ما يتعلق به وحده (وصابروا) تناول كل ما كان مشتركا بينه وبين غيره

واعلم أن الانسان وان تكلف الصبر والمصابرة إلا أن فيه أخلاقا ذميمة تحمل على أضرارها وهي الشهوة والغضب والحرص ، والانسان مالم يكن مشتغلا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الاتيان بالصبر والمصابرة ، فلهذا قال (ورابطوا) ولما كانت هذه المجاهدة فعلا من الأفعال ولا بد للانسان في كل فعل يفعل من داعية وغرض ، وجب أن يكون للانسان في هذه المجاهدة غرض وباعث ، وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح ، فلهذا قال (واتقوا الله لعلكم تفلحون) وتمام التحقيق فيه أن الأفعال مصدرها هو القوى ، فهو تعالى أمر بالصبر والمصابرة ، وذلك عبارة عن الاتيان بالأفعال الحسنة ، والاحتراز عن الأفعال الذميمة ، ولما كانت الأفعال صادرة عن القوى أمر بعد ذلك بمجاهدة القوى التي هي مصادر الأفعال الذميمة ، وذلك هو المراد بالمراعاة ، ثم

ذكر مابه يحصل دفع هذه القوى الداعية إلى القبائح والمنكرات ، وذلك هو تقوى الله ، ثم ذكر ما لأجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى والاخلاق ، وهو الفلاح ، فظهر أن هذه الآية التي هي خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار الروحانية ، وأنها على اختصارها كالمتعم لكل ما تقدم ذكره في هذه السورة من علوم الأصول والفروع فهذا ما عندي فيه ولندكر ما قاله المفسرون : قال الحسن : اصبروا على دينكم ولا تتركوه بسبب الفقر والجوع ، وصابروا على عدوكم ولا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم أحد ، وقال الفراء : اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي أن يكون أصبر منكم ، وقال الأصم : لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة أمرهم بالصبر عليها ، ولما كثرت ترغيب الله تعالى في الجهاد في هذه السورة أمرهم بمصابرة الأعداء ، وأما قوله «ورابطوا» ففيه قولان : الأول : أنه عبارة عن أن يربط هؤلاء خيلهم في الثغور ويربط أولئك خيلهم أيضاً ، بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعداً لقتال الآخر ، قال تعالى (ومن رباط الرابطة التي ترهبون به عدو الله وعدوكم) وعن النبي صلى الله عليه وسلم «من رباط يوماً ليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينتقل عن صلاته إلا لحاجة» الثاني : أن معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان : الأول : ما روى عن أبي سلمة عبد الرحمن أنه قال : لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يربط فيه ، وإنما نزلت هذه الآية في انتظار الصلاة بعد الصلاة . الثاني : ما روى من حديث أبي هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال «فذلكم الرباط» ثلاث مرات .

واعلم أنه يمكن حمل اللفظ على الكل ، وأصل الرباط من الربط وهو الشد ، يقال : لكل من صبر على أمر ربط قلبه عليه ، وقال آخرون : الرباط هو اللزوم والثبات ، وهذا المعنى أيضاً راجع إلى ما ذكرناه من الصبر وربط النفس ، ثم هذا الثبات والدوام يجوز أن يكون على الجهاد ، ويجوز أن يكون على الصلاة والله أعلم .

«قال الامام رضى الله تعالى عنه» تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة .

قوله تعالى «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة» الآية ١٥٧

سورة النساء

مدنية وآياتها ١٧٦ نزلت بعد الممتحنة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

سورة النساء

مائة وسبعون وست آيات مدنية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة)

اعلم أن هذه السورة مشتملة على أنواع كثيرة من التكليف ، وذلك لأنه تعالى أمر الناس في أول هذه السورة بالتعطف على الأولاد والنساء والأيتام ، والرأفة بهم وإيصال حقوقهم اليهم وحفظ أموالهم عليهم ، وبهذا المعنى ختمت السورة ، وهو قوله (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة) وذكر في أثناء هذه السورة أنواعا أخر من التكليف ، وهي الأمر بالطهارة والصلاة وقاتل المشركين ولما كانت هذه التكليف شاقة على النفوس لثقلها على الطباع ، لاجرم افتتح السورة بالعلة التي لأجلها يجب حمل هذه التكليف الشاقة ، وهي تقوى الرب الذي خلقنا والاله الذي أوجدنا ، فلهذا قال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) روى الواحدى عن ابن عباس في قوله (يا أيها الناس) أن هذا الخطاب لأهل

مكة ، وأما الأصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على أن الخطاب عام لجميع المكلفين ، وهذا هو الأصح لوجوه : أحدها : أن لفظ الناس جمع دخله الألف واللام فيفيد الاستغراق . وثانيها : أنه تعالى علل الأمر بالاتقاء بكونه تعالى خالقاً لهم من نفس واحدة ، وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين بأنهم من آدم عليه السلام خلقوا بأسرهم ، وإذا كانت العلة عامة كان الحكم عاماً . وثالثها : أن التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة ، بل هو عام في حق جميع العالمين ، وإذا كان لفظ الناس عاماً في الكل ، وكان الأمر بالتقوى عاماً في الكل ، وكانت علة هذا التكليف ، وهي كونهم خلقوا من النفس الواحدة عامة في حق الكل ، كان القول بالتخصيص في غاية البعد . وحجة ابن عباس أن قوله (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) مختص بالعرب لأن المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم . فيقولون أسألك بالله وبالرحم ، وأنشدك الله والرحم ، وإذا كان كذلك كان قوله (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) مختصاً بالعرب ، فكان أول الآية وهو قوله (يا أيها الناس) مختصاً بهم لأن قوله في أول الآية (اتقوا ربكم) وقوله بعد ذلك (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) وردا متوجهين إلى مخاطب واحد ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه ثبت في أصول الفقه أن خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها ، فكان قوله (يا أيها الناس) عاماً في الكل ، وقوله (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) خاصاً بالعرب

(المسألة الثانية) أنه تعالى جعل هذا المطلع مطلعاً لسورتين في القرآن : إحداهما : هذه السورة وهي السورة الرابعة من النصف الأول من القرآن . والثانية : سورة الحج ، وهي أيضاً السورة الرابعة من النصف الثاني من القرآن ، ثم إنه تعالى علل الأمر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدأ ، وهو أنه تعالى خالق الخلق من نفس واحدة ، وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله ، وعلل الأمر بالتقوى في سورة الحج بما يدل على كمال معرفة المعاد ، وهو قوله (إن زلزلة الساعة شيء عظيم) فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة المبدأ ومعرفة المعاد ، ثم قدم السورة الدالة على المبدأ على السورة الدالة على المعاد ، وتحت هذا البحث أسرار كثيرة .

(المسألة الثالثة) اعلم أنه تعالى أمرنا بالتقوى وذكر عقبيه أنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ، وهذا مشعر بأن الأمر بالتقوى معلل بأنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ، ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف ، فنقول : قولنا إنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ، مشتمل على قهدين : أحدهما : أنه تعالى خلقنا ، والثاني : كيفية ذلك التخليق ، وهو أنه تعالى إنما خلقنا من نفس

واحدة ، ولكل واحد من هذين القيدين أثر في وجوب التقوى .

﴿أما القيد الاول﴾ وهو أنه تعالى خلقنا ، فلا شك أن هذا المعنى علة لأن يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لأوامره ونواهيه ، وبيان ذلك من وجوه : الاول : أنه لما كان خالقنا وموجداً لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولى لنا ، والرؤية توجب نفاذ أوامره على عبيده ، والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق ، الثاني : أن الإيجاد غاية الانعام ونهاية الاحسان ، فانك كنت معدوماً فأوجدك ، وميتاً فأحياك ، وعاجزاً فأقدرك . وجاهلاً فعملك ، كما قال إبراهيم عليه السلام (الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعني ويسقين) فلما كانت النعم بأسرها من الله سبحانه وجب على العبد أن يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد ، وترك التمرد والعناد ، وهذا هو المراد بقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) الثالث : وهو أنه لما ثبت كونه موجداً وخالقاً وإلهاورباً لنا ، وجب علينا أن نشغل بعبوديته وأن نتقى كل مانهى عنه وزجر عنه ، ووجب أن لا يكون شيء من هذه الأفعال موجباً ثواباً البتة ، لأن هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع أن تصير موجبة للثواب ، لأن أداء الحق إلى المستحق لا يوجب شيئاً آخر ، هذا إذا سلمنا أن العبد أتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداءً ، فكيف وهذا محال ، لأن فعل الطاعات لا يحصل إلا إذا خلق الله القدرة على الطاعة ، وخاق الداعية على الطاعة ، ومتى حصلت القدرة والداعى كان مجموعهما موجبا لصدور الطاعة عن العبد ، وإذا كان كذلك كانت تلك الطاعة إنعاماً من الله على عبده ، والمولى إذا خص عبده بانعام لم يصر ذلك الانعام موجبا عليه إنعاماً آخر ، فهذا هو الاشارة إلى بيان أن كونه خالقاً لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه .

﴿وأما القيد الثانى﴾ وهو أن خصوص كونه خالقاً لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية ، فيبانه من وجوه : الاول : أن خلق جميع الأشخاص الانسانية من الانسان الواحد دل على كمال القدرة ، من حيث أنه لو كان الأمر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الانسان الواحد ، لم يكن إلا أشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة والطبيعة ، فلما رأينا في أشخاص الناس الأبيض والأسود والأحمر والأسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير ، دل ذلك على أن مدبرها وخالقها فاعل مختار ، لا طبيعة مؤثرة ، ولا علة موجبة ، ولما دلت هذه الدقيقة على أن مدبر العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات ، فحينئذ يجب الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه ، فكان ارتباط قوله (اتقوا ربكم) بقوله (خلقكم من نفس واحدة) في غاية الحسن والانتظام

وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا

﴿والوجه الثاني﴾ وهو أنه تعالى لما ذكر الأمر بالتقوى ذكر عقيبه الأمر بالاحسان إلى اليتامى والنساء والضعفاء ، وكون الخلق بأسرهم مخلوقين من نفس واحدة له أثر في هذا المعنى ، وذلك لأن الأقارب لا بد وأن يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة ، ولذلك ان الانسان يفرح بمدح أقاربه وأسلافه ، ويحزن بدمهم والظعن فيهم ، وقال عليه الصلاة والسلام «فاطمة بضعة مني يؤذيها يؤذيها» وإذا كان الأمر كذلك ، فالفائدة في ذكر هذا المعنى أن يصير ذلك سبباً لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض .

﴿الوجه الثالث﴾ أن الناس اذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر وأظهروا التواضع وحسن الخلق .

﴿الوجه الرابع﴾ أن هذا يدل على المعاد ، لأنه تعالى لما كان قادراً على أن يخرج من صلب شخص واحد أشخاصاً مختلفين ، وأن يخلق من قطرة من النطفة شخصاً عجيب التركيب لطيف الصورة ، فكيف يستبعد إحياء الأموات وبعثهم ونشورهم ، فتكون الآية دالة على المعاد من هذا الوجه (ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى)

﴿الوجه الخامس﴾ قال الأصم : الفائدة فيه : أن العقل لا دليل فيه على أن الخلق يجب أن يكونوا مخلوقين من نفس واحدة ، بل ذلك إنما يعرف بالدلائل السمعية ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم أمياً ما قرأ كتاباً ولا تلمذ لأستاذ ، فلما أخبر عن هذا المعنى كان إخباراً عن الغيب فكان معجزاً ، فالحاصل أن قوله (خلقكم) دليل على معرفة التوحيد ، وقوله (من نفس واحدة) دليل على معرفة النبوة .

فان قيل : كيف يصح أن يكون الخلق أجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس؟ قلنا : قد بين الله المراد بذلك لأن زوج آدم اذا خلقت من بعضه ، ثم حصل خلق أولاده من نطفتهما ثم كذلك أبداً ، جازت إضافة الخلق أجمع الى آدم .

﴿المسألة الرابعة﴾ أجمع المسلمون على أن المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم عليه السلام ، إلا أنه أنت الوصف على لفظ النفس ، ونظيره قوله تعالى (أقتلت نفساً زكية بغير نفس) وقال الشاعر :

أبوك خليفة ولدته أخرى فأنت خليفة ذاك الكمال

قالوا فهذا التأنيث على لفظ الخليفة .

قوله تعالى ﴿وخلق منها زوجها﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من هذا الزوج هو حواء ، وفي كون حواء مخلوقة من آدم قولان : الأول : وهو الذي عليه إلا كثرون أنه لما خلق الله آدم ألقى عليه النوم ، ثم خلق حواء من ضلع من أضلاعه اليسرى ، فلما استيقظ رآها ومال إليها وألفها ، لأنها كانت مخلوقة من جزء من أجزائه ، واحتجوا عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم «ان المرأة خلقت من ضلع أعوج فان ذهبت تقيمها كسرتها وإن تركتها وفيها عوج استمعت بها»

﴿والقول الثاني﴾ وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني : أن المراد من قوله (وخلق منها زوجها) أى من جنسها وهو كقوله تعالى (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا) وكقوله (إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) وقوله (لقد جاءكم رسول من أنفسكم) قال القاضي : والقول الأول أقوى ، لكى يصح قوله (خلقكم من نفس واحدة) إذ لو كانت حواء مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين ، لا من نفس واحدة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن كلمة «من» لا ابتداء الغاية ، فلما كان ابتداء التخليق والايجاد وقع بآدم عليه السلام صح أن يقال خلقكم من نفس واحدة ، وأيضا فلما ثبت أنه تعالى قادر على خلق آدم من التراب كان قادرا أيضا على خلق حواء من التراب ، وإذا كان الأمر كذلك ، فأى فائدة في خلقها من ضلع من أضلاع آدم

﴿المسألة الثانية﴾ قال ابن عباس : إنما سمي آدم بهذا الاسم لأنه تعالى خلقه من أديم الأرض كلها أحمرها وأسودها وطيبها وخبيثها ؛ فلذلك كان في ولده الأحمر والأسود والطيب والخبيث والمرأة إنما سميت بحواء لأنها خلقت من ضلع من أضلاع آدم فكانت مخلوقة من شيء حى ، فلا جرم سميت بحواء

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج جمع من الطبائعيين بهذه الآية فقالوا: قوله تعالى (خلقكم من نفس واحدة) يدل على أن الخلق كلهم مخلوقون من النفس الواحدة ، وقوله (وخلق منها زوجها) يدل على أن زوجها مخلوقة منها ، ثم قال في صفة آدم (خلقته من تراب) فدل على أن آدم مخلوق من التراب ، ثم قال في حق الخلائق (منها خلقناكم) وهذه الآيات كلها دالة على ان الحادث لا يحدث إلا عن مادة سابقة يصير الشيء مخلوقا منها، وأن خلق الشيء عن العدم المحض والنفي الصرف محال أجاب المتكلمون فقالوا : خلق الشيء من الشيء محال في العقول، لأن هذا المخلوق ان كان عين ذلك الشيء الذى كان موجودا قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقا البتة ، وإذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شيء آخر ، وان قلنا: ان هذا المخلوق مغاير للذى كان موجودا قبل ذلك ، فحينئذ هذا المخلوق وهذا الحادث إنما حدث وحصل عن العدم المحض ، فثبت ان كون الشيء مخلوقا من

وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ

إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

غيره محال في العقول، وأما كلمة (من) في هذه الآية فهو مفيد ابتداء الغاية، على معنى أن ابتداء حدوث هذه الأشياء من تلك الأشياء لاعلى وجه الحاجة والافتقار، بل على وجه الوقوع فقط

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشاف: قرئ، (وخالق منها زوجها وبث منهما) بلفظ اسم الفاعل، وهو خبر مبتدا محذوف تقديره هو خالق قوله تعالى (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قال الواحدي: بث منهما: يريد فرق ونشر، قال ابن المظفر: البث تفريقك الأشياء، يقال: بث الخيل في الغارة وبث الصياد كلابه، وخلق الله الخلق فبثهم في الأرض، وبثت البسط إذا نشرتها، قال الله تعالى (وزراني مبثوثة) قال الفراء والزجاج: وبعض العرب يقول: أبث الله الخلق.

(المسألة الثانية) لم يقل: وبث منهما الرجال والنساء لأن ذلك يوجب كونهما مبثوثين عن نفسيهما وذلك محال، فلهذا عدل عن هذا اللفظ إلى قوله (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) فان قيل: لم لم يقل: وبث منهما رجالا كثيرا ونساء كثيرا؟ ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النساء؟

قلنا: السبب فيه والله أعلم أن شهرة الرجال أتم، فكانت كثرتهم أظهر، فلا جرم خصوا بوصف الكثرة، وهذا كالتنبيه على أن اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز، واللائق بحال النساء الاختفاء والجنول.

(المسألة الثالثة) الذين يقولون: إن جميع الأشخاص البشرية كانوا كالذر، وكانوا مجتمعين في صلب آدم عليه السلام، حملوا قوله (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) على ظاهره، والذين أنكروا ذلك قالوا: المراد بث منهما أولادهما ومن أولادهما جمعا آخرين، فكان الكل مضافا اليهما على سبيل المجاز قوله تعالى (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا)

فيه مسائل .

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائي (تساءلون) بالتخفيف والباقون بالتشديد ، فمن شدد أراد : تتساءلون فأدغم التاء في السين لاجتماعهما في أنهما من حروف اللسان وأصول الشايات واجتماعهما في الهمس ، ومن خفف حذف تاء تفاعلون لاجتماع حروف متقاربة ، فأعلم بالحذف كما أعلم الأولون بالادغام ، وذلك لأن الحروف المتقاربة إذا اجتمعت خفت تارة بالحذف وأخرى بالادغام .

(المسألة الثانية) قرأ حمزة وحده (والأرحام) بجر الميم قال القفال رحمه الله : وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره ، وأما الباقون من القراء فكلمهم قرؤا بنصب الميم . وقال صاحب الكشف : قرئ (والأرحام) بالحركات الثلاث ، أما قراءة حمزة فقد ذهب الآكثرون من النحويين إلى أنها فاسدة ، قالوا لأن هذا يقتضى عطف المظهر على المضمرة المجرورة وذلك غير جائز . واحتجوا على عدم جوازه بوجوه : أولها : قال أبو علي الفارسي : المضمرة المجرورة بمنزلة الحرف ، فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه ، إنما قلنا المضمرة المجرورة بمنزلة الحرف لوجوه : الأول : أنه لا ينفصل البتة كما أن التنوين لا ينفصل . وذلك ان الهاء والكاف في قوله : به ، وبك لا ترى واحدا منفصلا عن الجار البتة فصار كالتنوين . الثاني : أنهم يحذفون الياء من المنادى المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد ، وذلك كقولهم : يا غلام ، فكان المضمرة المجرورة مشابها للتنوين من هذا الوجه ، فثبت أن المضمرة المجرورة بمنزلة حرف التنوين ، فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه لأن من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فإذا لم تحصل المشابهة هنا وجب أن لا يجوز العطف . وثانيها : قال علي بن عيسى : أنهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمرة المرفوعة . فلا يجوز أن يقال : اذهب وزيد ، وذهبت وزيد بل يقولون : اذهب أنت وزيد ، وذهبت أنا وزيد . قال تعالى (فاذهب أنت وربك فقاتلا) مع ان المضمرة المرفوعة قد ينفصل ، فإذا لم يجز عطف المظهر على المضمرة المرفوعة مع انه أقوى من المضمرة المجرورة بسبب أنه قد ينفصل ، فلأن لا يجوز عطف المظهر على المضمرة المجرورة مع أنه البتة لا ينفصل كان أولى . وثالثها : قال أبو عثمان المازني : المعطوف والمعطوف عليه متشركان ، وإنما يجوز عطف الأول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الأول ، وههنا هذا المعنى غير حاصل ، وذلك لأنك لا تقول : مررت بزيدوك ، فكذلك لا تقول مررت بك وزيد .

واعلم أن هذه الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات ، وذلك لأن

حمزة أحد القراء السبعة ، والظاهر أنه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه ، بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة ، والقياس يتضاءل عند السماع لاسيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أو هن من بيت العنكبوت ، وأيضا فهذه القراءة وجهان : أحدهما : أنها على تقدير تكرير الجار ، كأنه قيل تساءلون به وبالأرحام . وثانيها : أنه ورد ذلك في الشعر وأنشد سيديويه في ذلك :

فاليوم قد بت تهجونا وتشتنا فاذهب فما بك والأيام من عجب

وأنشد أيضا نعلق في مثل السوارى سيوفنا وما بينها والكعب غوط نفاق

والعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد ، مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن . واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم «لا تحلفوا بأبائكم» فاذا عطف الأرحام على المكنى عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالأرحام ، ويمكن الجواب عنه بأن هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لأنهم كانوا يقولون : أسألك بالله والرحم ، وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل ، وأيضا فالحديث نهى عن الحلف بالآباء فقط ، وههنا ليس كذلك ، بل هو حلف بالله أولا ثم يقرن به بعده ذكر الرحم ، فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث ، فهذا جملة الكلام في قراءة قوله (والأرحام) بالجر . أما قرأته بالنصب ففيه وجهان : الأول : وهو اختيار أبي على الفارسي وعلى بن عيسى أنه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله فلسنا بالجبال ولا الحديد

والثاني : وهو قول أكثر المفسرين : أن التقدير : واتقوا الأرحام أن تقطعوها ، وهو قول مجاهد وقتادة والسدى والضحاك وابن زيد والفراء والزجاج ، وعلى هذا الوجه فنصب الأرحام بالعطف على قوله (الله) أي : اتقوا الله واتقوا الأرحام أي اتقوا حق الأرحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدى رحمه الله . ويجوز أيضا أن يكون منصوبا بالاغراء ، أي والأرحام فاحفظوها وصلوها كقولك : الأسد الأسد ، وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ، ويدل على وجوب صلتها . وأما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف : الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل : والأرحام كذلك على معنى والأرحام مما يتقى ، أو والأرحام مما يتساءل به .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى قال أولا (اتقوا ربكم) ثم قال بعده (واتقوا الله) وفي هذا التكرير وجوه : الأول : تأكيد الأمر والحث عليه كقولك للرجل : اعجل اعجل فيكون أبلغ من قولك : اعجل

الثاني : أنه أمر بالتقوى في الأول لما كان الانعام بالخلق وغيره ، وفي الثاني أمر بالتقوى لما كان وقوع التساؤل به فيما يلتمس البعض من البعض . الثالث : قال أولا (اتقوا ربكم) وقال ثانيا (واتقوا الله) والرب لفظ يدل على الترية والاحسان ، والاله لفظ يدل على القهر والهيبة ، فأمرهم بالتقوى بناء على الترغيب ، ثم أعاد الأمر به بناء على التهيب كما قال (يدعون ربهم خوفا وطمعا) وقال (ويدعوننا رغبا ورهبا) كأنه قيل : انه ربك وأحسن اليك فاتق مخالفته لأنه شديد العقاب عظيم السطوة .

(المسألة الرابعة) اعلم أن التساؤل بالله والأرحام قيل هو مثل أن يقال : بالله أسألك ، وبالله أشفع اليك ، وبالله أحلف عليك ، الى غير ذلك مما يؤكده المرء به مراده بمسألة الغير ، ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه أو نواله ومعونته ونصرته ، وأما قراءة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى ، والتقدير : واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام ، لأن العادة جرت في العرب بأن أحدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول : أسألك بالله والرحم ، وربما أفرد ذلك فقال : أسألك بالرحم ، وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم : نناشدك الله والرحم أن لا تبعث إلينا فلانا وفلانا ، وأما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك ، والتقدير : واتقوا الله واتقوا الأرحام ، قال القاضي : وهذا أحد ما يدل على أنه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة ، لأن معنى تقوى الله مخالف لمعنى تقوى الأرحام ، فتقوى الله إنما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه ، واتقاء الأرحام بأن توصل ولا تقطع فيما يتصل بالبر والافضال والاحسان ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لعله تكلم بهذه اللفظة مرتين ، وعلى هذا التقدير يزول الاشكال .

(المسألة الخامسة) قال بعضهم : اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة ، واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «يقول الله تعالى أنا الرحمن وهي الرحم اشتقت اسمها من اسمي» ووجه التشبيه ان لما كان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض . وقال آخرون : بل اسم الرحم مشتق من الرحم الذي عنده يقع الانعام وانه الأصل ، وقال بعضهم : بل كل واحد منهما أصل بنفسه ، والنزاع في مثل هذا قريب .

(المسألة السادسة) دلت الآية على جواز المسألة بالله تعالى . روى مجاهد عن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من سألكم بالله فأعطوه» وعن البراء بن عازب قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع : منها ابرار القسم .

(المسألة السابعة) دل قوله تعالى (والأرحام) على تعظيم حق الرحم وتأكيده النهي عن قطعها ، قال

وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ

إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا «٢»

تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) وقال (لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة) قيل في الأول: إنه القرابة، وقال (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وقال (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين) وعن عبد الرحمن بن عوف: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «يقول الله تعالى أنا الرحمن وهي الرحم اشتقت اسمها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته» وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما من شيء أطيع الله فيه أعجل ثوابا من صلة الرحم وما من عمل عصى الله به أعجل عقوبة من البغي واليمين الفاجرة» وعن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه» وقال عليه الصلاة والسلام «أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح» قيل الكاشح العدو، ثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها، ثم إن أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه بنوا على هذا الأصل مسئلتين: إحداهما: أن الرجل إذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الأخ والاخت، والعم والخال، قال لأنه لو بقي الملك لحل الاستخدام بالاجماع، لكن الاستخدام بإحاش يورث قطيعة الرحم، وذلك حرام بناء على هذا الأصل، فوجب أن لا يبقى الملك، وثانيهما: أن الهبة لذى الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لأن ذلك الرجوع إحاش يورث قطيعة الرحم، فوجب أن لا يجوز، والكلام في هاتين المسئلتين مذکور في الخلافات.

ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال (ان الله كان عليكم رقيبا) والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع أفعالك: ومن هذا صفة فانه يجب أن يخاف ويرجى، فبين تعالى أنه يعلم السر وأخفى، وانه اذا كان كذلك يجب أن يكون المرء حذرا خائفا فيما يأتي ويترك.

قوله تعالى «واتوا اليتامى أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا»

اعلم أنه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على أنه يجب على العبد أن يكون منقادا لتكاليف الله سبحانه ، محترزا عن مساخطه ، شرع بعد ذلك في شرح أقسام التكاليف (فالنوع الأول) ما يتعلق بأموال اليتامى ، وهو هذه الآية ، وأيضا أنه تعالى وصى في الآية السابقة بالأرحام ، فكذلك في هذه الآية وصى باليتامى ، لأنهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الاشفاق عليهم ، ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة أو لمكان الرحم فتمال (وآتوا اليتامى أموالهم) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف : اليتامى : الذين مات آباؤهم فانفردوا عنهم ، واليتيم الانفراد ، ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة ، وقيل : اليتيم في الأناسى من قبل الآباء ، وفي البهائم من قبل الأمهات . قال : وحق هذا الاسم أن يقع على الصغار والكبار لبقاء الانفراد عن الآباء ، إلا أن في العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال ، فإذا صار بحيث يستغنى بنفسه في تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بأمره ، زال عنه هذا الاسم ، وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يتيم أبى طالب ، إما على القياس ، وإما على حكاية الحال التي كان عليها حين كان صغيرا ناشئا في حجر عمه ترضيعا له . وأما قوله عليه الصلاة والسلام «لا يتم بعد حلم» فهو تعليم الشريعة لتعليم اللغة ، يعنى إذا احتلم فانه لا تجرى عليه أحكام الصغار . وروى أبو بكر الرازى في أحكام القرآن أن جده كتب الى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتمه؟ فكتب اليه : إذا أونس منه الرشد انقطع يتمه ، وفي بعض الروايات : أن الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد ، فأخبر ابن عباس أن اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ إذا لم يؤنس منه الرشد ، ثم قال أبو بكر : واسم اليتيم قد يقع على المرأة المفردة عن زوجها ، قال النبي صلى الله عليه وسلم «تستامر اليتيمة» وهى لا تستامر إلا وهى بالغة ، قال الشاعر :

ان القبور تنكح الأيامى النسوة الأرامل اليتامى

فالحاصل من كل ما ذكرنا أن اسم اليتيم بحسب أصل اللغة يتناول الصغير والكبير ، إلا أنه بحسب العرف مختص بالصغير .

(المسألة الثانية) ههنا سؤال وهو أن يقال : كيف جمع اليتيم على يتامى؟ واليتيم فعيل ، والفعيل يجمع على فعلى ، كمرىض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى ، قال صاحب الكشاف : فيه وجهان : أحدهما : أن يقال : جمع اليتيم يتمى ، ثم يجمع فعلى على فعالى ، كأسير وأسرى وأسارى ، والثانى : أن يقال : جمع يتيم يتائم ، لأن اليتيم جار مجرى الأسماء نحو صاحب وفارس ، ثم يقلب

اليتامى يتامى . قال القفال رحمه الله : ويجوز يتيم ویتامی ، كندیم وندامی ، ويجوز أيضا يتيم وأيتام كشریف وأشراف .

(المسألة الثالثة) ههنا سؤال ثان: وهو أنا ذكرنا أن اسم اليتيم مختص بالصغير، فما دام يتيم لا يجوز دفع ماله إليه، وإذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماله إليه لم يبق يتيمًا، فكيف قال (وآتوا اليتامى أموالهم) والجواب عند على طريقتين: الأولى: أن نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان: أحدهما: أنه تعالى سماهم يتامى على مقتضى أصل اللغة، والثاني: أنه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتيم وإن كان قد زال في هذا الوقت كقوله تعالى (فألقي السحرة ساجدين) أي الذين كانوا سحرة قبل السجود، وأيضاً سمي الله تعالى مقاربة انقضاء العدة، بلوغ الاجل في قوله (فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن) والمعنى مقاربة البلوغ، ويدل على أن المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى (فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) والاشهاد لا يصح قبل البلوغ وإنما يصح بعد البلوغ

(الطريق الثاني) أن نقول: المراد باليتامى الصغار، وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان: أحدهما: أن قوله (وآتوا) أمر، والامر إنما يتناول المستقبل، فكان المعنى أن هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتيم عنهم أموالهم، وعلى هذا الوجه زالت المناقضة. والثاني: المراد: وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون إليه لنفقتهم وكسوتهم، والفائدة فيه أنه كان يجوز أن يظن أنه لا يجوز إنفاق ماله عليه حال كونه صغيراً، فأباح الله تعالى ذلك، وفيه إشكال وهو أنه لو كان المراد ذلك لقال: وآتوهم من أموالهم، فلما أوجب إيتاءهم كل أموالهم سقط ذلك.

(المسألة الرابعة) نقل أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن الحسن أنه قال: لما نزلت هذه الآية في أموال اليتامى كرهوا أن يخالطوهم وعزلوا أموال اليتامى عن أموالهم، فشكوا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فآخوانكم) قال أبو بكر الرازي: وأظن أنه غلط من الراوي، لأن المراد بهذه الآية إيتاءهم أموالهم بعد البلوغ وإنما غلط الراوي بآية أخرى، وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أنزل الله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) و (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه، فاشتد ذلك على اليتامى، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فآخوانكم) فخلطوا عند ذلك طعامهم

بطعامهم وشرابهم بشرابهم . قال المفسرون : الصحيح أنها نزلت في رجل من غطفان ، كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم ، فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه ، فتراجعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فنزلت هذه الآية ، فلما سمعها العم قال : أطعنا الله وأطعنا الرسول ، نعوذ بالله من الحوب الكبير ، ودفعت ماله إليه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فإنه يحل داره» أي جنته . فلما قبض الصبي ماله أنفق في سبيل الله . فقال النبي صلى الله عليه وسلم «ثبت الأجر وبقى الوزر» فقالوا : يا رسول الله لقد عرفنا أنه ثبت الأجر ، فكيف بقي الوزر وهو ينفق في سبيل الله ؟ فقال : ثبت أجر الغلام وبقى الوزر على والده .

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن السفية لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين ، قال لأن قوله (وآتوا اليتامى أموالهم) مطاق يتناول السفية ، أونس منه الرشد أولم يؤنس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على أن إيناس الرشد قبل بلوغ هذا السن ، شرط في وجوب دفع المال إليه ، وهذا الاجماع لم يوجد بعد هذا السن ، فوجب إجراء الأمر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية .

أجاب أصحابنا عنه : بأن هذه الآية عامة ، لأنه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة ، ثم إزم ميزوا بعد ذلك بقوله (وابتلوا اليتامى) وبقوله (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) حرم بهاتين الآيتين إيتاءهم أموالهم إذا كانوا سفهاء ، ولا شك أن الخاص مقدم على العام .

ثم قال تعالى ﴿ولا تبدلوا الخبيث بالطيب﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : ولا تبدلوا . أي ولا تستبدلوا ، والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز ، ومنه التعجل بمعنى الاستعجال ، والتأخر بمعنى الاستئثار . وقال الواحدي رحمه الله : يقال : تبدل الشيء بالشيء إذا أخذه مكانه

﴿المسألة الثانية﴾ في تفسير هذا التبديل وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ قال الفراء والزجاج : لا تستبدلوا الحرام وهو مال اليتامى ، بالحلال وهو مالكم الذي أبيع لكم من المكاسب ورزق الله الميثوث في الأرض ، فتأكلوه مكانه . الثاني : لا تستبدلوا الأمر الخبيث ، وهو اختزال أموال اليتامى ، بالأمر الطيب وهو حفظها والتورع منها وهو قول الأكثرين انه كان ولي اليتيم يأخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الدون ، يجعل الزائف بدل الجيد ، والمهزول بدل السمين ، وطعن صاحب الكشاف في هذا الوجه ، فقال : ليس هذا بتبديل إنما هو تبديل إلا أن يكارم صديقاله فيأخذ منه عجفاء مكان سمينه من مال الصبي . الرابع :

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى

هو أن هذا التبديل معناه : أن يأكلوا مال اليتيم سلفا مع التزام بدله بعد ذلك ، وفي هذا يكون متبدلا الخبيث بالطيب .

ثم قال تعالى ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ وفيه وجهان : الأول : معناه ولا تضموا أموالهم إلى أموالكم في الانفاق حتى لا تفرقوا بين أموالكم وأموالهم في حل الانتفاع بها . والثاني : أن يكون «إلى» بمعنى «مع» قال تعالى (من أنصاري إلى الله) أي مع الله ، والأول : أصح .
واعلم أنه تعالى وان ذكر الأكل ، فالمراد به التصرف لأن أكل مال اليتيم كما يحرم ، فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك الأموال محرمة ، والدليل عليه أن في المال مالا يصح ان يؤكل ، فثبت ان المراد منه التصرف ، وإنما ذكر الأكل لأنه معظم ما يقع لأجله التصرف .

فان قيل : انه تعالى لما حرم عليهم أكل أموال اليتامى ظلما في الآية الأولى المتقدمة دخل فيها أكلها وحدها وأكلها مع غيرها ، فما الفائدة في إعادة النهي عن أكلها مع أموالهم ؟
قلنا : لأنهم إذا كانوا مستغنين عن أموال اليتامى بما رزقهم الله من حلال وهم مع ذلك يظلمون في أموال اليتامى ، كان القبح أبلغ والذم أحق .

واعلم أنه تعالى عرف الخلق بعد ذلك ان أكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة إثم عظيم فقال (انه كان حوبا كبيرا) قال الواحدى رحمه الله : الكناية تعود إلى الأكل ، وذلك لأن قوله (ولا تأكلوا) دل على الأكل (والحوب) الإثم الكبير . قال عليه الصلاة والسلام «ان طلاق أم أيوب لحوب» وكذلك الحوب والحاب ثلاث لغات في الاسم والمصدر قال الفراء : الحوب لأهل الحجاز ، والحاب لتيمن ، ومعناه الإثم قال عليه الصلاة والسلام «رب قبل توبتي واغسل حوبتي» قال صاحب الكشاف : الحوب والحاب كالقول والقال . قال القفال : وكان أصل الكلمة من التحوب وهو التوجع ، فالحوب هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه ، وقال البصريون : الحوب بفتح الجاء مصدر ، والحوب بالضم الاسم ، والحوبة ، المرة الواحدة ، ثم يدخل بعضها في البعض كالكلام فانه اسم ، ثم يقال : قد كلبته كلاما فيصير مصدرا . قال صاحب الكشاف : قرأ الحسن حوبا، وقرىء : حابا .

قوله تعالى ﴿وان خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من الأحكام التي ذكرها في هذه السورة وهو حكم الأنكحة وفي

الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله: الاقساط العدل ، يقال أقسط الرجل إذا عدل ، قال الله تعالى (وأقسطوا إن الله يحب المقسطين) والقسط العدل والصفة ، قال تعالى (كونوا قوامين بالقسط) قال الزجاج : وأصل قسط وأقسط جميعاً من القسط وهو النصيب ، فإذا قالوا: قسط بمعنى جار أرادوا أنه ظلم صاحبه في قسطه الذى يصيبه ، ألا ترى أنهم قالوا : قاسطته إذا غلبته على قسطه ، فبنى قسط على بناء ظلم و جار وغلب ، وإذا قالوا أقسط فالمراد أنه صار ذا قسط و عدل ، فبنى على بناء أنصف إذا أتى بالنصف والعدل فى قوله وفعله وقسمه .

(المسألة الثانية) اعلم أن قوله (فإن خفتم أن لا تقسطوا) شرط وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) جزاء ، ولا بد من بيان أنه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط ، ولله فسرين فيه وجوه : الأول : روى عن عروة أنه قال : قلت لعائشة : ما معنى قول الله (وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى) فقالت: يا ابن أختى هى اليتيمة تكون فى حجر وليها فيرغب فى مالها وجمالها ، إلا أنه يريد أن ينكحها بأذى من صداقها ، ثم إذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعله بأنه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها ، فقال تعالى : وإن خفتم أن تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء ، قالت عائشة رضى الله عنها : ثم إن الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فيهن ، فأنزل الله تعالى (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء) قالت: وقوله تعالى (وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء) المراد منه هذه الآية وهى قوله (وإن خفتم أن لا تقسطوا)

(الوجه الثانى) فى تأويل الآية : انه لما نزلت الآية المتقدمة فى اليتامى وما فى أكل أموالهم من الحوب الكبير ، خاف الأولياء أن يلحقهم الحوب بترك الاقساط فى حقوق اليتامى ، فتخرجوا من ولايتهم ، وكان الرجل منهم ربما كان تحته العشر من الأزواج وأكثر ، فلا يقوم بحقوقهم ولا يعدل بينهم ، فقبل لهم : إن خفتم ترك العدل فى حقوق اليتامى فتخرجتم منها ، فكونوا خائفين من ترك العدل من النساء ، فقللوا عدد المنكوحات ، لأن من تخرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب لمثله فكأنه غير متخرج .

(الوجه الثالث) فى التأويل : أنهم كانوا يتخرجون من ولاية اليتامى فقيل : إن خفتم فى حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا ، فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات .

(الوجه الرابع) فى التأويل : ماروى عن عكرمة أنه قال : كان الرجل عنده النسوة ويكون

فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ الْإِ
تَعَدُّوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا «٣»

عنده الأيتام ، فاذا أنفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا ، أخذ في إنفاق أموال
اليتامى عليهن فقال تعالى (وإن خفتم أن لا تقسطوا في أموال اليتامى) عند كثرة الزوجات فقد
حضرت عليكم أن لا تنكحوا أكثر من أربع كي يزول هذا الخوف ، فان خفتم في الأربع أيضاً
فواحدة ، فذكر الطرف الزائد وهو الأربع ، والناقص وهو الواحدة ، ونبه بذلك على ما بينهما ،
فكانه تعالى قال : فان خفتم من الأربع فثلاث ، فان خفتم فاثنتان ، فان خفتم فواحدة ، وهذا
القول أقرب ، فكانه تعالى خوف من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في
مال اليتيم للحاجة الى الانفاق الكثير عند الزوج بالعدد الكثير .

أما قوله تعالى ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم أن لا تعدلوا
فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى أن لا تعولوا﴾
ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أصحاب الظاهر : النكاح واجب وتمسكوا بهذه الآية ، وذلك لأن قوله
(فانكحوا) أمر ، وظاهر الأمر للوجوب ، وتمسك الشافعي في بيان انه ليس بواجب بقوله تعالى
(ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) الى قوله (ذلك لمن خشى
العنت منكم وأن تصبروا خير لكم) فحكم تعالى بأن ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله ، وذلك
يدل على أنه ليس بمندوب ، فضلا عن أن يقال إنه واجب .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (ما طاب) ولم يقل : من طاب لوجوه : أحدها : أنه أراد به الجنس
تقول : ما عندك ؟ فيقول رجل أو امرأة ، والمعنى ما ذلك الشيء الذي عندك ، وما تلك الحقيقة التي
عندك ، وثانيها : أن (ما) مع ما بعده في تقدير المصدر ، وتقديره : فانكحوا الطيب من النساء ،
وثالثها : ان «ما» و«من» ربما يتعاقبان . قال تعالى (والسما وما بناها) وقال (ولا أنتم عابدون
ما عبد) وحكى أبو عمرو بن العلاء : سبحان ما سبح له الرعد ، وقال (فمنهم من يمشى على بطنه)
ورابعها : إنما ذكر «ما» تنزيلا للاناك منزلة غير العقلاء . ومنه : قوله (إلا على أزواجهم
أو ما ملكت أيمانهم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى وصاحب الكشاف : قوله (ما طاب لكم) أى ما حل لكم من النساء لأن منهن من يحرم نكاحها ، وهى الأنواع المذكورة فى قوله (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) وهذا عندى فيه نظر، وذلك لأننا بينا أن قوله (فانكحوا) أمر إباحة . فلو كان المراد بقوله (ما طاب لكم) أى ما حل لكم لنزلت الآية منزلة ما يقال : أبجنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحاً لكم : وذلك يخرج الآية عن الفائدة ، وأيضاً فبتقدير أن تحمل الآية على ما ذكره تصير الآية مجملة ، لأن أسباب الحل والاباحة لما لم تكن مذكورة فى هذه الآية صارت الآية مجملة لاحتمال ، أما إذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب ، كانت الآية عاماً دخله التخصيص . وقد ثبت فى أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان رفع الاجمال أولى ، لأن العام المخصوص حجة فى غير محل التخصيص ، والمجمل لا يكون حجة أصلاً

﴿المسألة الرابعة﴾ (مثنى وثلاث ورباع) معناه : اثنين اثنين ، وثلاثاً ثلاثاً ، وأربعاً أربعاً ، وهو غير منصرف وفيه وجهان : الأول : أنه اجتمع فيها أمران : العدل والوصف ، أما العدل فلأن العدل عبارة عن أنك تذكر كلمة وتريد بها كلمة أخرى ، كما تقول : عمر وزفر وتريد به عامراً وزافراً ، فكذا ههنا تريد بقولك : مثنى : ثنتين ثنتين فكان معدولاً ، وأما أنه وصف ، فدليله قوله تعالى (أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) ولا شك أنه وصف .

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان أن هذه الأسماء غير منصرفة أن فيها عدلين لأنها معدولة عن أصولها كما بيناه ، وأيضاً أنها معدولة عن تكررها فانك لا تريد بقولك : مثنى ثنتين فقط ، بل ثنتين ثنتين ، فإذا قلت : جاءنى اثنان أو ثلاثة كان غرضك الاخبار عن مجيء هذا العدد فقط ، أما إذا قلت : جاءنى القوم مثنى أفاد أن ترتيب مجيئهم وقع اثنين اثنين ، فثبت أنه حصل فى هذه الألفاظ نوعان من العدد فوجب أن يمنع من الصرف ، وذلك لأنه إذا اجتمع فى الاسم سببان أوجب ذلك منع الصرف ، لأنه يصير لأجل ذلك نائباً من جهتين فيصير مشابهاً للفعل فيمتنع صرفه ، وكذا إذا حصل فيه العدل من جهتين فوجب أن يمنع صرفه والله أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أهل التحقيق (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) لا يتناول العبيد وذلك لأن الخطاب إنما يتناول إنساناً متى طابت له امرأة قدر على نكاحها ، والعبد ليس كذلك بدليل أنه لا يتمكن من النكاح إلا باذن مولاه ، ويدل عليه القرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى (ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء) فقوله (لا يقدر على شيء) ينفى كونه مستقلاً بالنكاح ، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «أبما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر» فثبت بما ذكرناه أن

هذه الآية لا يندرج فيها العبد .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : ذهب أكثر الفقهاء إلى أن نكاح الأربعة مشروع للأحرار دون العبيد ، وقال مالك : يحل للعبد أن يتزوج بالأربعة وتمسك بظاهر هذه الآية .

والجواب الذي يعتمد عليه : أن الشافعي احتج على أن هذه الآية مختصة بالأحرار بوجهين آخرين سوى ما ذكرناه : الأول : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فان ختم أن لاتعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم) وهذا لا يكون إلا للأحرار ، والثاني : أنه تعالى قال (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) والعبد لا يأكل ما طابت عنه نفس امرأته من المهر ، بل يكون لسيدته قال مالك : إذا ورد عموماً مستقلاً ، فدخول التقييد في الأخير لا يوجب دخوله في السابق .

أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن هذه الخطابات في هذه الآيات وردت متواليه على نسق واحد فلما عرف في بعضها اختصاصها بالأحرار عرف أن الكل كذلك ، ومن الفقهاء من علم أن ظاهر هذه الآية متناول للعبيد إلا أنهم خصصوا هذا العموم بالقياس ، قالوا : أجمعنا على أن للرق تأثيراً في نقصان حقوق النكاح ، كالطلاق والعدة ، ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب أن يحصل للعبد نصف ما للحر ، والجواب الأول أولى وأقوى والله أعلم

(المسألة السادسة) ذهب قوم سدى إلى أنه يجوز التزوج بأى عدد أريد ، واحتجوا بالقرآن والخبر ، أما القرآن فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة أوجه : الأول : أن قوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) إطلاق في جميع الأعداد بدليل أنه لا عدد إلا ويصح استثناءه منه ، وحكم الاستثناء إخراج مالولاه لكان داخلاً . والثاني : أن قوله (مثنى وثلاث ورباع) لا يصلح تخصيصاً لذلك العموم ، لأن تخصيص بعض الأعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي ، بل نقول : ان ذكر هذه الأعداد يدل على رفع الحرج والحجر مطلقاً ، فان الانسان إذا قال لولده : افعل ما شئت اذهب إلى السوق وإلى المدينة وإلى البستان ، كان تخصيصاً في تفويض زمام الخيرة اليه مطلقاً ، ورفع الحجر والحرج عنه مطلقاً ، ولا يكون ذلك تخصيصاً للاذن بتلك الأشياء المذكورة ، بل كان إذناً في المذكور وغيره فكذا ههنا ، وأيضاً فذكر جميع الأعداد متعذر ، فاذا ذكر بعض الأعداد بعد قوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) كان ذلك تنبيهاً على حصول الاذن في جميع الأعداد . والثالث : أن الواو للجمع المطلق فقوله (مثنى وثلاث ورباع) يفيد حل هذا المجموع ، وهو يفيد تسعة ، بل الحق أنه يفيد ثمانية عشر ، لان قوله : مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط ، بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية ، وأما الخبر فمن وجهين . الأول : أنه ثبت بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم مات عن

تسع ، ثم ان الله تعالى أمرنا باتباعه فقال (فاتبعوه) وأقل مراتب الأمر الاباحة . الثاني : أن سنة الرجل طريقته ، وكان الزوج بالأكثر من الأربع طريقة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فكان ذلك سنة له ، ثم انه عليه السلام قال «فمن رغب عن سنتي فليس مني» فظاهر هذا الحديث يقتضى توجه اللوم على من ترك الزوج بأكثر من الأربعة ، فلا أقل من أن يثبت أصل الجواز

واعلم أن معتمد الفقهاء فى إثبات الحصر على أمرين : الأول : الخبر ، وهو ما روى ان غيلان أسلم وتحتة عشر نسوة ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : أمسك أربعا وفارق باقين ، وروى ان نوفل بن معاوية أسلم وتحتة خمس نسوة فقال عليه السلام «أمسك أربعا وفارق واحدة»

واعلم أن هذا الطريق ضعيف لوجهين : الأول : أن القرآن لم يدل على عدم الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا للقرآن بخبر الواحد وإنه غير جائز . والثاني : وهو أن الخبر واقعة حال ، فلم له عليه الصلاة والسلام إنما أمره بامسك أربع ومفارقة البواقي لأن الجمع بين الأربعة وبين البواقي غير جائز ، إما بسبب النسب ، أو بسبب الرضاع ، وبالجملة فهذا الاحتمال قائم فى هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله

(الطريق الثانى) وهو إجماع فقهاء الامصار على أنه لا يجوز الزيادة على الأربع وهذا هو المعتمد ، وفيه سؤالان : الأول : أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ ، فكيف يقال : الاجماع نسخ هذه الآية . الثانى : أن فى الأمة أقواما شذاذا لا يقولون بحرمة الزيادة على الأربع ، والاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد

والجواب عن الأول : الاجماع يكشف عن حصول النسخ فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعن الثانى : أن مخالف هذا الاجماع من أهل البدعة فلا عبرة بمخالفته فان قيل : فاذا كان الأمر على ما قلتم فكان الأولى على هذا التقدير أن يقال : متى أو ثلاث أو رباع ، فلم جاء بواو العطف دون «أو» ؟

قلنا : لو جاء بكلمة «أو» لكان ذلك يقتضى أنه لا يجوز ذلك الاعلى أحد هذه الأقسام ، وأنه لا يجوز لهم أن يجمعوا بين هذه الأقسام ، بمعنى أن بعضهم يأتى بالثنائية ، والبعض الآخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع ، فلما ذكره بحرف الواو أفاد ذلك أنه يجوز لكل طائفة أن يختاروا قسما من هذه الأقسام ، ونظيره أن يقول الرجل للجماعة : اقتسموا هذا المال وهو ألف ، درهمين درهمين ، وثلاثة ثلاثة ، وأربعة أربعة ، والمراد أنه يجوز لبعضهم أن يأخذ درهمين درهمين ، وبعض

آخرين أن يأخذوا ثلاثة ثلاثة ، واطاثة ثلاثة أن يأخذوا أربعة أربعة ، فكذا ههنا الفائدة في ترك «أو» وذكر الواو ما ذكرناه والله أعلم .

(المسألة السابعة) قوله (مثنى وثلاث ورباع) محله النصب على الحال مما طاب، تقديره : فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ، ثنتين ثنتين ، وثلاثا ثلاثا ، وأربعا أربعا قوله تعالى ﴿ فان خفتم أن لاتعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمانكم ﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) المعنى : فان خفتم أن لاتعدلوا بين هذه الأعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها، فاكتفوا بزوجة واحدة أو بالمملوكة ، سوى في السهولة واليسر بين الحرية الواحدة وبين الاماء من غير حصر ، ولعمري إنهن أقل تبعة وأخف مؤنة من المهائر ، لاعليك أكثر منهن أم أقلت ، عدلت بينهن في القسم أم لم تعدل ، عزلت عنهن أم لم تعزل .

(المسألة الثانية) قرىء (فواحدة) بنصب التاء والمعنى : فالتزموا أو فاختروا واحدة وذرخوا اجمع رأسا ، فان الأمر كله يدور مع العدل، فأينما وجدتم العدل فعليكم به ، وقرىء (فواحدة) بالرفع والتقدير : فكفت واحدة ، أو فحسبكم واحدة أو ماملكت أيمانكم .

(المسألة الثالثة) للشافعي رحمه الله أن يحتج بهذه الآية في بيان أن الاشتغال بنوافل العبادات أفضل من النكاح ، وذلك لأن الله تعالى خير في هذه الآية بين الزوج بالواحدة وبين التسرى ، والتخير بين الشيثين مشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة ، كما اذا قال الطبيب : كل التفاح أو الرمان ، فان ذلك يشعر بكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في تمام الغرض ، وكأن الآية دلت على هذه التسوية، فكذلك العقل يدل عليها ، لأن المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت ، وكل ذلك حاصل بالطريقين ، وأيضا إن فرضنا الكلام فيما اذا كانت المرأة مملوكة ثم أعتقها وتزوج بها ، فهنا يظهر جدا حصول الاستواء بين الزوج وبين التسرى ، واذا ثبت بهذه الآية ان الزوج والتسرى متساويان . فنقول : أجمعنا على أن الاشتغال بالنوافل أفضل من التسرى فوجب أن يكون أفضل من النكاح ؛ لان الزائد على أحد المتساويين يكون زائدا على المساوي الثاني لا محالة ثم قال تعالى (ذلك أدنى أن لاتعولوا) وفيه مسئلتان .

(المسألة الأولى) المراد من الادنى ههنا الاقرب ، والتقدير : ذلك أقرب من أن لاتعولوا وحسن حذف «من» لدلالة الكلام عليه .

(المسألة الثانية) في تفسير (أن لاتعولوا) وجوه : الأول : معناه : لاتجوروا ولا تميلوا ،

وهذا هو المختار عند أكثر المفسرين ، وروى ذلك مرفوعا ، روت عائشة رضی الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله (ذلك أدنى ألا تعولوا) قال «لا تجوروا» وفي رواية أخرى «أن لا تميلوا» قال الواحدی رحمه الله : كلا اللفظین مروی ، وأصل العول الميل يقال : عال الميزان عولا ، اذا مال ، وعال الحاكم في حكمه اذا جار ، لانه اذا جار فقد مال . وأنشدوا لأبي طالب .

بميزان قسط لا يغل شعيرة ووزان صدق وزنه غير عائل

وروى أن أعرابيا حكم عليه حاكم ، فقال له أتعول علي ، ويقال : عالت الفريضة اذا زادت سهامها ، وقد أعلمتها أنا اذا زدت في سهامها ، ومعلوم أنها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدللت هذه الاشتقاقات على أن أصل هذا اللفظ الميل ، ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم . فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب اليه الاكثرون .

(الوجه الثاني) قال بعضهم : المراد أن لا تفتقروا ، يقال : رجل عائل أى فقير ، وذلك لأنه اذا قل عياله قلت نفقاته ، واذا قلت نفقاته لم يفتقر .

(الوجه الثالث) نقل عن الشافعي رضی الله عنه أنه قال (ذلك أدنى أن لا تعولوا) معناه : ذلك أدنى أن لا تكثر عيالك ، قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن : وقد خطأه الناس في ذلك من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه لا خلاف بين السلف وكل من روى تفسير هذه الآية : أن معناه : أن لا تميلوا ولا تجوروا ، وثانيها : أنه خطأ في اللغة لأنه لو قيل : ذلك أدنى أن لا تعيلوا لكان ذلك مستقيا ، فأما تفسير (تعولوا) بتعيلوا فانه خطأ في اللغة ، وثالثها : أنه تعالى ذكر الزوجة الواحدة أو ملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النساء ، ولا خلاف أن له أن يجمع من العدد من شاء بملك اليمين ، فعلينا أنه ليس المراد كثرة العيال . وزاد صاحب النظم في الطعن وجها رابعا ، وهو أنه تعالى قال في أول الآية (فان يخفتم أن لا تعدلوا فواحدة) ولم يقل أن تفتقروا ، فوجب أن يكون الجواب معطوفا على هذا الشرط ، ولا يكون جوابه إلا بضد العدل ، وذلك هو الجور لا كثرة العيال . وأنا أقول :

(أما السؤال الأول) فهو في غاية الركاكة وذلك أنه لم ينقل عن الشافعي رحمه الله عليه أنه طعن في قول المفسرين أن معنى الآية : أن لا تجوروا ولا تميلوا ، ولكنه ذكر فيه وجها آخر ، وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين اذا ذكروا وجها في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها ، ولولا جواز ذلك وإلا لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة ، ومعلوم أن ذلك لا يقوله إلا مقلد خلف ، وأيضا : فمن الذي

أخبر الرازي أن هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره واحد من الصحابة والتابعين ، وكيف لا نقول ذلك ، ومن المشهور أن طاوسا كان يقرأ: ذلك أدنى أن لاتعيلوا ، وإذا ثبت أن المتقدمين كانوا قد جعلوا هذا الوجه قراءة ، فبأن يجعلوه تفسيرا كان أولى ، فثبت بهذه الوجوه شدة جهل الرازي في هذا الطعن .

﴿وأما السؤال الثاني﴾ فنقول : انك نقلت هذه اللفظة في اللغة عن المبرد ، لكنك بجهدك وحرصك على الطعن في رؤساء المجتهدين والاعلام ، وشدة بلاذتك ، ما عرفت ان هذا الطعن الذي ذكره المبرد فاسد ، وبيان فساد من وجوه : الأول : أنه يقال : عالت المسألة اذا زادت سهامها وكثرت ، وهذا المعنى قريب من الميل لانه اذا مال فقد كثرت جهات الرغبة وموجبات الارادة واذا كان كذلك كان معنى الآية: ذلك أدنى أن لاتكثروا ، واذا لم تكثروا لم يقع الانسان في الجور والظلم لان مطية الجور والظلم هي الكثرة والمخالطة ، وبهذا الطريق يرجع هذا التفسير الى قريب من التفسير الاول الذي اختاره الجمهور .

﴿الوجه الثاني﴾ ان الانسان اذا قال : فلان طويل النجاد كثير الرماد ، فاذ قيل له مامعناه؟ حين أن يقال : معناه أنه طويل القامة كثير الضيافة ، وليس المراد منه أن تفسير طويل النجاد هو أنه طويل القامة ، بل المراد أن المقصود من ذلك الكلام هو هذا المعنى . وهذا الكلام تسميه علماء البيان التعبير عن الشيء بالكناية والتعريض ، وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه ، فهنا كثرة العيال مستلزمة لليل والجور ، والشافعي رضى الله عنه جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور ، لما أن كثرة العيال لاتنفك عن الميل والجور ، فجعل هذا تفسيرا له لا على سبيل المطابقة ، بل على سبيل الكناية والاستلزام ، وهذه طريقة مشهورة في كتاب الله ، والشافعي لما كان محيطا بوجوه أساليب الكلام العربي استحسنت ذكر هذا الكلام ، فأما أبو بكر الرازي لما كان بليد الطبع بعيدا عن أساليب كلام العرب ، لا جرم لم يعرف الوجه الحسن فيه .

﴿الوجه الثالث﴾ ما ذكره صاحب الكشاف وهو أن هذا التفسير مأخوذ من قولك : عال الرجل عياله يعولهم . كقولهم : ما نهم يمونهم اذا أنفق عليهم ، لان من كثر عياله لزمه أن يعولهم ، وفي ذلك ما تصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب ، فثبت بهذه الوجوه أن الذي ذكره إمام المسلمين الشافعي رضى الله عنه في غاية الحسن ، وأن الطعن لا يصدر الا عن كثرة الغباوة وقلة المعرفة .

﴿وأما السؤال الثالث﴾ وهو قوله : إن كثرة العيال لاتختلف بأن تكون المرأة زوجة أو

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

مملوكة فجوابه من وجهين : الاول : ما ذكره القفال رضى الله عنه، وهو أن الجوارى إذا كثرت فله أن يكلفهن الكسب ، وإذا اكتسبن أنفقن على أنفسهن وعلى مولاهن أيضا ، وحينئذ تقل العيال أما إذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق . الثانى : ان المرأة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الاتفاق عليها باعها وتخلص منها ، أما اذا كانت حرة فلا بد له من الاتفاق عليها ، والعرف يدل على أن الزوج مادام يمسك الزوجة فانها لا تطالبه بالمهر ، فاذا حاول طلاقها طالبته بالمهر فيقع الزوج فى المحنة .

﴿ وأما السؤال الرابع ﴾ وهو الذى ذكره الجرجانى صاحب النظم ، فالجواب عنه من وجهين الاول : ما ذكره القاضى وهو أن الوجه الذى ذكره الشافعى أرجح ، لانه لو حمل على الجور لكان تكراراً لانه فهم ذلك من قوله (وإن خفتم ألا تقسطوا) أما اذا حملناه على ما ذكره الشافعى لم يلزم التكرار فكان أولى . الثانى : أن نقول : هب أن الامر كما ذكرتم لكننا بينا أن التفسير الذى ذكره الشافعى راجع عند التحقيق الى ذكر التفسير الاول ، لكن على سبيل الكناية والتعريض ، واذا كان الامر كذلك فقد زال هذا السؤال ، فهذا تمام البحث فى هذا الموضوع وبالله التوفيق .

قوله تعالى ﴿ وآتوا النساء صدقاتهن نحلة ﴾ فى الآية مسائل

﴿ المسألة الاولى ﴾ قوله ﴿ وآتوا النساء ﴾ خطاب لمن ؟ فيه قولان : أحدهما : ان هذا خطاب لأولياء النساء ، وذلك لأن العرب كانت فى الجاهلية لا تعطى النساء من مهرهن شيئا ، ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت : هنيئا لك الناجفة ، ومعناه أنك تأخذ مهرها إبلا فتضمها الى إبلك فتنفج مالك أى تعظمه ، وقال ابن الاعرابى : الناجفة ما يأخذها الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته ، فهى الله تعالى عن ذلك ، وأمر بدفع الحق الى أهله ، وهذا قول السكاكبي وأبى صالح واختيار الفراء وابن قتيبة .

﴿ القول الثانى ﴾ ان الخطاب للأزواج . أمروا بإيتاء النساء مهرهن . وهذا قول علقمة والنخعى وقتادة واختيار الزجاج ، قال لانه لا ذكر للأولياء ههنا ، وما قبل هذا خطاب لنا نحن وهم الأزواج .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال القفال رحمه الله : يحتمل أن يكون المراد من الايتاء المناولة ، ويحتمل أن يكون المراد الالتزام ، قال تعالى (حتى يعطوا الجزية عن يد) والمعنى حتى يضمونها ويلتزموها ، فعلى هذا الوجه الاول كأن المراد أنهم أمروا بدفع المهور التى قد سموها هن ، وعلى التقدير الثانى :

كان المراد أن الفروج لا تستباح إلا بعوض يلزم سواء سمي ذلك أو لم يسم ، إلا ما خص به الرسول صلى الله عليه وسلم في الموهوبة ، ثم قال رحمه الله: ويجوز أن يكون الكلام جامعاً للوجهين معا والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف (صدقاتهن) مهورهن، وفي حديث شريح: قضى ابن عباس لها بالصدقة وقرأ (صدقاتهن) بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن و(صدقاتهن) بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة، وقرئ (صدقاتهن) بضم الصاد والدل على التوحيد وهو مثقل صدقة كقوله في ظلمة: ظلمة ، قال الواحدي: موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة ، فسمى المهر صداقا وصدقة لأن عقد النكاح به يتم ويكمل .

(المسألة الرابعة) في تفسير النحلة وجوه : الأول : قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد : فريضة ، وإنما فسروا النحلة بالفريضة ، لأن النحلة في اللغة معناها الديانة والملة والشرعة والمذهب ، يقال : فلان ينتحل كذا إذا كان يتدين به ، ونحلته كذا أي دينه ومذهبه ، فقوله (آتوا النساء صدقاتهن نحلة) أي آتوهن مهورهن ، فإنها نحلة أي شريعة ودين ومذهب وما هو دين ومذهب فهو فريضة . الثاني : قال الكلبي : نحلة أي عطية وهبة ، يقال : نحلنا شيئاً أنحلناه ونحلاً ، قال القفال : وأصله إضافة الشيء إلى غير من هو له ، يقال : هذا شعر منحول ، أي مضاف إلى غير قائله ، وانتحلت كذا إذا ادعيت به وأضفته إلى نفسك ، وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن؟ فيه احتمالان : أحدهما : أنه عطية من الزوج ، وذلك لأن الزوج لا يملك بدله شيئاً لأن البضع في ملك المرأة بعد النكاح كمو قبله ، فالزوج أعطاها المهر ولم يأخذ منها عوضاً يملكه ، فكان في معنى النحلة التي ليس بازائها بدل ، وإنما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك ، وقال آخرون إن الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالمشتركا بين الزوجين ، ثم أمر الزوج بأن يؤتي الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله ابتداء .

(والقول الثالث) في تفسير النحلة قال أبو عبيدة : معنى قوله (نحلة) أي عن طيب نفس ، وذلك لأن النحلة في اللغة العطية من غير أخذ عوض ، كما ينحل الرجل لولده شيئاً من ماله ، وما أعطى من غير طلب عوض لا يكون إلا عن طيب النفس ، فأمر الله بإعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة ، لأن ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة .

(المسألة الخامسة) إن حملنا النحلة على الديانة ففي اتصافها وجهان : أحدهما : أن يكون مفقولا له ، والمعنى آتوهن مهورهن ديانة . والثاني : أن يكون حالا من الصدقات أي دينا من الله شرعه وفرضه ، وأما إن حملنا النحلة على العطية ففي اتصافها أيضاً وجهان : أحدهما : أنه نصب

فَإِنْ طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا «٤»

على المصدر ، وذلك لأن النحلة والاياء بمعنى الاعطاء ، فكأنه قيل : وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة أى أعطوهن مهورهن عن طيبة أنفسكم . والثانى : أنها نصب على الحال ، ثم فيه وجهان : أحدهما : على الحال من المخاطبين أى آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبى النفوس بالاعطاء . والثانى : على الحال من الصدقات ، أى منحولة معطاة عن طيبة الأنفس .

(المسألة السادسة) قال أبو حنيفة رضى الله عنه : الخلوة الصحيحة تقرر المهر ، وقال الشافعى رضى الله عنه : لا تقررره احتج أبو حنيفة على صحة قوله بهذه الآية ، وذلك لأن هذا النص يقتضى إيجاب إيتاء المهر بالكلية مطلقا ، ترك العمل به فيما إذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة ، فعند حصولها وجب البقاء على مقتضى الآية .

أجاب أصحابنا بأن هذه عامة وقوله تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) يدل على أنه لا يجب فيها إلا نصف المهر ، وهذه الآية خاصة ولا شك أن الخاص مقدم على العام .

قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً)

اعلم أنه تعالى لما أمرهم بإيتائهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول إبرائها وهبتها له ، لئلا يظن أن عليه إيتاءها مهرها وإن طابت نفسها بتركه ، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) نفسا : نصب على التمييز والمعنى : طابت أنفسهن لكم عن شيء من الصداق بنقل الفعل من الأنفس إليهن ، فخرجت النفس مفسرة كما قالوا : أنت حسن وجهها ، والفعل فى الأصل للوجه ، فلما حول إلى صاحب الوجه خرج الوجه مفسراً لموقع الفعل ، ومثله : قررت به عيناً وضقت به ذرعا .

(المسألة الثانية) إنما وحد النفس لأن المراد به بيان موقع الفعل ، وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما . قال الفراء : لو جمعت كان صوابا كقوله (الأخسرين أعمالا)

(المسألة الثالثة) من : فى قوله (منه) ليس للتبعيض ، بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذى هو مهر كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) وذلك أن المرأة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج أن يأخذه بالكلية .

(المسألة الرابعة) منه : أى من الصدقات أو من ذلك . وهو كقوله تعالى (قل أو نبشكم بخير من

ذلكم) بعد ذكر الشهوات. وروى أنه لما قال رؤبة:

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق

ف قيل له: الضمير في قوله «كأنه» ان عاد إلى الخطوط كان يجب أن تقول: كأنها، وان عاد إلى السواد والبلق كان يجب أن تقول: كأنهما، فقال: أردت كأن ذاك، وفيه وجه آخر وهو أن الصدقات في معنى الصداق لأنك لو قلت: وآتوا النساء صداقهن لكان المقصود حاصلًا، وفيه وجه ثالث: وهو أن الفائدة في تذكير الضمير أن يعود ذلك إلى بعض الصداق، والغرض منه ترغيبها في أن لا تهب إلا بعض الصداق

(المسألة الخامسة) معنى الآية: فان وهبن لكم شيئاً من الصداق عن طيبة النفس من غير أن أن يكون السبب فيه شكاسة أخلاقكم معهن، أو سوء معاشرتكم معهن، فكلوه وأنفقوه، وفي الآية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب، ووجوب الاحتياط، حيث نبى الشرط على طيب النفس فقال (فان طبن) ولم يقل: فان وهبن أو سمحن، إعلاما بأن المراعى هو تجافى نفسها عن الموهوب طيبة

(المسألة السادسة) الهنيء والمرىء: صفتان من هنيء الطعام ومرىء، إذا كان سائغاً لا تنغيص فيه، وقيل: الهنيء ما يستلذه الآكل، والمرىء ما يحمده عاقبته، وقيل: ما ينساغ في مجراه، وقيل: لمدخل الطعام من الحلقوم إلى فم المعدة: المرىء لمروء الطعام فيه وهو انسياغه. وحكى الواحدى عن بعضهم أن أصل الهنيء من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران، فالهنيء شفاء من الجرب، قال المفسرون: المعنى انهن إذا وهبن مهورهن من أزواجهن عن طيبة النفس لم يكن على الأزواج في ذلك تبعة لافى الدنيا ولا فى الآخرة، وبالجملة فهو عبارة عن التحليل، والمبالغة فى الاباحة وإزالة التبعة

(المسألة السابعة) قوله (هنيئاً مريئاً) وصف للمصدر، أى أكله هنيئاً مريئاً، أو حال من الضمير أى كلوه وهو هنيء مرىء، وقد يوقف على قوله (فكلوه) ثم يبتدأ بقوله (هنيئاً مريئاً) على الدعاء وعلى أنهما صفتان أقيمتا مقام المصدرين كأنه قيل: هنا مرأ

(المسألة الثامنة) دلت هذه الآية على أمر: منها: ان المهر لها ولا حق للولى فيه، ومنها جواز هبتها المهر للزوج، وجواز أن يأخذه الزوج، لأن قوله (فكلوه هنيئاً مريئاً) يدل على المعنيين، ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض، لأن الله تعالى لم يفرق بين الحالتين.

وهنا بحث وهو أن قوله (فكلوه هنيئاً مريئاً) يتناول ما إذا كان المهر عينا، أما إذا كان دينا

وَلَا تُوتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا

وَأَكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا»

فآية غير متناولة له، فانه لا يقال لما في الذمة : كله هنيئاً مريئاً .

قلنا: المراد بقوله (كلوه هنيئاً مريئاً) ليس نفس الأكل، بل المراد منه حل التصرفات، وإنما خص الأكل بالذكر لأن معظم المقصود من المال إنما هو الأكل، ونظيره قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وقال (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)

(المسألة التاسعة) قال بعض العلماء: ان وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم أنها لم تطب عنه نفساً، وعن الشعبي: أن امرأة جاءت مع زوجها شريحاً في عطية أعطتها إياه وهي تطلب الرجوع فقال شريح: رد عليها، فقال الرجل أليس قد قال الله تعالى (فان طبن لكم عن شيء) فقال: لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه. وروى عنه أيضاً: أقبلها فيما وهبت ولا أقبله لأنهن يخدعن، وحكى ان رجلاً من آل أبي معيط أعطته امرأته ألف دينار صداقاً كان لها عليه، فلبث شهراً ثم طلقها، فخاصمته إلى عبد الملك بن مروان، فقال الرجل: أعطني طيبة به نفسها، فقال عبد الملك: فان الآية التي بعدها (فلا تأخذوا منه شيئاً) اردد عليها. وعن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أنه كتب إلى قضاته: ان النساء يعطين رغبة ورهبة، فإما امرأة أعطته ثم أرادت أن ترجع فذلك لها والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا﴾

واعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة في هذه السورة .

واعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها هو كأنه تعالى يقول: إني وإن كنت أمرتكم بايتاء اليتامى أموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن، فإما قلت ذلك إذا كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ أموالهم، فأما إذا كانوا غير بالغين، أو غير عقلاء، أو ان كانوا بالغين عقلاء إلا أنهم كانوا سفهاء مسرفين، فلا تدفعوا اليهم أموالهم وأمسكوها لأجلهم إلى أن يزول عنهم السفه، والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ أموال الضعفاء والعاجزين .

وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) في الآية قولان : الأول : أنها خطاب الأولياء فكأنه تعالى قال : أيها الأولياء لا توتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء أموالهم . والدليل على أنه خطاب الأولياء قوله (وارزقوهم فيها واكسوهم) وأيضا فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بمقابلها كما قررناه فان قيل : فملى هذا الوجه كان يجب أن يقال : ولا توتوا السفهاء أموالهم ، فلم قال أموالكم؟ قلنا : في الجواب وجهان : الأول : أنه تعالى أضاف المال إليهم لأنهم ملكوه ، لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ، ويكفي في حسن الإضافة أدنى سبب ، الثاني : إنما حسنت هذه الإضافة إجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ، ونظيره قوله تعالى (لقد جاءكم رسول من أنفسكم) وقوله (فما ملكت أيمانكم) وقوله (فاقتلوا أنفسكم) وقوله (ثم أتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) ومعلوم أن الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ، ولكن كان بعضهم يقتل بعضا ، وكان الكل من نوع واحد ، فكذا ههنا المال شيء ينتفع به نوع الانسان ويحتاج إليه . فلأجل هذه الوحدة النوعية حسنت إضافة أموال السفهاء الى أوليائهم .

(والقول الثاني) أن هذه الآية خطاب الآباء فنهاهم الله تعالى اذا كان أولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال وإصلاحه أن يدفعوا أموالهم أو بعضها إليهم ، لما كان في ذلك من الفساد ، فعلى هذا الوجه يكون إضافة الأموال إليهم حقيقة ، وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعى في أن لا يضيع ولا يهلك ، وذلك يدل على أنه ليس له أن يأكل جميع أمواله ويهلكها ، واذا قرب أجله فانه يجب عليه أن يوصى بماله الى أمين يحفظ ذلك المال على ورثته ، وقد ذكرنا أن القول الأول أرجح لوجهين ، وما يدل على هذا الترجيح أن ظاهر النهي للتحريم ، وأجمعت الأمة على أنه لا يحرم عليه أن يهب من أولاده الصغار ومن النسوان ماشاء من ماله ، وأجمعوا على أنه يحرم على الولي أن يدفع الى السفهاء أموالهم . واذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الأول لاعلى هذا القول الثاني والله أعلم . الثاني : أنه قال في آخر الآية (وقولوا لهم قولا معروفا) ولا شك أن هذه الوصية بالأيتام أشبه ، لان المرء مشفق بطبعه على ولده ، فلا يقول له إلا المعروف ، وإنما يحتاج الى هذه الوصية مع الأيتام الأجانب ، ولا يمتنع أيضا حمل الآية على كلا الوجهين . قال القاضى : هذا بعيد لأنه يقتضى حمل قوله (أموالكم) على الحقيقة والمجاز جميعا ، ويمكن أن يحاب عنه بأن قوله (أموالكم) يفيد كون تلك الأموال محتصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها ، ثم إن هذا الاختصاص حاصل في المال الذى يكون مملوكا له ، وفي المال الذى يكون مملوكا للصبى ، إلا أنه يجب تصرفه ، فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج من المفهوم المستفاد من قوله

(أموالكم) وإذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث أن اللفظ أفاد معنى واحداً مشتركاً بينهما
 ﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا في المراد بالسفهاء أوجهاً: الأول: قال مجاهد وجوير عن الضحاك
 السفهاء ههنا النساء سواء كن أزواجاً أو أمهات أو بنات. وهذا مذهب ابن عمر، ويدل على هذا ما روى
 أبو أمامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ألا إنما خلقت النار للسفهاء يقولها ثلاثاً لا إلا وإن السفهاء
 النساء إلا امرأة أطاعت قيمها»

فان قيل: لو كان المراد بالسفهاء النساء لقال: السفهات أو السفهات في جمع السفهية نحو غرائب
 وغريبات في جمع الغريبة.

أجاب الزجاج: بأن السفهاء في جمع السفهية جائز كما أن الفقراء في جمع الفقيرة جائز.

﴿والقول الثاني﴾ قال الزهري وابن زيد: عني بالسفهاء ههنا السفهاء من الأولاد، يقول: لا تعط
 مالك الذي هو قيامك، ولدك السفهية فيفسده

﴿القول الثالث﴾ المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد
 ابن جبير، قالوا إذا علم الرجل أن امرأته سفهية مفسدة، وإن ولده سفهية مفسدة فلا ينبغي له أن يسلط
 واحداً منهما على ماله فيفسده.

﴿والقول الرابع﴾ أن المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال، ويدخل فيه
 النساء والصبيان والأيتام وكل من كان موصوفاً بهذه الصفة، وهذا القول أولى لأن التخصيص بغير
 دليل لا يجوز، وقد ذكرنا في سورة البقرة أن السفه خفة العقل، ولذلك سمي الفاسق سفهياً لأنه
 لا وزن له عند أهل الدين والعلم، ويسمى الناقص العقل سفهياً لخفة عقله.

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه ليس السفه في هؤلاء صفة ذم، ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى، وإنما
 سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الأموال

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى أمر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الأموال، قال تعالى
 (ولا تبذر تبذيراً إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين) وقال تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك
 ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً) وقال تعالى (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا)
 وقد رغب الله في حفظ المال في آية المدائنة حيث أمر بالكتابة والشهادة والرهن، والعقل أيضاً
 يؤيد ذلك، لأن الإنسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة، ولا
 يكون فارغ البال إلا بواسطة المال لأن به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار، فمن أراد الدنيا
 بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من أعظم الأسباب المعينة له على اكتساب سعادة الآخرة، أما

من أرادها لنفسها ولعينها كانت من أعظم المعوقات عن كسب سعادة الآخرة .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (التي جعل الله لكم قياما) معناه أنه لا يحصل قيامكم ولا معاشكم إلا بهذا المال ، فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام إطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة ، يعني كان هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معاشكم ، وقرأ نافع وابن عامر (التي جعل الله لكم قيا) وقد يقال هذا قيم وقيم ، كما قال (دينا قيا ملة إبراهيم) وقرأ عبد الله بن عمر (قواما) بالواو، وقوام الشيء ما يقيم به كقولك : ملاك الأمر لما يملك به .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعي رحمه الله : البالغ إذا كان مبذرا للمال مفسداً له يحجر عليه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا يحجر عليه . حجة الشافعي : أنه سفیه ، فوجب أن يحجر عليه ، إنما قلنا إنه سفیه ، لأن السفیه في اللغة ، هو من خف وزنه . ولا شك أن من كان مبذرا للمال مفسداً له من غير فائدة ، فإنه لا يكون له في القلب وقع عند العقلاء ، فكان خفيف الوزن عندهم ، فوجب أن يسمى بالسفیه ، وإذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى (ولا توتوا السفهاء أموالكم) ثم قال تعالى ﴿وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا﴾

واعلم أنه تعالى لما نهى عن إيتاء المال السفیه أمر بعد ذلك بثلاثة أشياء : أولها : قوله (وارزقوهم) ومعناه : وأنفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجراء الموظف لوقت معلوم يقال : فلان رزق عياله أي أجرى عليهم ، وإنما قال (فيها) ولم يقل منها لئلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقاً لهم ، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكاناً لرزقهم بأن يتجروا فيها ويشروها فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح لا من أصول الأموال ، وثانيها : قوله (واكسوهم) والمراد ظاهر ، وثالثها : قوله (وقولوا لهم قولا معروفا)

واعلم انه تعالى إنما أمر بذلك لأن القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه، أما خلاف القول المعروف فإنه يزيد السفیه سفهاً ونقصاناً .

والمفسرون ذكروا في تفسير القول المعروف وجوها : أحدها : قال ابن جريج ومجاهد : انه العدة الجميلة من البر والصلة ، وقال ابن عباس : هو مثل أن يقول : اذا رحمت في سفرتي هذه فعلت بك ما انت أهله ، وان غنمت في غزاتي أعطيتك ، وثانيها : قال ابن زيد : انه الدعاء مثل أن يقول : عافانا الله وإياك بارك الله فيك ، وبالجملة كل ما سكنت اليه النفوس وأحبته من قول وعمل فهو معروف وكل ما أنكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر ، وثالثها : قال الزجاج : المعنى علموهم مع إطعامكم وكسوهم إياهم أمر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل ، ورابعها : قال القفال رحمه الله القول المعروف

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ
وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ
وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾

هو أنه ان كان المولى عليه صديا ، فالولى يعرفه ان المال ماله وهو خازن له ، وأنه اذا زال صباه فانه يرد المال اليه ، ونظير هذه الآية قوله (فأما اليتيم فلا تقهر) معناه لا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد ، وكذا قوله (وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولاً ميسوراً) وان كان المولى عليه سفياً وعظه ونصحه وحثه على الصلاة ، ورغبه في ترك التبذير والاسراف ، وعرفه أن عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام ، وهذا الوجه أحسن من سائر الوجوه التي حكيناها .

قوله تعالى ﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف فإذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله حسيباً﴾

واعلم أنه تعالى لما أمر من قبل بدفع مال اليتيم اليه بقوله (وآتوا اليتامى أموالهم) بين بهذه الآية متى يؤتاهم أموالهم ، فذكر هذه الآية وشرط في دفع أموالهم اليهم شرطين : أحدهما : بلوغ النكاح ، والثاني : إيناس الرشد ، ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم ، وفي الآية مسائل ﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة ، وقال الشافعي رضى الله تعالى عنه : غير صحيحة ، احتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية ، وذلك لان قوله (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح) يقتضى ان هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ ، والمراد من هذا الابتلاء اختبار حاله في أنه هل له تصرف صالح للبيع والشراء ، وهذا الاختبار انما يحصل إذا أذن له في البيع والشراء ، وإن لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار ، فهو داخل في الاختبار بدليل أنه يصح الاستثناء ، يقال : وابتلوا اليتامى إلا في البيع والشراء ، وحكم الاستثناء إخراج المولاه

لدخل ، فثبت أن قوله (وابتلوا اليتامى) أمر للأولياء بأن يأذنوا لهم في البيع والشراء قبل البلوغ ، وذلك يقتضى صحة تصرفاتهم .

أجاب الشافعى رضى الله عنه بأن قال : ليس المراد بقوله (وابتلوا اليتامى) الاذن لهم في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى بعد ذلك (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم) فانما أمر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وإيناس الرشد ، وإذا ثبت بموجب هذه الآية أنه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر ، وجب أن لا يجوز تصرفه حال الصغر ، لأنه لا قائل بالفرق ، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على قول الشافعى ، وأما الذى احتجوا به ، فجوابه : أن المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله ، فى أنه هل له فهم وعقل وقدرة فى معرفة المصالح والمفاسد ، وذلك إذا باع الولى واشترى بحضور الصبي ، ثم يستكشف من الصبي أحوال ذلك البيع والشراء وما فهمهما من المصالح والمفاسد ولا شك أن بهذا القدر يحصل الاختبار والابتلاء ، وأيضا : هب أنا سلمنا أنه يدفع اليه شيئا ليبيع أو يشتري ، فلم قلت إن هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء ، بل إذا باع واشترى وحصل به اختبار عقله ، فالولى بعد ذلك يتم البيع وذلك الشراء ، وهذا محتمل والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور فى قوله (وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم) وهو فى قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذى عنده يجرى على صاحبه القلم ويلزمه الحدود والأحكام ، وإنما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لأنه إنزال الماء الدافق الذى يكون فى الجماع .

واعلم أن للبلوغ علامات خمسة : منها ثلاثة مشتركة بين الذكور والاناث ، وهو الاحتلام والسن المخصوص ، ونبات الشعر الخشن على العانة ، واثنان منها مختصان بالنساء ، وهما : الحيض والحبل .

﴿المسألة الثالثة﴾ أما إيناس الرشد فلا بد فيه من تفسير الإيناس ومن تفسير الرشد ، أما الإيناس فقوله (آنستم) أى عرفتم وقيل : رأيتم ، وأصل الإيناس فى اللغة الابصار ، ومنه قوله (آنس من جانب الطور نارا) وأما الرشد فمعلوم أنه ليس المراد الرشد الذى لا تعلق له بصلاح ماله ، بل لا بد وأن يكون هذا مراداً ، وهو أن يعلم أنه مصلح لما له حتى لا يقع منه إسراف ولا يكون بحيث يقدر الغير على خديعته ، ثم اختلفوا فى أنه هل يضم إليه الصلاح فى الدين ؟ فعند الشافعى رضى الله عنه لا بد منه ، وعند أبى حنيفة رضى الله عنه هو غير معتبر ، والأول أولى ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن أهل اللغة قالوا : الرشد هو إصابة الخير ، والمفسد فى دينه لا يكون مصيباً للخير . وثانيها : أن الرشد نقيض

الغنى قال تعالى (قد تبين الرشد من الغنى) والغنى هو الضلال والفساد وقال تعالى (وعصى آدم ربه فغوى) فجعل العاصي غويا، وهذا يدل على أن الرشد لا يتحقق إلا مع الصلاح في الدين. وثالثها: أنه تعالى قال (وما أمر فرعون برشيد) نفي الرشد عنه لأنه ما كان يراعى مصالح الدين والله أعلم. إذا عرفت هذا فنقول: فائدة هذا الاختلاف أن الشافعي رحمه الله يرى الحرج على الفاسق، وأبو حنيفة رضى الله عنه لا يراه.

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أنه إذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع اليه ماله، ثم عند أبي حنيفة لا يدفع اليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة، فاذا بلغ ذلك دفع اليه ماله على كل حال، وإنما اعتبر هذا السن لأن مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثمانى عشرة سنة، فاذا زاد عليه سبع سنين وهى مدة معتبرة فى تغير أحوال الانسان لقوله عليه الصلاة والسلام «مروهم بالصلاة لسبع» فعند ذلك تمت المدة التى يمكن فيها حصول تغير الأحوال، فعندها يدفع اليه ماله، أو نس منه الرشد أو لم يؤنس وقال الشافعي رضى الله عنه: لا يدفع إليه أبدا إلا بايناس الرشد، وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله.

احتج أبو بكر الرازى لأبي حنيفة بهذه الآية فقال: لاشك ان اسم الرشد واقع على العقل فى الجملة، والله تعالى شرط رشداً منكراً ولم يشترط سائر ضروب الرشد، فاقضى ظاهر الآية أنه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور فى هذه الآية، فيلزم جواز دفع المال اليه ترك العمل به فيما دون خمس وعشرين سنة، فوجب العمل بمقتضى الآية فيما زاد على خمس وعشرين سنة ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى قال (وابتلوا اليتامى) ولاشك أن المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال، ثم قال (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا) ويجب أن يكون المراد: فان آنستم منهم رشداً فى حفظ المال وضبط مصالحه، فانه ان لم يكن المراد ذلك تفكك النظم ولم يبق للبعض تعلق بالبعض، وإذا ثبت هذا علمنا أن الشرط المعتبر فى الآية هو حصول الرشد فى رعاية مصالح المال، وعند هذا سقط استدلال أبي بكر الرازى، بل تنقلب هذه الآية دليلاً عليه لأنه جعل رعاية مصالح المال شرطاً فى جواز دفع المال اليه، فاذا كان هذا الشرط مفقوداً بعد خمس وعشرين سنة، وجب أن لا يجوز دفع المال اليه، والقياس الجلى أيضاً يقوى الاستدلال بهذا النص، لأن الصبي إنما منع منه المال لفقدان العقل الهادى إلى كيفية حفظ المال وكيفية الاتفاح به، فاذا كان هذا المعنى حاصلًا فى الشباب والشيخ كان فى حكم الصبي، فثبت أنه لا وجه لقول من يقول: انه إذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد

﴿المسألة الخامسة﴾ إذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيا حجر عليه عند الشافعي ولا يحجر عليه عند أبي حنيفة وقد مرت هذه المسألة عند قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما) والقياس الجلي أيضا بدل عليه، لأن هذه الآية دالة على أنه إذا بلغ غير رشيد لم يدفع إليه ماله، وإنما لم يدفع إليه ماله لئلا يصير المال ضائعا فيكون باقيا مرصداً ليوم حاجته، وهذا المعنى قائم في السفه الطاريء، فوجب اعتباره والله أعلم

﴿المسألة السادسة﴾ قال صاحب الكشاف: الفائدة في تنكير الرشد التنبيه على أن المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة، أو على أن المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور أثر من آثاره حتى لا ينتظر به تمام الرشد

﴿المسألة السابعة﴾ قال صاحب الكشاف: قرأ ابن مسعود فان أحستم، بمعنى أحسستم قال:

أحسن به فهن إليه شوس

وقرىء رشدا بفتحيتين ورشداً بضميتين .

ثم قال تعالى (فادفعوا إليهم أموالهم) والمراد أن عند حصول الشرطين أعنى البلوغ وإيناس الرشد يجب دفع المال إليهم، وإنما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل، لأن إيناس الرشد لا يحصل إلا مع العقل لأنه أمر زائد على العقل .

ثم قال تعالى ﴿ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا﴾ أي مسرفين ومبادرين كبرهم أو لاسرافكم ومبادرتم كبرهم تفرطون في إنفاقها وتقولون: تنفق كما نشتهي قبل أن يكبر اليتامى فينزعوها من أيدينا، ثم قسم الأمر بين أن يكون الوصي غنيا وبين أن يكون فقيرا فقال (ومن كان غنيا فليستعفف) قال الواحدى رحمه الله: استعفف عن الشيء وعف إذا امتنع منه وتركه، وقال صاحب الكشاف: استعفف أبلغ من عف كأنه طالب زيادة العفة وقال (ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) واختلف العلماء في أن الوصى هل له أن ينتفع بمال اليتيم؟ وفي هذه المسألة أقوال: أحدهما: أن له أن يأخذ بقدر ما يحتاج إليه من مال اليتيم وبقدر أجر عمله، واحتج القائلون بهذا القول بوجوه: الأول: أن قوله تعالى (ولا تأكلوها إسرافا) مشعر بأن له أن يأكل بقدر الحاجة، وثانيها: أنه قال (ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) فقوله (ومن كان غنيا فليستعفف) ليس المراد منه نهى الوصى الغنى عن الانتفاع بمال نفسه، بل المراد منه نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم، وإذا كان كذلك لزم أن يكون قوله (ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) إذنا للوصي في أن ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة، وثالثها: قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى

ظلماً) وهذا دليل على أن مال اليتيم قد يؤكل ظلماً وغير ظلم ، ولو لم يكن ذلك لم يكن لقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) فائدة ، وهذا يدل على أن الوصى المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف ، ورابعها : ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلاً قال له : ان تحت حجرى يتما أأكل من ماله ؟ قال : بالمعروف غير متائل مالا ولا واق مالك بماله ، قال : أفأضربه ؟ قال مما كنت ضاربا منه ولدك ، وخامسها : ماروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف : سلام عليكم أما بعد : فاني رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار ، وربعها لعبد الله ابن مسعود ، وربعها لعثمان ، ألا وإني قد أنزلت نفسى وإياكم من مال الله بمنزلة ولى مال اليتيم : من كان غنيا فليستعفف ، ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف . وعن ابن عباس أن ولى يتيم قال له أفأشرب من لبن إبله ؟ قال : إن كنت تبغى ضالتها وتلوط حوضها وتنهأ جرباها وتسقيها يوم وردها ، فأشرب غير مضر بنسل ، ولا ناهك في الحلب وعنه أيضا : يضرب بيده مع أيديهم فليأكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها ، وسادسها . أن الوصى لما تكفل باصلاح مهمات الصبي وجب أن يتمكن من أن يأكل من ماله بقدر عمله قياسا على الساعى فى أخذ الصدقات وجمعها ، فانه يضرب له فى تلك الصدقات بسهم ، فكذا ههنا ، فهذا تقرير هذا القول .

﴿والقول الثانى﴾ أن له أن يأخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم قرضا ، ثم إذا أيسر قضاءه ، وإن مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء عليه ، وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وأبى العالية ، وأكثر الروايات عن ابن عباس . وبعض أهل العلم خص هذا الاقراض بأصول الأموال من الذهب والفضة وغيرها ، فأما تناول من ألبان المواشى واستخدام العبيد وركوب الدواب ، فباح له إذا كان غير مضر بالمال ، وهذا قول أبى العالية وغيره ، واحتجوا بأن الله تعالى قال (فاذا دفعتم اليهم أموالهم) فحكم فى الأموال بدفعها اليهم .

﴿والقول الثالث﴾ قال أبو بكر الرازى : الذى نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذ على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء ، سواء كان غنيا أو فقيرا . واحتج عليه بآيات : منها : قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم) إلى قوله (إنه كان حوبا كبيرا) ومنها : قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا) ومنها : قوله (وأن تقوموا لليتامى بالقسط) ومنها : قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) قال : فهذه الآية محكمة حاصرة لمال اليتيم على وصيه فى حال الغنى والفقر ، وقوله (ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) متشابهة محتمل فوجب رده لكونه متشابهة إلى تلك المحكمات ، وعندى أن هذه الآيات لا تدل على مذهب الرازى

اليه . أما قوله (وآتوا اليتامى أموالهم) فهو عام وهذه الآية التي نحن فيها خاصة ، والخاص مقدم على على العام . وقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) فهو إنما يتناول هذه الواقعة لو ثبت أن أكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم ، وهل النزاع الا فيه ، وهو الجواب بعينه عن قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) أما قوله (وأن تقوموا لليتامى بالقسط) فهو إنما يتناول محل النزاع لو ثبت أن هذا الأكل ليس بقسط ، والنزاع ليس إلا فيه ، فثبت أن كلامه في هذا الموضوع ساقط ركيك والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم﴾

واعلم أن الأمة مجمعة على أن الوصي إذا دفع المال إلى اليتيم بعد صيرورته بالغاً ، فإن الأولى والأحوط أن يشهد عليه لوجوه : أحدها : أن اليتيم إذا كان عليه بينة بقبض المال كان أبعد من أن يدعى ماله له ، وثانيها : أن اليتيم إذا أقدم على الدعوى الكاذبة أقام الوصي الشهادة على أنه دفع ماله اليه . ثالثها : أن تظهر أمانة الوصي وبرائة ساحته ، ونظيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من وجد لقطة فليشهد ذوى عدل ولا يكتم ولا يغيب» فأمره بالاشهاد لتظهر أمانته وتزول اتهمته عنه ، فثبت بما ذكرنا من الاجماع والمعقول أن الاحوط هو الاشهاد . واختلفوا في أن الوصي إذا ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه هل هو مصدق ؟ وكذلك لو قال : أنفقت عليه في صغره هل هو مصدق ؟ قال مالك والشافعي : لا يصدق ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : يصدق ، واحتج الشافعي بهذه الآية فان قوله (فأشهدوا عليهم) أمر ، وظاهر الأمر الوجوب ، وأيضا قال الشافعي : القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم ، وإنما هو مؤتمن من جهة الشرع ، وطعن أبو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال : لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب أن لا يصدق القاضى إذا قال لليتيم : قد دفعت اليك لأنه لم يأت منه ، وكذلك يلزمه أن يقول في الأب إذا قال بعد بلوغ الصبي : قد دفعت مالك اليك أن لا يصدق لأنه لم يأت منه ، ويلزمه أيضا أن يوجب الضمان عليهم إذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لأنه أمسك ماله من غير ائتمان له عليه ، فيقال له : ان قولك هذا لبعيد عن معانى الفقه ، أما النقض بالقاضى فبعيد ، لأن القاضى حاكم فيجب إزالة التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذا ، ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضى عليه بأن ينسبه إلى الكذب والميل والمداهنة ، وحينئذ يحتاج القاضى إلى قاض آخر ، ويلزم التسلسل ، ومعلوم أن هذا المعنى غير موجود في وصى اليتيم ، وأما الأب فالفرق ظاهر لوجهين : أحدهما : ان شفقتهم من شفقة الاجنبى ، ولا يلزم من قلة التهمة في حق الأب قلتها في حق الاجنبى ، وأما إذا تصادقوا بعد

البلوغ أنه قد هلك فنقول : ان كان قد اعترف بأنه هلك لسبب تقصيره فهنا يلزمه الضمان ، أما إذا اعترف بأنه هلك لا بتقصيره ، فهنا يجب أن يقبل قوله ، والاصرار ذلك مانعاً للناس من قبول الوصاية ، فيقع الخلل في هذا المهم العظيم ، فأما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه لا يفضى إلى هذه المفسدة فظهر الفرق ، وما يؤكد هذا الفرق أنه تعالى ذكر قبل هذه الآية ما يدل على أن اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة ، وهو قوله (ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا ، وهذا يدل على جريان العادة بكثرة إقدام الولي على ظلم الايتام والصبيان ، وإذن دلت هذه الآية على تأكيد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم :

ثم قال بعده ﴿ فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا ﴾ أشعر ذلك بأن الغرض منه رعاية جانب الصبي ؛ لأنه إذا كان لا يتمكن من ادعاء دفع المال اليه إلا عند حضور الشاهد ، صار ذلك مانعاً له من الظلم والبخس والنقصان ، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن قوله (فأشهدوا) كما أنه يجب لظاهر الايجاب ، فكذلك يجب أن القرائن والمصالح تقتضي الايجاب ، ثم قال هذا الرازي ، ويدل على أنه مصدق فيه بغير إشهاد ، اتفاق الجميع على أنه مأمور بحفظه وإمساكه على وجه الأمانة حتى يوصله إلى اليتيم في وقت استحقاقه ، فهو بمنزلة الودائع والمضاربات ، فوجب أن يكون مصدقاً على الرد كما يصدق على رد الوديعة ، فيقال له : أما الفرق بين هذه الصورة وصورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله تعالى عنه ، واعتراضك على ذلك الفرق قد سبق إبطاله ، وأيضاً فعادتك ترك الالتفات إلى كتاب الله لقياس ركيك تتخيله ، ومثل هذا الفقه مسلم لك ، ولا يجب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق .

ثم قال تعالى ﴿ وكفى بالله حسيباً ﴾ قال ابن الانباري والأزهري : يحتمل أن يكون الحسيب بمعنى المحاسب ، وأن يكون بمعنى الكافي ، فمن الأول قولهم للرجل للتهديد : حسبه الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم ، ونظير قولنا الحسيب بمعنى المحاسب ، قولنا الشريب بمعنى المشارب ، ومن الثاني قولهم : حسيبك الله أي كافيك الله .

واعلم أن هذا وعيد لولي اليتيم وإعلام له أنه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي أو يعمل في ماله ما لا يحل ، ويقوم بالأمانة التامة في ذلك إلى أن يصل اليه ماله ، وهذا المقصود حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب أو بالكافي .

واعلم أن الباء في قوله (وكفى بالله . وكفى بربك) في جميع القرآن زائدة ، هكذا نقله الواحدى عن الزجاج و(حسيباً) نصب على الحال أي كفى الله حال كونه محاسباً ، وحال كونه كافياً .

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ
الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

قوله تعالى «للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو أكثر نصيباً مفروضاً»
اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الأحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرائض وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ في سبب نزول هذه الآية قال ابن عباس: إن أوس بن ثابت الأنصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة، فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما: سويد، وعرفجة وأخذوا ماله. فجاءت امرأة أوس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت القصة، وذكرت أن الوصيين ما دفعا إلى شيئا، وما دفعا إلى بناته شيئا من المال، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «ارجعي إلى بيتك حتى أنظر ما يحدث الله في أمرك» فنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية، ودلت على أن للرجال نصيباً وللنساء نصيباً، ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الآية، فأرسل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الوصيين وقال «لا تقربا من مال أوس شيئا» ثم نزل بعد (يوصيكم الله في أولادكم) ونزل فرض الزوج وفرض المرأة، فأمر الرسول عليه الصلاة والسلام الوصيين أن يدفعوا إلى المرأة الثمن ويمسك نصيب البنات، وبعد ذلك أرسل عليه الصلاة والسلام اليهما أن ادفعوا نصيب بناتها اليها فدفعاها اليها، فهذا هو الكلام في سبب النزول.

﴿المسألة الثانية﴾ كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والأطفال، ويقولون لا يرث إلا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة، فبين تعالى أن الإرث غير مختص بالرجال، بل هو أمر مشترك فيه بين الرجال والنساء، فذكر في هذه الآية هذا القدر، ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع إذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء، أن ينقلهم سبحانه وتعالى عن تلك العادة قليلاً قليلاً على التدريج، لأن الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع، فإذا كان دفعة عظم وقع على القلب، وإذا كان على التدريج سهل، فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذا المجمع أولاً، ثم أردفه بالتفصيل.

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على توريث ذوى الأرحام قال

لأن العمات والخالات والاخوال وأولاد البنات من الأقربين، فوجب دخولهم تحت قوله (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) أقصى ما في الباب أن قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الآية، إلا أنا ثبت كونهم مستحقين لأصل النصيب بهذه الآية، وأما المقدار فنستفيدة من سائر الدلائل

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين : أحدهما : انه تعالى قال في آخر الآية (نصيباً مفروضاً) أى نصيباً مقدرًا، وبالاجماع ليس لذوى الأرحام نصيب مقدر، فثبت أنهم ليسوا داخلين في هذه الآية، وثانيهما : أن هذه الآية مختصة بالأقربين، فلم قلتم إن ذوى الأرحام من الأقربين؟ وتحقيقه أنه إما أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب من شيء آخر، أو المراد منه من كان أقرب من جميع الأشياء، والأول باطل؛ لأنه يقتضى دخول أكثر الخلق فيه، لأن كل إنسان له نسب مع غيره إما بوجه قريب أو بوجه بعيد، وهو الانتساب إلى آدم عليه السلام، ولا بد وأن يكون هو أقرب إليه من ولده، فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل، ولما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثانى وهو أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب الناس إليه، وما ذاك إلا الوالدان والأولاد، فثبت أن هذا النص لا يدخل فيه ذوى الأرحام، لا يقال : لو حملنا الأقربين على الوالدان لزم التكرار، لانا نقول: الأقرب جنس يندرج تحته نوعان : الوالد والولد، فثبت أنه تعالى ذكر الوالد، ثم ذكر الأقربين، فيكون المعنى أنه ذكر النوع، ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار.

(المسألة الرابعة) قوله (نصيباً) فى نصبه وجوه : أحدها : أنه نصب على الاختصاص بمعنى أعنى نصيباً مفروضاً مقطوعاً واجباً، والثانى : يجوز أن ينتصب انتصاب المصدر، لأن النصيب اسم فى معنى المصدر كأنه قيل : قسماً واجباً، كقوله (فريضة من الله) أى قسمة مفروضة.

(المسألة الخامسة) أصل الفرض الحز، ولذلك سمي الحز الذى فى سية القوس فرضاً، والحز الذى فى القдах يسمى أيضاً فرضاً، وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها، والفرضة العلامة فى مقسم الماء، يعرف بها كل ذى حق حقه من الشرب، فهذا هو أصل الفرض فى اللغة، ثم إن أصحاب أبى حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع، واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظهر، قالوا : لأن الفرض عبارة عن الحز والقطع، وأما الوجوب فإنه عبارة عن السقوط، يقال : وجبت الشمس إذا سقطت، ووجب الحائط إذا سقط، وسمعت وجبة يعنى سقطت قال الله تعالى (فاذا وجبت جنوبها) يعنى سقطت، فثبت أن الفرض عبارة عن الحز والقطع، وأن الوجوب عبارة عن السقوط، ولا شك أن تأثير الحز والقطع أقوى وأكمل من تأثير السقوط،

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ

وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٨﴾

فلهذا السبب خصص أصحاب أبي حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ، ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مضمون .

إذا عرفت هذا فنقول : هذا الذي قرره يقضى عليهم بأن الآية ماتناولت ذوى الأرحام لأن توريث ذوى الأرحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع باجماع الأمة ، فلم يكن توريثهم فرضاً ، والآية إنما تناولت التوريث المفروض ، فلزم القطع بأن هذه الآية ماتناولت ذوى الأرحام ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا﴾

وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قوله (وإذا حضر القسمة) ليس فيه بيان أى قسمة هى ، فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه أقوال : الأول : أنه تعالى لما ذكر فى الآية الأولى أن النساء أسوة الرجال فى أن لهن حظاً من الميراث ، وعلم تعالى أن فى الأقارب من يرث ومن لا يرث : وأن الذين لا يرثون إذا حضروا وقت القسمة ، فإن تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم ، فلا جرم أمر الله تعالى أن يدفع إليهم شيء عند القسمة حتى يحصل الأرب الجليل وحسن العشرة ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فمنهم من قال : إن ذلك واجب ، ومنهم من قال : إنه مندوب ، أما القائلون بالوجوب ، فقد اختلفوا فى أمور : أحدها : أن منهم من قال : الوارث إن كان كبيراً وجب عليه أن يرضخ لمن حضر القسمة شيئاً من المال بقدر ما تطيب نفسه به ، وإن كان صغيراً وجب على الولى إعطاؤهم من ذلك المال ، ومنهم من قال : إن كان الوارث كبيراً ، وجب عليه الاعطاء من ذلك المال ، وإن كان صغيراً وجب على الولى أن يعتذر إليهم ، ويقول : إني لأملك هذا المال إنما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لا يعقلون ما عليهم من الحق ، وإن يكبروا فسيعرفون حقكم ، فهذا هو القول المعروف ، وثانيها : قال الحسن والنخعي : هذا الرضخ مختص بقسمة الأعيان ، فإذا آل الأمر إلى قسمة الأراضين والرقيق وما أشبه ذلك ، قال لهم قولا معروفا ، مثل أن يقول لهم : ارجعوا ببارك الله فيكم ، وثالثها : قالوا : مقدار ما يجب فيه الرضخ شيء قليل ، ولا تقدير

فيه بالاجماع . ورابعها : أن على تقدير وجوب هذا الحكم تكون هذه الآية منسوخة . قال ابن عباس في رواية عطاء : وهذه الآية منسوخة بآية المواريث ، وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة : الآية محكمة غير منسوخة وهو مذهب أبي موسى الأشعري وإبراهيم النخعي والشعبي والزهرى ومجاهد والحسن وسعيد بن جبیر ، فهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا من التركة . روى أن عبدالله بن عبدالرحمن بن أبي بكر الصديق قسم ميراث أبيه وعائشة حية ، فلم يترك في الدار أحدا إلا أعطاه ، وتلاهذه الآية ، فهذا كله تفصيل قول من قال بأن هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ، ومنهم من قال : انه ثبت على سبيل النذب والاستحباب ، لا على سبيل الفرض والایجاب ، وهذا النذب أيضا إنما يحصل اذا كانت الورثة كباراً ، أما اذا كانوا صغاراً فليس إلا القول المعروف ، وهذا المذهب هو الذى عليه فقهاء الأمصار . واحتجوا بأنه لو كان هؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما فى سائر الحقوق ، وحيث لم يبين علمنا أنه غير واجب ، ولأن ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعى على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقديره ، ولو كان ذلك لنقل على سبيل التواتر ، ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنه غير واجب .

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير الآية : أن المراد بالقسمة الوصية ، فاذا حضرها من لا يرث من الأقرباء والیتامى والمساكين أمر الله تعالى أن يجعل لهم نصيباً من تلك الوصية ، ويقول لهم مع ذلك : قولا معروفا فى الوقت ، فىكون ذلك سبباً لوصول السرور اليهم فى الحال والاستقبال ، والقول الأول أولى ، لأنه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ، ويمكن أن يقال : هذا القول أولى لأن الآية التى تقدمت فى الوصية .

﴿القول الثالث﴾ فى تفسير الآية أن قوله (وإذا حضر القسمة أولوا القربى) فالمراد من (أولى القربى) الذين يرثون والمراد من (الیتامى والمساكين) الذين لا يرثون .

ثم قال ﴿فارز قوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا﴾ فقوله (فارز قوهم) راجع الى القربى الذين يرثون وقوله (وقولوا لهم قولا معروفا) راجع الى الیتامى والمساكين الذين لا يرثون ، وهذا القول محكى عن سعيد بن جبیر .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : الضمير فى قوله (فارز قوهم منه) عائد إلى ما ترك الوالدان والأقربون ، وقال الواحدى : الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة إلى معنى القسمة ، لا الى لفظها كقوله (ثم استخرجها من وعاء أخيه) والصواع مذكر لا يبنى عنه بالتأنيث ، لكن أريد به المشربة فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ ، وعلى هذا التقدير

وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ

وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾

فالمراد بالقسمة المقسوم ، لأنه إنما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة .

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما قدم اليتامى على المساكين لأن ضعف اليتامى أكثر ، وحاجتهم أشد ، فكان وضع الصدقات فيهم أفضل وأعظم في الأجر .

﴿المسألة الرابعة﴾ الأشبه هو أن المراد بالقول المعروف أن لا يتبع العطية المن والأذى بالقول أو يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار لمن لم يعطه شيئاً .

قوله تعالى ﴿وليشخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديداً﴾

وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الجملة الشرطية وهو قوله ﴿لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم﴾ هي صلة لقوله (الذين) والمعنى: وليخش الذين من صفتهم أنهم لو تركوا ذرية ضعافاً خافوا عليهم وأما الذي يخشى عليه فغير منصوص عليه، وسنذكر وجوه المفسرين فيه

﴿المسألة الثانية﴾ لا شك أن قوله ﴿وليشخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم﴾ يوجب الاحتياط للذرية الضعاف، والمفسرين فيه وجوه: الأول: أن هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون: ان ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئاً، فأوص بمالك لفلان وفلان، ولا يزالون يأمرونه بالوصية إلى الأجنبي إلى أن لا يبقى من ماله للورثة شيء أصلاً، فقليل لهم: كما أنكم تكثرهون بقاء أولادكم في الضعف والجوع من غير مال، فآخسوا الله ولا تحملوا المريض على أن يحرم أولاده الضعفاء من ماله. وحاصل الكلام أنك لا ترضى مثل هذا الفعل لنفسك، فلا ترضه لأخيك المسلم. عن أنس قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا يؤمن العبد حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»

﴿والقول الثاني﴾ قال حبيب بن أبي ثابت: سألت مقسماً عن هذه الآية فقال: هو الرجل الذي يحضره الموت ويريد الوصية للأجنبي، فيقول له من كان عنده: اتق الله وأمسك على ولدك بمالك، مع أن ذلك الإنسان يجب أن يوصى له، ففي القول الأول الآية محمولة على نهى الحاضرين

عن الترغيب في الوصية ، وفي القول الثاني محمولة على نهى الحاضرين عن النهي عن الوصية ، والأول أولى ، لأن قوله (لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً) أشبه بالوجه الأول وأقرب إليه .

﴿والقول الثالث﴾ يحتمل أن تكون الآية خطاباً لمن قرب أجله ، ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لثلاثي ورثته ضائعين جائعين بعد موته ، ثم إن كانت هذه الآية إنما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث ، كان المراد منها أن لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية ، وإن كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث . كان المراد منها أن يوصى أيضاً بالثلث ، بل ينقص إذا خاف على ذريته والمروى عن كثير من الصحابة أنهم وصوا بالقليل لأجل ذلك ، وكانوا يقولون : الخمس أفضل من الربع ، والربع أفضل من الثلث ، وخبر سعد يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم «الثلث والثلث كثير لأن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»

﴿والقول الرابع﴾ أن هذا أمر لأولياء اليتيم ، فكأنه تعالى قال : وليبخش من يخاف على ولده بعد موته أن يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره إذا كان في حجره ، والمقصود من الآية على هذا الوجه أن يبعثه سبحانه وتعالى على حفظ ماله ، وأن يترك نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك بمنزلة ما يحبه من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا . قال القاضي : وهذا أليق بما تقدم وتأخر من الآيات الواردة في باب الأيتام ، فجعل تعالى آخر مادعاهم إلى حفظ مال اليتيم أن يذنبهم على حال أنفسهم وذريتهم إذا تصوروها ، ولا شك أنه من أقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف : قرئ ضعفاء ، وضعافى ، وضعافى : نحو سكارى وسكارى . قال الواحدي : قرأ حمزة (ضعافا خافوا عليهم) بالامالة فيهما ثم قال : ووجه إمالة ضعاف أن ما كان على وزن فعال ، وكان أوله حرفاً مستعلياً مكسوراً نحو ضعاف ، وغلاب ، وخباب ، يحسن فيه الإمالة ، وذلك لأنه تصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر بالكسرة ، فيستحب أن لا تصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة ، وأما الإمالة في (خافوا) فهي حسنة لأنها تطلب الكسرة التي في خفت ، ثم قال (فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا) وهو كالتقرير لما تقدم ، فكأنه قال : فليتقوا الله في الأمر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه ، وليقولوا قولا سديدا إذا أرادوا بعث غيرهم على فعل وعمل ، والقول السديد هو العدل والصواب من القول . قال صاحب الكشاف : القول السديد من الأوصياء أن لا يؤذوا اليتامى ، ويكلموهم كما يكلمون أولادهم بالترخيب وإذا خاطبوا قائلوا يا بني ، يا ولدي ، والقول السديد من الجالسين إلى المريض أن يقولوا : إذا أردت

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا

وَيَصِيلُونَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾

الوصية لا تسرف في وصيتك ولا تحجف بأولادك، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول السيد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون، أن يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام.

قوله تعالى ﴿ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا

وسيصلون سعيراً﴾

اعلم أنه تعالى أكد الوعيد في أكل مال اليتيم ظلماً، وقد كثر الوعيد في هذه الآيات مرة بعد أخرى على من يفعل ذلك، كقوله (ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم انه كان حوياً كبيراً) (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً) ثم ذكر بعدها هذه الآية مفردة في وعيد من يأكل أموالهم، وذلك كله رحمة من الله تعالى باليتامى لأنهم لجمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرامة، وما أشد دلالة هذا الوعيد على سعة رحمته وكثرة عفوه وفضله، لأن اليتامى لما بلغوا في الضعف إلى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم إلى الغاية القصوى. وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ دلت هذه الآية على أن مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم، والالم يكن

لهذا التخصيص فائدة، وذلك ما ذكرناه فيما تقدم أن للولي المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إنما يأكلون في بطونهم نارا) فيه قولان: الأول: أن يجري ذلك على

ظاهره قال السدي: إذا أكل الرجل مال اليتيم ظلماً يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه

ومسامعه وأذنيه وعينه، يعرف كل من رآه أنه أكل مال اليتيم. وعن أبي سعيد الخدري أن

النبي صلى الله عليه وسلم قال «ليلة أسرى بي رأيت قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم من

يأخذ بمشافرهم ثم يجعل في أفواههم صخرا من النار يخرج من أسافلهم فقلت يا جبريل من هؤلاء

فقال هؤلاء الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً»

﴿والقول الثاني﴾ ان ذلك توسع، والمراد: ان أكل مال اليتيم جار مجرى أكل النار

من حيث انه يفضى إليه ويستلزمه، وقد يطلق اسم أحد المتلازمين على الآخر، كقوله تعالى

(وجزاء سيئة سيئة مثلها) قال القاضي : وهذا أولى من الأول لأن قوله (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا) الاشارة فيه إلى كل واحد ، فكان حمله على التوسع الذي ذكرناه أولى

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : الأكل لا يكون إلا في البطن فما فائدة قوله (إنما يأكلون في بطونهم نارا)

وجوابه : أنه كقوله (يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم) والقول لا يكون إلا بالضم ، وقال (ولكن تعمي القلوب التي في الصدور) وانقلب لا يكون إلا في الصدر ، وقال (ولا طائر يطير بجناحيه) والطيران لا يكون إلا بالجناح ، والغرض من كل ذلك التأكيد والمبالغة

﴿المسألة الرابعة﴾ انه تعالى وإن ذكر الأكل إلا أن المراد منه كل أنواع الاتلافات ، فان ضرر اليتيم لا يختلف بأن يكون إتلاف ماله بالأكل ، أو بطريق آخر ، وإنما ذكر الأكل وأراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه : أحدها : أن عامة مال اليتيم في ذلك الوقت هو الأنعام التي يؤكل لحومها ويشرب ألبانها . فخرج الكلام على عاداتهم . وثانيها : أنه جرت العادة فيمن أنفق ماله في وجوه مراداته خيرا كانت أو شرا ، أنه يقال : إنه أكل ماله . وثالثها : أن الأكل هو المعظم فيما يتبغى من التصرفات .

﴿المسألة الخامسة﴾ قالت المعتزلة : الآية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل ، سواء كان مسلما أو لم يكن ؛ لأن قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله (وسيصلون سعيرا) يوجب القطع على أنهم إذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة ، والجواب عنه قد ذكرناه مستقصى في سورة البقرة ، ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار لقوله تعالى (والكافرون هم الظالمون) ثم قالت المعتزلة : ولا يجوز أن يدخل تحت هذا الوعيد أكل اليسير من ماله لأن الوعيد مشروط بأن لا يكون معه توبة ولا طاعة أعظم من تلك المعصية ، وإذا كان كذلك ، فالذي يقطع على أنه من أهل الوعيد من تكون معصيته كبيرة ولا يكون معها توبة ، فلا جرم وجب أن يطلب قدر ما يكون كثيرا من أكل ماله ، فقال أبو علي الجبائي : قدره خمسة دراهم لأنه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في آية الكنز في منع الزكاة ، هذا جملة ما ذكره القاضي ، فيقال له : فأنت قد خالفت ظاهر هذا العموم من وجهين أحدهما : أنك زدت فيه شرط عدم التوبة . والثاني : أنك زدت فيه عدم كونه صغيرا ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا أن نزيد فيه شرط عدم العفو ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : ما وجدنا دليلا يدل

على حصول العفو، لكننا نجيب عنه من وجهين: أحدهما: أنا لانسلم عدم دلائل العفو، بل هي كثيرة على ماقررناه في سورة البقرة. والثاني: هب أنكم ما وجدتموها لكن عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود، بل يبقى الاحتمال، وحينئذ يخرج التمسك بهذه الآية من إفادة القطع والجزم والله أعلم.

(المسألة السادسة) أنه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكاة بالسكى فقال (يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم) وذكر وعيد آكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار، ولا شك أن هذا الوعيد أشد، والسبب فيه أن في باب الزكاة الفقير غير مالك لجزء من النصاب، بل يجب على المالك أن يملكه جزءاً من ماله، أما ههنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم أقبح، فكان الوعيد أشد، ولأن الفقير قد يكون كبيراً فيقدر على الاكتساب، أما اليتيم فإنه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في إتلاف ماله أشد.

ثم قال تعالى (وسيعلون سعيراً) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم (وسيعلون) بضم الياء، أي يدخلون النار على مالم يسم فاعله، والباقون بفتح الياء قال أبو زيد يقال: صلى الرجل النار يصلها صلى وصلاه، وهو صلى النار، وقوم صالون وصلاه قال تعالى (الامن هو صال الجحيم) وقال (أولى بها صلياً) وقال (جهنم يصلونها) قال الفراء: الصلى: اسم الوقود وهو الصلاة إذا كسرت مدت، وإذا فتحت قصرت، وذن ضم الياء فهو ذن قولهم: أصلاه الله حر النار أصلاه. قال (فسوف نصليه ناراً) وقال تعالى (سأصليه سقر) قال صاحب الكشاف: قرء (سيعلون) بضم الياء وتخفيف اللام وتشديد الهمزة (المسألة الثانية) السعير: هو النار المستعرة يقال: سعرت النار أسعرها سعراً فهي مسعورة وسعير، والسعير معدول عن مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة، وإنما قال (سعيراً) لأن المراد نار من النيران مبهم لا يعرف غاية شدتها إلا الله تعالى.

(المسألة الثالثة) روى أنه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية، فصعب الأمر على اليتامى فنزل قوله تعالى (وإن تخالطوهم فاخوانكم) ومن الجهال من قال: صارت هذه الآية منسوخة بتلك، وهو بعيد لأن هذه الآية في المنع من الظلم وهذا لا يصير منسوخاً، بل المقصود أن مخالطة أموال اليتامى إن كان على سبيل الظلم فهو من أعظم أبواب الأثم كما في هذه الآية، وإن كان على سبيل التربية والاحسان فهو من أعظم أبواب البر، كما في قوله (وإن تخالطوهم فاخوانكم) والله أعلم.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ

قوله تعالى ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك وإن كانت واحدة فلها النصف﴾
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن أهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين : أحدهما : النسب ، والآخر العهد ، أما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار ولا الإناث . وإنما كانوا يورثون من الأقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل ويأخذون الغنيمة ، وأما العهد فمن وجهين : الأول : الحلف ، كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره : دمي دمك ، وهدمي هدمك ، وترثني وأرثك ، وتطلب بي وأطلب بك ، فإذا تعاهدوا على هذا الوجه فأيهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت ، والثاني : التبني ، فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب إليه دون أبيه من النسب ويرثه ، وهذا التبني نوع من أنواع المعاهدة ، ولما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم تركهم في أول الأمر على ما كانوا عليه في الجاهلية ، ومن العلماء من قال : بل قرره الله على ذلك فقال (ولكل جملنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون) والمراد التوارث بالنسب . ثم قال (والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم) والمراد به التوارث بالعهد ، والأولون قالوا المراد بقوله (والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم) ليس المراد منه النصيب من المال ، بل المراد فآتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة ، فهذا شرح أسباب التوارث في الجاهلية

وأما أسباب التوارث في الاسلام ، فقد ذكرنا أن في أول الأمر قرر الحلف والتبني ، وزاد فيه أمرين آخرين : أحدهما : الهجرة ، فكان المهاجر يرث من المهاجر . وكا وإن أجنبياً عنه ، إذا كان كل واحد منهما محتصا بالآخر بمزيد المخالطة والمخالصة ، ولا يرثه غير المهاجر ، وإن كان من أقاربه . والثاني : المؤاخاة ، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يؤاخي بين كل اثنين منهم ، وكان ذلك سببا للتوارث ، ثم إنه تعالى نسخ كل هذه الأسباب بقوله (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) والذي تقرر عليه دين الاسلام أن أسباب التورث ثلاثة : النسب ، والنكاح ، والولاء .
﴿المسألة الثانية﴾ روى عطاء قال : استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة وأخا ، فأخذ

الأخ المال كله ، فأتت المرأة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد ، وإن سعداً قتل وإن عمهما أخذ مالهما ، فقال عليه الصلاة والسلام «ارجعي ففعل الله سيقضى فيه» ثم إنها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الآية ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال : أعط ابنتي سعد الثلثين ، وأمهما الثلثين وما بقي فهو لك ، فهذا أول ميراث قسم في الإسلام .

(المسألة الثالثة) في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أنه تعالى لما بين الحكم في مال الأيتام ، وما على الأولياء فيه ، بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث ، ولم يمكن ذلك إلا ببيان جملة أحكام الميراث ، الثاني : أنه تعالى أثبت حكم الميراث بالاجمال في قوله (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) فذكر عقيب ذلك المجمل ، هذا المفصل فقال (يوصيكم الله في أولادكم)

(المسألة الرابعة) قال القفال : قوله (يوصيكم الله في أولادكم) أى يقول الله لكم قولاً يوصلكم إلى إيفاء حقوق أولادكم بعد موتكم ، وأصل الإيصال هو الإيصال يقال وصى يوصى إذا وصل ، وأوصى يوصى إذا وصل ، فاذا قيل : أوصانى فمعناه أوصانى إلى علم ما أحتاج إلى علمه ، وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج : معنى قوله ههنا (يوصيكم) أى يفرض عليكم ، لأن الوصية من الله إيجاب والدليل عليه قوله (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به) ولا شك في كون ذلك واجبا علينا .

فان قيل : انه لا يقال في اللغة أوصيك لكذا فكيف قال ههنا (يوصيكم الله في أولادكم) للذكر مثل حظ الأنثيين)

قلنا : لما كانت الوصية قولاً ، لا جرم ذكر بعد قوله (يوصيكم الله) خبراً مستأنفاً وقال (للذكر مثل حظ الأنثيين) ونظيره قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا) أى قال الله : لهم مغفرة لأن الوعد قول .

(المسألة الخامسة) اعلم أنه تعالى بدأ بذكر ميراث الأولاد وإنما فعل ذلك لأن تعلق الإنسان بولده أشد التعلقات ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «فاطمة بضعة مني» فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم .

واعلم أن الأولاد حال انفراد ، وحال اجتماع مع الوالدين : أما حال الانفراد فثلاثة ، وذلك لأن الميت إما أن يخلف الذكور والإناث معاً ، وإما أن يخلف الإناث فقط ، أو الذكور فقط .

(القسم الأول) ما إذا خلف الذكران والإناث معاً ، وقد بين الله الحكم فيه بقوله (للذكر مثل حظ الأنثيين)

واعلم أن هذا يفيد أحكاماً: أحدهما: إذا خلف الميت ذكراً واحداً وأنثى واحدة فللذكر سهمان وللأنثى سهم، وثانيها: إذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الإناث كان لكل ذكر سهمان، ولكل أنثى سهم. وثالثها: إذا حصل مع الأولاد جمع آخرون من الوارثين كالأبوين والزوجين فهم يأخذون سهامهم، وكان الباقي بعد تلك السهام بين الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين فثبت أن قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) يفيد هذه الأحكام الكثيرة.

(القسم الثاني) ما إذا مات وخلف الإناث فقط: بين تعالى أنه إن كن فوق اثنتين، فلهن الثلثان، وإن كانت واحدة فلها النصف، إلا أنه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح: واختلفوا فيه، فعن ابن عباس أنه قال: الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعداً، وأما فرض البنتين فهو النصف، واحتج عليه بأنه تعالى قال (فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) وكلمة «إن» في اللغة للاشتراط، وذلك يدل على أن أخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثاً فصاعداً، وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين.

والجواب من وجوه: الأول: أن هذا الكلام لازم على ابن عباس، لأنه تعالى قال (وإن كانت واحدة فلها النصف) فجعل حصول النصف مشروطاً بكونها واحدة، وذلك ينفي حصول النصف نصيباً للبنتين، فثبت أن هذا الكلام إن صح فهو يبطل قوله. الثاني: أنا لانسلم أن كلمة «إن» تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف؛ ويدل عليه أنه لو كان الأمر كذلك لزم التناقض بين هاتين الآيتين، لأن الإجماع دل على أن نصيب الثلثين إما النصف، وإما الثلثان، وبتقدير أن يكون كلمة «إن» للاشتراط وجب القول بفسادهما، فثبت أن القول بكلمة الاشتراط يفضي إلى الباطل فكان باطلاً، ولأنه تعالى قال (فإن لم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة) وقال: لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة إن خفتن، ولا يمكن أن يفيد معنى الاشتراط في هذه الآيات.

(الوجه الثالث) في الجواب: هو أن في الآية تقديم وتأخير، والتقدير: فإن كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان، فهذا هو الجواب عن حجة ابن عباس، وأما سائر الآيات فقد أجمعوا على أن فرض البنتين الثلثان، قالوا: وإنما عرفنا ذلك بوجوه: الأول: قال أبو مسلم الأصفهاني: عرفناه من قوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) وذلك لأن من مات وخلف ابناً وبناتاً فهنا يجب أن يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) فإذا كان نصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين، ونصيب الذكر ههنا هو الثلثان، وجب لاحتمال أن يكون نصيب الإبنيتين

الثلاثين ، الثاني : قال أبو بكر الرازي : إذا مات وخلف ابناً وبناتاً فهنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) فإذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث ، فإن يكون نصيبهما مع ولد آخر أنثى هو الثلث كان أولى ، لأن الذكر أقوى من الأنثى . الثالث : أن قوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) يفيد أن حظ الأنثيين أزيد من حظ الأنثى الواحدة ، وإلا لزم أن يكون حظ الذكر مثل حظ الأنثى الواحدة وذلك على خلاف النص ، وإذا ثبت أن حظ الأنثيين أزيد من حظ الواحدة فنقول وجب أن يكون ذلك هو الثلثان ، لأنه لا قائل بالفرق ، والرابع : أنا ذكرنا في سبب نزول هذه الآية أنه عليه الصلاة والسلام أعطى بتي سعد بن الربيع الثلثين ، وذلك يدل على ما قلناه . الخامس : أنه تعالى ذكر في هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ، ولم يذكر حكم اثنتين ، وقال في شرح ميراث الأخوات (إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك . فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك) فهنا ذكر ميراث الأخت الواحدة والأختين ولم يذكر ميراث الأخوات الكثيرة ، فصار كل واحدة من هاتين الآيتين مجعلاً من وجه ومبينا من وجه ، فنقول : لما كان نصيب الأختين الثلثين كانت البنات أولى بذلك ، لأنهما أقرب إلى الميت من الأختين ، ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب أن لا يزداد نصيب الأخوات الكثيرة على ذلك ، لأن البنت لما كانت أشد اتصالاً بالميت امتنع جعل الأضعف زائداً على الأقوى ، فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب ، فالوجوه الثلاثة الأولى مستنبطة من الآية ، والرابع مأخوذ من السنة ، والخامس من القياس الجلي .

﴿أما القسم الثالث﴾ وهو إذا مات وخلف الأولاد الذكور فقط فنقول : أما الابن الواحد فإنه إذا انفرد أخذ كل المال ، وبيانه من وجوه : الأولى من دلالة قوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) فإن هذا يدل على أن نصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين ،

ثم قال تعالى في البنات (وإن كانت واحدة فلها النصف) فلزم من مجموع هاتين الآيتين أن نصيب الابن المفرد جميع المال . الثاني : أنا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام «ما أبقت السهام فلاولى عصبه ذكر» ولا نزاع أن الابن عصبه ذكر ، ولما كان الابن آخذاً لكل ما بقى بعد السهام وجب فيما إذا لم يكن سهماً أن يأخذ الكل . الثالث : أن أقرب العصابات إلى الميت هو الابن ، وليس له بالاجماع قدر معين من الميراث ، فإذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن له أن يأخذ قدراً أولى منه بأن يأخذ الزائد ، فوجب أن يأخذ الكل .

فإن قيل : حظ الأنثيين هو الثلثان فقوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) يقتضى أن يكون حظ

الذكر مطلقا هو الثلث ، وذلك ينفي أن يأخذ كل المال .

قلنا : المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد ، ويدل عليه وجهان : أحدهما : ان قوله (يوصيكم الله في أولادكم) يقتضى حصول الأولاد ، وقوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) يقتضى حصول الذكر والأنثى هناك . والثانى : أنه تعالى ذكر عقبيه حال الانفراد ، هذا كله إذا مات وخلف ابنا واحدا فقط ، أما إذا مات وخلف أبناء كانوا متشاركين فى جهة الاستحقاق ولا رجحان ، فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله أعلم . بقى فى الآية سؤالان :

(السؤال الأول) لاشك أن المرأة أعجز من الرجل لوجوه : أما أولا فلعجزها عن الخروج والبروز ، فان زوجها وأقاربها يمنعونها من ذلك . وأما ثانياً : فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها . وأما ثالثا : فلأنها متى خالطت الرجال صارت متهمه ، وإذا ثبت أن عجزها أكمل وجب أن يكون نصيبها من الميراث أكثر ، فان لم يكن أكثر فلا أقل من المساواة ، فما الحكمة فى أنه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن خرج المرأة أقل ، لأن زوجها ينفق عايتها ، وخرج الرجل أكثر لأنه هو المنفق على زوجته ، ومن كان خرجة أكثر فهو إلى المال أحوج . الثانى : أن الرجل أكمل حالا من المرأة فى الحلقة وفى العقل وفى المناصب الدينية ، مثل صلاحية القضاء والامامة ، وأيضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ، ومن كان كذلك وجب أن يكون الانعام عليه أزيد . الثالث : ان المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة ، فاذا انضاف إليها المال الكثير عظم الفساد قال الشاعر :

إن الفراغ والشباب والجده مفسدة للمرء أى مفسده

وقال تعالى (إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى) وحال الرجل بخلاف ذلك . والرابع : أن الرجل لكامل عقله يصرف المال إلى ما يفيد اثناء الجميل فى الدنيا والثواب الجزيل فى الآخرة ، نحو بناء الرباطات ، وإعانة الملهوفين والنفقة على الأيتام والأرامل ، وإنما يقدر الرجل على ذلك لأنه يخالط الناس كثيرا ، والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك . الخامس : روى أن جعفر الصادق سئل عن هذه المسألة فقال : إن حواء أخذت حفنة من الخنطة وأكلتها ، وأخذت حفنة أخرى وخبأتها ، ثم أخذت حفنة أخرى ودفعتها إلى آدم ، فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قاب الله الأمر عليها ، فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل .

(السؤال الثانى) لم لم يقل : للأنثيين مثل حظ الذكر . أو لأنثى مثلا نصف حظ الذكر ؟

والجواب من وجوه: الأول: لما كان الذكر أفضل من الأنثى قدم ذكره على ذكر الأنثى، كما جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى. الثاني: أن قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الأنثى بالالتزام، ولو قال كما ذكرتم لدل ذلك على نقص الأنثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام، فرجح الطريق الأول تنبيها على أن السعى في تشهير الفضائل يجب أن يكون راجحا على السعى في تشهير الرذائل، ولهذا قال (إن أحستم أحستم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة. الثالث: أنهم كانوا يورثون الذكور دون الإناث وهو السبب لورود هذه الآية، فقليل: كفى للذكر أن جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى، فلا ينبغي له أن يطمع في جعل الأنثى محرومة عن الميراث بالكلية والله أعلم.

(المسألة السادسة) لاشك أن اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة، ولاشك أنه مستعمل في ولد الابن قال تعالى (يا بني آدم) وقال للذين كانوا في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام (يا بني إسرائيل) إلا أن البحث في أن لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازاً أو حقيقة. فان قلنا: إنه مجاز فنقول: ثبت في أصول الفقه أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا، فحينئذ يمتنع أن يريد الله بقوله (يوصيكم الله في أولادكم) ولد الصلب وولد الابن معا.

واعلم أن الطريق في دفع هذا الاشكال أن يقال: انا لاستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية بل من السنة ومن القياس، وأما ان أردنا أن نستفيدة من هذه الآية فنقول: الولد وولد الابن ماصارا مرادين من هذه الآية معا، وذلك لأن أولاد الابن لا يستحقون الميراث إلا في إحدى حالتين، إما عند عدم ولد الصلب رأسا، وإما عند ما لا يأخذ ولد الصلب كل الميراث، فحينئذ يقتسمون الباقي، وأما أن يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه أولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الأمر كذلك، وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الآية على الولد وعلى ولد الابن أن يكون قد أريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا، لأنه حين أريد به ولد الصلب ما أريد به ولد الابن ما أريد به ولد الصلب، فالحاصل ان هذه الآية تارة تكون خطابا مع ولد الصلب وأخرى مع ولد الابن، وفي كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد به شيئا واحداً، أما إذا قلنا: ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة، فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال، لأنه ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنيه معا، بل الواجب أن يجعله متواطئا فيهما كالحیوان بالنسبة إلى الانسان

والفرس ، والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) وأجمعوا أنه يدخل فيه ابن الصلب وأولاد الابن، فعلبنا أن لفظ الابن متواطىء بالنسبة إلى ولد الصلب وولد الابن ، وعلى هذا التقدير يزول الاشكال .

واعلم أن هذا البحث الذي ذكرناه في أن الابن هل يتناول أولاد الابن ؟ قائم في أن لفظ الأب والأم هل يتناول الاجداد والجدات؟ ولا شك أن ذلك واقع بدليل قوله تعالى (نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق) والأظهر أنه ليس على سبيل الحقيقة ، فان الصحابة اتفقوا على أنه ليس للجد حكم مذكور في القرآن ، ولو كان اسم الأب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك والله أعلم .

(المسألة السابعة) اعلم أن عموم قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) زعموا أنه مخصوص في صور أربعة : أحدها : أن الحر والعبد لا يتوارثان . وثانيها : أن القاتل على سبيل العمدة لا يرث . وثالثها أنه لا يتوارث أهل ملتين ، وهذا خبر تلقته الأمة بالقبول وبلغ حد المستفيض ، ويتفرع عليه فرعان .

(الفرع الأول) اتفقوا على أن الكافر لا يرث من المسلم ، أما المسلم فهل يرث من الكافر؟ ذهب الأكثرون إلى أنه أيضاً لا يرث ، وقال بعضهم : إنه يرث قال الشعبي : قضى معاوية بذلك وكتب به إلى زياد ، فأرسل ذلك زياد إلى شريح القاضي وأمره به ، وكان شريح قبل ذلك يقضى بعدم التوريث ، فلما أمره زياد بذلك كان يقضى به ويقول : هكذا قضى أمير المؤمنين .

حجة الأولين عموم قوله عليه السلام «لا يتوارث أهل ملتين» وحجة القول الثاني: ما روى أن معاذاً كان باليمن فذكروا له أن يهودياً مات وترك أخاً مسلماً فقال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول «الاسلام يزيد ولا ينقص» ثم أكدوا ذلك بأن قالوا إن ظاهر قوله (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) يقتضى توريث الكافر من المسلم ، والمسلم من الكافر ، إلا أنا خصصناه بقوله عليه الصلاة والسلام «لا يتوارث أهل ملتين» لأن هذا الخبر أخص من تلك الآية ، والخاص مقدم على العام فكذا ههنا قوله «الاسلام يزيد ولا ينقص» أخص من قوله «لا يتوارث أهل ملتين» فوجب تقديمه عليه ، بل هذا التخصيص أولى ، لأن ظاهر هذا الخبر متأكد بعموم الآية ، والخبر الأول ليس كذلك ، وأقصى ما قيل في جوابه : أن قوله «الاسلام يزيد ولا ينقص» ليس نصاً في واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الأحوال .

(الفرع الثاني) المسلم إذا ارتد ثم مات أو قتل ، فالمال الذي اكتسبه في زمان الردة أجمعوا

على أنه لا يورث، بل يكون لبيت المال، أما المال الذي اكتسبه حال كونه مسلماً ففيه قولان: قال الشافعي: لا يورث بل يكون لبيت المال، وقال أبو حنيفة: يرثه وورثته من المسلمين، حجة الشافعي أنا أجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام «لا يترارث أهل ملتين» على عموم (قوله للذكر مثل حظ الأنثيين) والمراد وورثته من المسلمين أهل ملتين، فوجب أن لا يحصل التوارث. فان قيل: لا يجوز أن يقال: إن المرتد زال ملكه في آخر الإسلام وانتقل إلى الوارث، وعلى هذا التقدير فالمسلم إنما ورث عن المسلم لا عن الكافر.

قلنا: لو ورث المسلم من المرتد لكان إما أن يرثه حال حياة المرتد أو بعد مماته، والأول باطل، ولا يحل له أن يتصرف في تلك الأموال لقوله تعالى (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) وهو بالاجماع باطل. والثاني: باطل لأن المرتد عند مماته كافر فيفضى إلى حصول التوارث بين أهل ملتين، وهو خلاف الخبر. ولا يبقى ههنا إلا أن يقال: إنه يرثه بعد موته مستنداً إلى آخر جزء من أجزاء إسلامه، إلا أن القول بالاستناد باطل، لأنه لما لم يكن الملك حاصلًا حال حياة المرتد، فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلًا في زمن حياته لزم إيقاع التصرف في الزمان الماضي، وذلك باطل في بدهة العقول، وإن فسر الاستناد بالتبيين عاد الكلام إلى أن الوارث ورثه من المرتد حال حياة المرتد، وقد أبطلناه والله أعلم.

(الموضع الرابع) من تخصيصات هذه الآية ما هو مذهب أكثر المجتهدين أن الأنبياء عليهم السلام لا يورثون، والشيعه خالفوا فيه، روى أن فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث ومنعوها منه، احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» فعند هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) وكأنها أشارت إلى أن عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، ثم إن الشيعة قالوا: بتقدير أن يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد إلا أنه غير جائز ههنا، وبيانه من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام (يرثني ويرث من آل يعقوب) وقوله تعالى (وورث سليمان داود) قالوا: ولا يمكن حمل ذلك على وراثه العلم والدين لأن ذلك لا يكون وراثه في الحقيقة. بل يكون كسباً جديداً مبتدأ، إنما التورث لا يتحقق إلا في المال على سبيل الحقيقة، وثانيها: أن المحتاج إلى معرفة هذه المسألة ما كان إلا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من أكابر الزهاد والعلماء وأهل الدين، وأما أبو بكر فإنه ما كان محتاجاً إلى معرفة هذه المسألة البتة، لأنه ما كان ممن يخطر بباله أنه يرث من الرسول عليه الصلاة والسلام فكيف يليق بالرسول عليه الصلاة والسلام أن يبلغ هذه المسألة إلى من لا حاجة به إليها ولا يبلغها إلى من له إلى معرفتها أشد الحاجة، وثالثها: يحتمل أن قوله «ما تركناه صدقة» صلة لقوله

«لانورث» والتقدير: أن الشيء الذي تركناه صدقة ، فذلك الشيء لا يورث
فان قيل : فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصة في ذلك .

قلنا : بل تبقى الخاصة لاحتمال أن الأنبياء إذا عزموا على التصديق بشيء فبمجرد العزم يخرج
ذلك عن ملكهم ولا يرثه وارث عنهم ، وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم .

والجواب : أن فاطمة عليها السلام رضيت بقول أبي بكر بعد هذه المناظرة ، وانعقد الاجماع على
صحة ما ذهب اليه أبو بكر فسقط هذا السؤال والله أعلم .

﴿المسألة الثامنة﴾ من المسائل المتعلقة بهذه الآية أن قوله (للكر مثل حظ الأنثيين) معناه
للكر منهم ، فحذف الراجع اليه لأنه مفهوم ، كقولك : السمن منوان بدرهم ، والله أعلم ،

أما قوله تعالى ﴿فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك﴾ المعنى إن كانت البنات أو
المولودات نساء خلصا ليس معهن ابن ، وقوله (فوق اثنتين) يجوز أن يكون خبرا ثانيا لكان ، وأن
يكون صفة لقوله (نساء) أي نساء زائدات على اثنتين . وههنا سوالات .

﴿السؤال الاول﴾ قوله (للكر مثل حظ الأنثيين) كلام مذكور لبيان حظ الذكر من
الأولاد ، لالبيان حظ الأنثيين ، فكيف يحسن إرادته بقوله (فان كن نساء) وهو لبيان حظ الاناث .
والجواب من وجهين : الاول : أنا بينا أن قوله (للكر مثل حظ الأنثيين) دل على أن حظ
الأنثيين هو الثلثان ، فلما ذكر ما دل على حكم الأنثيين قال بعده (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن
ثلثا ما ترك) على معنى : فان كن جماعة بالغات مابلغن من العدد ، فلهن ماللثنتين وهو الثلثان ، ايعلم أن
حكم الجماعة حكم اثنتين بغير تفاوت ، فثبت أن هذا العطف متناسب . الثاني : أنه قد تقدم ذكر
الأنثيين ، فكفى هذا القول في حسن هذا العطف .

﴿السؤال الثاني﴾ هل يصح أن يكون الضميران في «كن» و«كانت» مبهمين ويكون «نساء»
و«واحدة» تفسيراً لهما على ان «كان» تامة ؟

الجواب : ذكر صاحب الكشاف : أنه ليس ببعيد .

﴿السؤال الثالث﴾ النساء : جمع ، وأقل الجمع ثلاثة ، فالنساء يجب أن يكن فوق اثنتين فما الفائدة
في التقييد بقوله فوق اثنتين ؟

الجواب : من يقول أقل الجمع اثنان فهذه الآية حجة ، ومن يقول : هو ثلاثة قال هذا
للتأكيد ، كما في قوله (إنما يأكلون في بطونهم نارا) وقوله (لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد)
أما قوله تعالى ﴿وإن كانت واحدة فلها النصف﴾ فنقول : قرأ نافع (واحدة) بالرفع ، والباقون

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ

بالنصب ، أما الرفع فعلى كان التامة ، والاختيار بالنصب لأن التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله (فان كن نساء) والتقدير: فان كان المتروكات أو الوارثات نساء فكذا ههنا ، التقدير: وإن كانت المتروكة واحدة ، وقرأ زيد بن علي: النصف، بضم النون .

قوله تعالى ﴿ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الأولاد ذكر بعده ميراث الأبوين ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الحسن ونعيم بن أبي ميسر (السدس) بالتخفيف وكذلك الربع و(الثمن)

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن للأبوين ثلاثة أحوال

﴿الحالة الأولى﴾ أن يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الآية ، واعلم أنه لا نزاع أن اسم

لولد يقع على الذكر والاثني ، فهذه الحالة يمكن وقوعها على ثلاثة أوجه : أحدها : أن يحصل مع

الأبوين ولد ذكر واحد ، أو أكثر من واحد ، فهنا الأبوان لكل واحد منهما السدس . وثانيها :

أن يحصل مع الأبوين بنتان أو أكثر ، وههنا الحكم ما ذكرناه أيضا . وثالثها : أن يحصل مع

الأبوين بنت واحدة فههنا للبنت النصف ، وللأم السدس وللأب السدس بحكم هذه الآية . والسدس

الباقى أيضا للأب بحكم التعصيب ، وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لاشك أن حق الوالدين على الانسان أعظم من حق ولده عليه ، وقد بلغ

حق الوالدين إلى أن قرن الله طاعته بطاعتها فقال (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين

احسانا) وإذا كان كذلك فما السبب في أنه تعالى جعل نصيب الأولاد أكثر ونصيب

الوالدين أقل ؟

والجواب عن هذا في نهاية الحسن والحكمة ، وذلك لأن الوالدين ما بقى من عمرهما إلا القليل

فكان احتياجهما إلى المال قليلا ، أما الأولاد فهم في زهن الصبا فكان احتياجهم إلى المال

كثيرا فظهر الفرق

﴿السؤال الثاني﴾ الضمير في قوله (ولأبويه) إلى ماذا يعود ؟

الجواب : أنه ضمير عن غير مذكور ، والمراد : ولأبوي الميت .

﴿السؤال الثالث﴾ المراد بالأبوين ؟

والجواب : هما الأب والأم ، والإصل في الأم أن يقال لها أبة ، فأبوان تثنية أب وأبة .

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلَأُمِّهِ الثَّلَاثُ

(السؤال الرابع) كيف تركيب هذه الآية .

الجواب : قوله (لكل واحد منهما) بدل من قوله (لأبويه) بتكرير العامل، وفائدة هذا البدل أنه لو قيل : ولأبويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه .

فان قيل : فهلا قيل لكل واحد من أبويه السدس .

قلنا : لأن في الابدال والتفصيل بعد الاجمال تأكيداً وتشديداً ، والسدس مبتدأ وخبره :

لأبويه ، والبدل متوسط بينهما للبيان

قوله تعالى (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث)

وفي الآية مسألتان

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا هو الحالة الثانية من أحوال الأبوين ، وهو أن لا يحصل

معهما أحد من الأولاد ، ولا يكون هناك وارث سواهما ، وهو المراد من قوله (ورثه أبواه)

فهنا للأم الثلث ، وذلك فرض لها ، والباقي للأب ، وذلك لأن قوله (ورثه أبواه) ظاهره مشعر

بأنه لا وارث له سواهما ، وإذا كان كذلك كان مجموع المال لهما ، فإذا كان نصيب الأم هو الثلث

وجب أن يكون الباقي وهو الثلثان للأب ، فهنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين كما في

حق الأولاد ، ويتفرع على ما ذكرنا فرعان : الأول : أن الآية السابقة دلت على أن فرض الأب

هو السدس ، وفي هذه الصورة يأخذ الثلثين إلا أنه هنا يأخذ السدس بالفريضة ، والنصف

بالتعصيب . الثاني : لما ثبت أنه يأخذ النصف بالتعصيب في هذه الصورة وجب أن يكون الأب

إذا انفرد أن يأخذ كل المال ، لأن خاصية العصبية هو أن يأخذ الكل عند الانفرد ، هذا كله إذا

لم يكن للبيت وارث سوى الأبوين ، أما إذا ورثه أبواه مع أحد الزوجين فذهب أكثر الصحابة

إلى أن الزوج يأخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقى إلى الأم ، ويدفع الباقي إلى الأب ، وقال ابن عباس :

يدفع إلى الزوج نصيبه ، وإلى الأم الثلث ، ويدفع الباقي إلى الأب ، وقال : لا أجد في كتاب الله

ثلث ما بقى ، وعن ابن سيرين أنه وافق ابن عباس في الزوجة والأبوين ، وخالفه في الزوج والأبوين ،

لأنه يفضى إلى أن يكون للأنثى مثل حظ الذكركين ، وأما في الزوجة فانه لا يفضى إلى ذلك ، وحجة

الجمهور وجوه : الأول : أن قاعدة الميراث أنه متى اجتمع الرجل والمرأة من جنس واحد كان

للذكر مثل حظ الأنثيين ، ألا ترى أن الابن مع البنت كذلك قال تعالى (يوصيكم الله في أولادكم

فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ

للذكر مثل حظ الأنثيين) وأيضا الأخ مع الأخت كذلك قال تعالى (وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين) وأيضا الأم مع الأب كذلك، لأننا بينا أنه إذا كان لا وارث غيرهما فللأم الثلث، وللأب الثلثان، إذا ثبت هذا فنقول: إذا أخذ الزوج نصيبه وجب أن يبقى الباقي بين الأبوين أثلاثا، للذكر مثل حظ الأنثيين. الثاني: أن الأبوين يشبهان شريكين بينهما مال، فإذا صار شيء منه مستحقا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق الأول، الثالث: أن الزوج إنما أخذ سهمه بحكم عقد النكاح لا بحكم القرابة، فأشبه الوصية في قسمة الباقي، الرابع: أن المرأة إذا خلفت زوجا وأبوين فللزوج النصف، فلودفعنا الثلث إلى الأم والسدس إلى الأب لزم أن يكون للأب مثل حظ الذكرين، وهذا خلاف قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين)

واعلم أن الوجوه الثلاثة الأول: يرجع حاصلها إلى تخصيص عموم القرآن بالقياس.

﴿وأما الوجه الرابع﴾ فهو تخصيص لأحد العمومين بالعموم الثاني.

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائي (فلأمه) بكسر الهمزة والميم وشرطوا في جواز هذه

الكسرة أن يكون ما قبلها حرفا مكسورا أو ياء.

﴿أما الأول﴾ فكقوله (في بطون أمهاتكم)

﴿وأما الثاني﴾ فكقوله (في أمهات رسولنا) وإذا لم يوجد هذا الشرط فليس إلا الضم كقوله

(وجعلنا ابن مريم وأمه آية) وأما الباقيون فانهم قرؤوا بضم الهمزة، أما وجه من قرأ بالكسر قال

الزجاج: انهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله (فلأمه) وذلك لأن اللام لشدة اتصالها بالأم

صار المجموع كأنه كلمة واحدة، وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين، فلا جرم جعلت

الضمة كسرة، وأما وجه من قرأ الهمزة بالضم فهو أتى بها على الأصل، ولا يلزم منه استعمال فعل

لأن اللام في حكم المنفصل والله أعلم.

قوله تعالى ﴿فان كان له إخوة فلأمه السدس﴾

اعلم أن هذا هو الحالة الثالثة من أحوال الأبوين وهي أن يوجد معهما الإخوة، والأخوات

وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اتفقوا على أن الأخت الواحدة لا تحجب الأم من الثلث إلى السدس،

واتفقوا على أن الثلاثة يحجبون، واختلفوا في الأختين، فالأكثر من من الصحابة على القول بإثبات

الحجب كما في الثلاثة ، وقال ابن عباس : لا يحجبان كما في حق الواحدة ، حجة ابن عباس أن الآية دالة على أن هذا الحجب مشروط بوجود الإخوة ، ولفظ الإخوة جمع وأقل الجمع ثلاثة على ما ثبت في أصول الفقه ، فاذا لم توجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب ، فوجب أن لا يحصل الحجب . روى أن ابن عباس قال لعثمان : بم صار الإخوان يردان الأم من الثلث إلى السدس ؟ وإنما قال الله تعالى (فان كان له إخوة) والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة ؟ فقال عثمان : لا أستطيع أن أرد قضاء قضى به من قبلي ومضى في الأمصار .

واعلم أن في هذه الحكاية دلالة على أن أقل الجمع ثلاثة لأن ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان ، وعثمان ما أنكره ، وهما كانا من صميم العرب ، ومن علماء اللسان ، فكان اتفاهما حجة في ذلك .

واعلم أن للعلماء في أقل الجمع قولين : الأول : أن أقل الجمع اثنان وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله عليه ، واحتجوا فيه بوجوده : أحدها : قوله تعالى (فقد صغت قلوبكما) ولا يكون الإنسان الواحد أكثر من قلب واحد ، وثانيها : قوله تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين) والتقييد بقوله فوق اثنتين إنما يحسن لو كان لفظ النساء صالحاً للثنتين ، وثالثها : قوله «الاثنان فما فوقهما جماعة» والقائلون بهذا المذهب زعموا أن ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالأخوين ، إلا أن الذي نصرناه في أصول الفقه أن أقل الجمع ثلاثة ، وعلى هذا التقدير فظاهر الكتاب لا يوجب الحجب بالأخوين ، وإنما الموجب لذلك هو القياس ، وتقديره أن نقول : الأختان يوجبان الحجب ، وإذا كان كذلك فالأخوان وجب أن يحجبا أيضا ، وإنما قلنا إن الأختين يحجبان ، وذلك لأننا رأينا أن الله تعالى نزل الاثنتين من النساء منزلة الثلاثة في باب الميراث ، ألا ترى أن نصيب البنيتين ونصيب الثلاثة هو الثلثان ، وأيضا نصيب الأختين من الأم ونصيب الثلاثة هو الثلث ، فهذا الاستقراء يوجب أن يحصل الحجب بالأختين ، كما أنه حصل بالأخوات الثلاثة ، فثبت أن الأختين يحجبان ، وإذا ثبت ذلك في الأختين لزم ثبوته في الأخوين ، لأنه لا قائل بالفرق ، فهذا أحسن ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع ، وفيه إشكال لأن إجراء القياس في التقديرات صعب لأنه غير معقول المعنى ، فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع ، ويمكن أن يقال : لا يتمسك به على طريقة القياس ، بل على طريقة الاستقراء لأن الكثرة أماراة العموم ، إلا أن هذا الطريق في غاية الضعف والله أعلم ، واعلم أنه تأكد هذا باجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس ، والأصح في أصول الفقه أن الاجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة والله أعلم .

(المسألة الثانية) الإخوة اذا حجبا الأم من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيئا البتة ، بل

مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ

يأخذ الأب كل الباقي وهو خمسة أسداس، سدس بالفرض، والباقي بالتعصيب، وقال ابن عباس: الاخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الأم عنه، وما بقي فللأب، وحجته أن الاستقراء دل على أن من لا يرث لا يحجب، فهؤلاء الاخوة لما حجبوا وجب أن يرثوا، وحجة الجمهور أن عند عدم الاخوة كان المال ملكاً للأبوين، وعند وجود الاخوة لم يذكرهم الله تعالى إلا بأنهم يحجبون الأم من الثلث إلى السدس، ولا يلزم من كونه حاجباً كونه وارثاً، فوجب أن يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الأبوين، كما كان قبل ذلك والله أعلم.

قوله تعالى ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾

اعلم أن مسائل الوصايا تذكر في خاتمة هذه الآية وههنا مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما ذكر أنصباة الأولاد والوالدين، قال (من بعد وصية يوصى بها أو دين) أي هذه الأنصباة إنما تدفع إلى هؤلاء إذا فضل عن الوصية والدين، وذلك لأن أول ما يخرج من التركة الدين، حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق، فأما إذا لم يكن دين، أو كان إلا أنه قضى وفضل بعده شيء، فإن أوصى الميت بوصية أخرجت الوصية من ثلث ما فضل، ثم قسم الباقي ميراثاً على فرائض الله.

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أنه قال: إنكم لتقرؤون الوصية

قبل الدين، وإن الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية.

واعلم أن مراده رضى الله تعالى عنه التقديم في الذكر واللفظ، وليس مراده أن الآية تقتضى تقديم الوصية على الدين في الحكم لأن كلمة «أو» لا تفيد الترتيب ألبتة.

واعلم أن الحكمة في تقديم الوصية على الدين في اللفظ من وجهين: الأول: أن الوصية مال يؤخذ بغير عوض فكان إخراجها شاقاً على الورثة، فكان أداؤها مظنة للتفريط بخلاف الدين، فإن نفوس الورثة مطمئنة إلى أدائه، فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ بعثاً على أدائها وترغيباً في إخراجها، ثم أكد في ذلك الترغيب بادخال كلمة «أو» على الوصية والدين، تنبيهاً على أنهما في وجوب الإخراج على السوية. الثاني: أن سهام الموارث كما أنها تؤخر عن الدين فكذا تؤخر عن الوصية، ألا ترى أنه إذا أوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث إلى الموصى له، فجمع الله بين ذكر الدين وذكر الوصية، ليعلمنا أن سهام الميراث معتبرة

آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ

كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾

بعد الوصية كما هي معتبرة بعد الدين ، بل فرق بين الدين وبين الوصية من جهة أخرى ، وهي أنه لو هلك من المال شيء دخل النقصان في أنصبة أصحاب الوصايا وفي أنصبة أصحاب الارث ، وليس كذلك الدين ، فإنه لو هلك من المال شيء استوفى الدين كله من الباقي ، وإن استغرقه بطل حق الموصى له وحق الورثة جميعا ، فالوصية تشبه الارث من وجه ، والدين من وجه آخر ، أما مشابهتها بالارث فما ذكرنا أنه متى هلك من المال شيء دخل النقصان في أنصبة أصحاب الوصية والارث ، وأما مشابهتها بالدين فلأن سهام أهل الموارث معتبرة بعد الوصية كما أنها معتبرة بعد الدين والله أعلم .

(المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : ما معنى «أو» ههنا وهلا قيل : من بعد وصية يوصى بها ودين ، والجواب من وجهين : الأول : أن «أو» معناها الإباحة كما لو قال قائل : جالس الحسن أو ابن سيرين والمعنى أن كل واحد منهما أهل أن يجالس ، فإن جالست الحسن فأنت مصيب ، أو ابن سيرين فأنت مصيب ، وإن جمعتهما فأنت مصيب ، أما لو قال : جالس الرجلين فجالست واحدا منهما وتركت الآخر كنت غير موافق للأمر ، فكذا ههنا لو قال : من بعد وصية ودين وجب في كل مال أن يحصل فيه الأمران ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، أما إذا ذكره بلفظ «أو» كان المعنى أن أحدهما إن كان فالميراث بعده ، وكذلك إن كان كلاهما . الثاني أن كلمة «أو» إذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) وقوله (حرمتنا عليهم شعومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم) فكانت «أو» ههنا بمعنى الواو ، فكذا قوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) لما كان في معنى الاستثناء صار كأنه قال إلا أن يكون هناك وصية أو دين فيكون المراد بعدهما جميعا .

(المسألة الرابعة) قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو بكر عن عاصم (يوصى) بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله . وقرأ نافع وأبو عمرو وحمزة والكسائي بكسر الصاد إضافة إلى الموصى وهو الاختيار بدليل قوله تعالى (بما ترك إن كان له ولد)

قوله تعالى «آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» اعلم أن هذا كلام معترض بين ذكر الوارثين وأنصبتهم وبين قوله (فريضة من الله) ومن حق

الاعتراض أن يكون ما اعترض مؤكداً ما اعترض بينه ومناسبه ، فنقول : إنه تعالى لما ذكر أنصباة الأولاد وأنصباة الأبوين ، وكانت تلك الأنصباة مختلفة والعقول لا تهتدى إلى كمية تلك التقديرات ، والإنسان ربما خطر بباله أن القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت أنفع له وأصلح ، لاسيما وقد كانت قسمة العرب للواريث على هذا الوجه ، وانهم كانوا يورثون الرجال الأقوياء ، وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء ، فالله تعالى أزال هذه الشبهة بأن قال : إنكم تعلمون أن عقولكم لا تحيط بمصالحكم ، فربما اعتقدتم في شيء أنه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم فيه أنه عين المضرة ويكون عين المصلحة ، وأما الإله الحكيم الرحيم فهو العالم بمغيبات الأمور وعواقبها ، فكأنه قيل : أيها الناس اتركوا تقدير المواريث بالمقادير التي تستحسنها عقولكم ، وكونوا مطيعين لأمر الله في هذه التقديرات التي قدرها لكم ، فقوله (آبائكم وأبنائكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا) إشارة إلى ترك ما يميل إليه الطبع من قسمة المواريث على الورثة ، وقوله (فريضة من الله) إشارة إلى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها ، وذكرها في المراد من قوله (أيهم أقرب لكم نفعا) وجوها : الأول : المراد أقرب لكم نفعا في الآخرة ، قال ابن عباس : إن الله ليشفع بعضهم في بعض ، فأطوعكم الله عزوجل من الأبناء والآباء أرفعكم درجة في الجنة ، وإن كان الوالد أرفع درجة في الجنة من ولده رفع الله إليه ولده بمسألته ليقرب ذلك عينه ، وإن كان الولد أرفع درجة من والديه رفع الله إليه والديه ، فقال (لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا) لأن أحدهما لا يعرف أن انتفاعه في الجنة بهذا أكثر أم بذلك . الثاني : المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما أوجب من الانفاق عليه والترية له والذب عنه والثالث : المراد جواز أن يموت هذا قبل ذلك فيرثه وبالضد .

قوله تعالى ((فريضة من الله)) هو منصوب نصب المصدر المؤكد أي فرض ذلك فرضاً إن الله كان عليماً حكيماً ، والمعنى أن قسمة الله لهذه المواريث أولى من القسمة التي تميل إليها طباعكم ، لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، فيكون عالماً بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد ، وأنه حكيم لا يأمر إلا بما هو الأصلح الأحسن ، ومتى كان الأمر كذلك كانت قسمة هذه المواريث أولى من القسمة التي تريدونها ، وهذا نظير قوله للبلائكة (إني أعلم ما لا تعلمون) فان قيل : لم قال (كان عليماً حكيماً) مع أنه الآن كذلك .

قلنا : قال الخليل : الخبر عن الله بهذه الألفاظ كالخبر بالحال والاستقبال ، لأنه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان ، وقال سيديويه : القوم لما شاهدوا علماً وحكمة وفضلاً وإحساناً تعجبوا ، فقيل

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لهنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لهنَّ وَلَدٌ

فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلهنَّ الرُّبْعُ مِمَّا

تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلهنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ

وَصِيَّةٍ تُوَصُّونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ

لهم : إن الله كان كذلك ، ولم يزل موصوفا بهذه الصفات .

قوله تعالى ﴿ولكم نصف ماترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلکم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين﴾

اعلم أنه تعالى أورد أقسام الورثة في هذه الآيات على أحسن الترتيبات ، وذلك لأن الوارث إما أن يكون متصلا بالميت بغير واسطة أو بواسطة ، فإن اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال إما أن يكون هو النسب أو الزوجية ، فحصل ههنا أقسام ثلاثة ، أشرفها وأعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب ، وذلك هو قرابة الولاد ، ويدخل فيها الأولاد والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم . وثانيها : الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية ، وهذا القسم متأخر في الشرف عن القسم الأول لأن الأول ذاتي وهذا الثاني عرضي ، والذاتي أشرف من العرضي ، وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التي نحن الآن في تفسيرها . وثالثها : الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة ، وهذا القسم متأخر عن القسمين الأولين لوجوه : أحدها : أن الأولاد والوالدين والأزواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية ، وأما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية . وثانيها : أن القسمين الأولين ينسب كل واحد منهما إلى الميت بغير واسطة ، والكلالة تنسب إلى الميت بواسطة والثابت ابتداء أشرف من الثابت بواسطة . وثالثها : أن مخالطة الانسان بالوالدين والأولاد والزوج والزوجة أكثر وأتم من مخالطته بالكلالة . وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة ، وذلك يوجب شدة الاهتمام بأحراهم ، فلهذه الأسباب الثلاثة وأشباهاها أخر الله تعالى ذكر موارد الكلالة عن ذكر القسمين الأولين فما أحسن هذا الترتيب وما أشد انطباقه

على قوانين المعقولات وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما جعل في الموجب النسبي حظ الرجل مثل حظ الانثيين كذلك جعل في الموجب السببي حظ الرجل مثل حظ الانثيين ، واعلم أن الواحد والجماعة سواء في الربع والثلث ، والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء في الرد من النصف إلى الربع أو من الربع إلى الثلث ، واعلم أنه لا فرق في الولد بين الذكر والانثى ولا فرق بين الابن وبين ابنة الابن ولا بين البنت وبين بنت الابن والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي رحمه الله : يجوز للزوج غسل زوجته ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز . حجة الشافعي أنها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها ، بيان أنها زوجته قوله تعالى (ولكم نصف ماترك أزواجكم) سماها زوجة حال ما أثبت للزوج نصف مالها عند موتها ، وإنما ثبت للزوج نصف مالها عند موتها ، فوجب أن تكون زوجة له بعد موتها ، إذا ثبت هذا وجب أن يحل له غسلها لأنه قبل الزوجية ما كان يحل له غسلها ، وعند حصول الزوجية حل له غسلها ، والدوران دليل العلية ظاهرا . وحجة أبي حنيفة أنها ليست زوجته ولا يحل له غسلها : بيان عدم الزوجية أنها لو كانت زوجته لحل له بعد الموت وطؤها لقوله (إلا على أزواجهم) وإذا ثبت هذا وجب أن لا يثبت حل الغسل ، لأنه لو ثبت لثبت اما مع حل النظر وهو باطل لقوله عليه السلام «غض بصرك إلا عن زوجتك» أو بدون حل النظر وهو باطل بالاجماع .

والجواب : لما تعارضت الآيتان في ثبوت الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول : لو لم تكن زوجة لكان قوله (نصف ماترك أزواجكم) مجازا ، ولو كانت زوجة مع أنه لا يحل وطؤها لزم التخصيص ، وقد ذكرنا في أصول الفقه أن التخصيص أولى ، فكان الترجيح من جانبنا ، وكيف وقد علمنا أن في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان ، وعند اشتغالها بأداء الصلاة المفروضة والحج المفروض ، وعند كونها في العدة عن الوطء بالشبهة ، وأيضا فقد بينا في الخلافات أن حل الوطء ثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة ، فبعد الموت لم يبق شيء من تلك المصالح ، فعاد إلى أصل الحرمة ، أما حل الغسل فان ثبوته بعد الموت منشأ للمصالح الكثيرة فوجب القول ببقائه والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ في الآية ما يدل على فضل الرجال على النساء لأنه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الآية ذكرهم على سبيل المخاطبة ، وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبه ، وأيضا

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا
السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ
يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مَضَارٍّ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾

خاطب الله الرجال في هذه الآية سبع مرات ، وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة أقل من ذلك ، وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء ، وما أحسن مراعى هذه الدقيقة لأنه تعالى فضل الرجال على النساء في النصيب ، ونبه بهذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن

قوله تعالى ﴿ وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية الله والله عليم حلیم ﴾

اعلم أن هذه الآية في شرح توريث القسم الثالث من أقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينسبون إلى الميت بواسطة . وفي الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ كثر أقوال الصحابة في تفسير الكلالة ، واختيار أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنها عبارة عن سوى الوالدين والولد ، وهذا هو المختار والقول الصحيح ، وأما عمر رضي الله عنه فإنه كان يقول : الكلالة من سوى الولد ، وروى أنه لما طعن قال : كنت أرى أن الكلالة من لا ولد له ، وأنا أستحي أن أخالف أبا بكر ، الكلالة من عدا الوالد والولد ، وعن عمر فيه رواية أخرى : وهي التوقف ، وكان يقول : ثلاثة ، لأن يكون بينها الرسول صلى الله عليه وسلم لنا أحب إلى من الدنيا وما فيها : الكلالة ، والخلافة ، والربا . والذي يدل على صحة قول الصديق رضي الله عنه وجوه : الأول : التمسك باشتقاق لفظ الكلالة وفيه وجوه : الأول : يقال : كلت الرحم بين فلان وفلان إذا تباعدت القرابة ، وحمل فلان على فلان ، ثم كل عنه إذا تباعد . فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه . الثاني : يقال : كل الرجل بكل كلاً وكلالة إذا أعيا وذهبت قوته ، ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لامن جهة الولادة ، وذلك لانا بينا أن هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف ، وبهذا يظهر أنه يبعد ادخال الوالدين في الكلالة لأن انتسابهما إلى الميت بغير واسطة . الثالث : الكلالة في أصل اللغة عبارة عن الإحاطة ، ومنه الإكليل لإحاطته

بالرأس ، ومنه الكل لاحاطته بما يدخل فيه ، ويقال تكلل السحاب إذا صار محيطا بالجوانب ، إذا عرفت هذا فنقول : من عدا الوالد والولد إنما سموا بالكلالة ، لأنهم كالدائرة المحيطة بالإنسان وكالا كليل المحيط برأسه : أما قرابة الولادة فليست كذلك فإن فيها يتفرع البعض عن البعض : ويتولد البعض من البعض ، كالشيء الواحد الذي يتزايد على نسق واحد ، ولهذا قال الشاعر :

نسب تتابع كبراً عن كبر كالرمح أنبوباً على أنبوب

فأما القرابة المغايرة لقرابة الولادة ، وهي كالأخوة والأخوات والأعمام والعلمات ، فإنما يحصل لنسبهم اتصال وإحاطة بالمنسوب إليه ، فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية أن الكلاله عبارة عن عدا الوالدين والولد .

(الحجة الثانية) أنه تعالى ما ذكر لفظ الكلاله في كتابه لإمرتين ، في هذه السورة : أحدهما في هذه الآية ، والثاني في آخر السورة وهو قوله (قل الله يفتكم في الكلاله إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على أن الكلاله من لا ولد له فقط ، قال : لأن المذكور ههنا في تفسير الكلاله : هو أنه ليس له ولد ، إلا أنا نقول : هذه الآية تدل على أن الكلاله من لا ولد له ولا والد . وذلك لأن الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والأخوات حال كون الميت كلاله ، ولا شك أن الاخوة والأخوات لا يرثون حال وجود الأبوين ، فوجب أن لا يكون الميت كلاله حال وجود الأبوين .

(الحجة الثالثة) أنه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الآيات المتقدمة ثم أتبعها بذكر الكلاله ، وهذا الترتيب يقتضى أن تكون الكلاله من عدا الوالدين والولد .

(الحجة الرابعة) قول الفرزدق :

ورثتم قناة الملك لا عن كلاله عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

دل هذا البيت على أنهم ما ورثوا الملك عن الكلاله ، ودل على أنهم ورثوها عن آبائهم ، وهذا يوجب أن لا يكون الأب داخلاً في الكلاله والله أعلم .

(المسألة الثانية) الكلاله قد تجعل وصفاً للوارث وللورث ، فإذا جعلناها وصفاً للوارث

فالمراد من سوى الأولاد والوالدين ، وإذا جعلناها وصفاً للورث ، فالمراد الذي يرثه من سوى الوالدين والأولاد ، أما بيان أن هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روى جابر قال : مرضت مرضاً أشفيت منه على الموت فأتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت : يا رسول الله إني رجل لا يرثني إلا كلاله ، وأراد به أنه ليس له والد ولا ولد ، وأما أنه مستعمل في المورث فالبيت الذي

رويناه عن الفرزدق ، فان معناه أنكم ما ورثتم الملك عن الأعمام ، بل عن الآباء فسمى العم كلاله وهو ههنا مورث لا وارث . اذا عرفت هذا فنقول : المراد من الكلاله في هذه الآية الميت ، الذي لا يختلف الوالدین والولد ، لأن هذا الوصف إنما كان معتبراً في الميت الذي هو المورث لا في الوارث الذي لا يختلف حاله بسبب أن له ولداً أو والداً أم لا .

(المسألة الثالثة) يقال رجل كلاله ، وامرأة كلاله ، وقوم كلاله ، لا يثنى ولا يجمع لأنه مصدر كالدلالة والوكالة .

إذا عرفت هذا فنقول : إذا جعلناها صفة للوارث أو المورث كان بمعنى ذى كلاله ، كما يقول : فلان من قرابتي يريد من ذوى قرابتي ، قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يكون صفة كالهجاجة والفاقة للأحمق .

(المسألة الرابعة) قوله (يورث) فيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك مأخوذاً من ورثه الرجل يرثه ، وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الموروث منه ، وفي انتصاب كلاله وجوه : أحدها : النصب على الحال ، والتقدير : يورث حال كونه كلاله ، والكلاله مصدر وقع موقع الحال تقديره : يورث متكلل النسب ، وثانيها : أن يكون قوله (يورث) صفة لرجل ، و(كلاله) خبر كان ، والتقدير وإن كان رجل يورث منه كلاله ، وثالثها : أن يكون مفعولاً له ، أى يورث لأجل كونه كلاله (الاحتمال الثاني) في قوله (يورث) أن يكون ذلك مأخوذاً من أورث يورث ، وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث ، وانتصاب كلاله على هذا التقدير أيضاً يكون على الوجوه المذكورة (المسألة الخامسة) قرأ الحسن ، وأبورجاء العطاردي : يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على الفاعل .

أما قوله تعالى «وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس» ففيه مسألتان : (المسألة الأولى) ههنا سؤال : وهو أنه تعالى قال (وان كان رجل يورث كلاله أو امرأة) ثم قال (وله أخ) فكيف عن الرجل وما كفى عن المرأة فما السبب فيه ؟ والجواب قال الفراء : هذا جائز فانه إذا جاء حرفان في معنى واحد «بأو» جاز إسناد التفسير إلى أيهما أريد ، ويجوز إسناده إليهما أيضاً ، تقول : من كان له أخ أو أخت فليصله ، يذهب إلى الأخ ، أو فليصلها يذهب إلى الأخت ، وإن قلت فليصلهما جاز أيضاً .

(المسألة الثانية) أجمع المفسرون ههنا على أن المراد من الأخ والأخت : الأخ والأخت من الأم ، وكان سعد بن أبي قاص يقرأ : وله أخ أو أخت من أم ، وإنما حكموا بذلك لأنه تعالى قال

في آخر البسورة (قل الله يفتيكم في الكلاله) فأثبت للأختين الثلثين ، والاخوة كل المال ، وههنا أثبت للاخوة والأخوات الثلث ، فوجب أن يكون المراد من الاخوة والأخوات ههنا غير الاخوة والأخوات في تلك الآية، فالمراد ههنا الاخوة والأخوات من الأم فقط ، وهناك الاخوة والأخوات من الأب والأم ، أو من الأب .

ثم قال تعالى ﴿فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث﴾ فبين أن نصيبهم كيفما كانوا لا يزداد على الثلث .

ثم قال تعالى ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضى جواز الوصية بكل المال وبأى بعض أريد ، وما يوافق هذه الآية من الأحاديث ماروى نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما حق امرئ مسلم له مال يوصى به ثم تمضى عليه ليلتان إلا ووصيته مكتوبة عنده» فهذا الحديث أيضا يدل على الاطلاق في الوصية كيف أريد ، إلا أنا نقول : هذه العمومات مخصوصة من وجهين : الأول : في قدر الوصية ، فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القرآن والسنة ، أما القرآن فالآيات الدالة على الميراث مجمل ومفصلا ، أما المجمل فقوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) ومعلوم أن الوصية بكل المال تقتضى نسخ هذا النص ، وأما المفصل فهى آيات المواريث كقوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) ويدل عليه أيضا قوله تعالى (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم) وأما السنة فهى الحديث المشهور في هذا الباب ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «الثلث والثلث كثير إنك ان تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»

واعلم أن هذا الحديث يدل على أحكام : أحدها : أن الوصية غير جائزة في أكثر من الثلث ، وثانيها : أن الأولى النقصان عن الثلث لقوله «والثلث كثير» وثالثها : أنه اذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالأفضل له أن لا يوصى بشيء لقوله عليه الصلاة والسلام «ان تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس» ورابعها : فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لأن المنع منه لأجل الورثة ، فعند عدمهم وجب الجواز .

﴿الوجه الثانى﴾ تخصيص عموم هذه الآية في الموصى له ، وذلك لأنه لا يجوز الوصية لو ارث ، قال عليه الصلاة والسلام «ألا لا وصية لو ارث»

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رحمة الله عليه : اذا أخرج الزكاة والحج حتى مات يجب إخراجهما من التركة ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يجب . حجة الشافعى : أن الزكاة الواجبة والحج الواجب

دين فيجب اخراجه بهذه الآية ، وإنما قلنا إنه دين ، لأن اللغة تدل عليه ، والشرع أيضاً يدل عليه ، أما اللغة فهو أن الدين عبارة عن الأمر الموجب للانقياد ، قيل في الدعوات المشهورة : يامن دانت له الرقاب ، أى انقادت ، وأما الشرع فلأنه روى أن الخثعمية لما سألت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج الذى كان على أبيها ، فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزى ؟» فقالت نعم ، فقال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق أن يقضى» إذا ثبت أنه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) قال أبو بكر الرازى : المذكور فى الآية الدين المطلق ، والنبي صلى الله عليه وسلم سمي الحج ديناً لله ، والاسم المطلق لا يتناول المقيد .

قلنا : هذا فى غاية الركاكة لأنه لما ثبت أن هذين ، وثبت بحكم الآية أن الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لا محالة ، وحديث الاطلاق والتقييد كلام مهمل لا يقدر فى هذا المطلوب والله أعلم .
 (المسألة الثالثة) اعلم أن قوله تعالى (غير مضار) نصب على الحال ، أى يوصى بها وهو غير مضار لورثته .

واعلم أن الضرار فى الوصية يقع على وجوه : أحدها : أن يوصى بأكثر من الثلث . وثانيها : أن يقر بكل ماله أو ببعضه لأجنبي . وثالثها : أن يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن الورثة . ورابعها : أن يقر بأن الدين الذى كان له على غيره قد استوفاه ووصل اليه . وخامسها : أن يبيع شيئاً بثمن بخمس أو يشتري شيئاً بثمن غال ، كل ذلك لغرض أن لا يصل المال إلى الورثة وسادسها : أن يوصى بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق الورثة ، فهذا هو وجه الاضرار فى الوصية .

واعلم أن العلماء قالوا : الأولى أن يوصى بأقل من الثلث ، قال على : لأن أوصى بالخمس أحب إلى من الربع . ولأن أوصى بالربع أحب إلى من أن أوصى بالثلث . وقال النخعي : قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص ، وقبض أبو بكر فوصى ، فان أوصى الانسان فحسن ، وإن لم يوص فحسن أيضاً واعلم أن الأولى بالانسان أن ينظر فى قدر ما يخلف ومن يخلف ، ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلاً وفى الورثة كثرة لم يوص ، وإن كان فى المال كثرة أوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده فى القلة والكثرة والله أعلم .

(المسألة الرابعة) روى عكرمة عن ابن عباس أنه قال : الاضرار فى الوصية من الكبائر . واعلم أنه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول ، أما القرآن فقوله تعالى (تلك حدود الله ومن

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ «۱۳» وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ

يطع الله ورسوله) قال ابن عباس في الوصية (ومن يعص الله ورسوله) قال في الوصية ، وأما السنة
فروى عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الاضرار في الوصية من الكبائر»
وعن شهر بن حوشب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان الرجل يعمل
بعمل أهل الجنة سبعين سنة ورجار في وصيته ختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل يعمل
بعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة» وقال عليه الصلاة
والسلام «من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة» ومعلوم ان الزيادة في الوصية قطع
من الميراث ، وأما المعقول فهو أن مخالفة أمر الله عند القرب من الموت يدل على جراءة شديدة
على الله تعالى ، وتمرّد عظيم عن الانقياد لتكليفه ، وذلك من أكبر الكبائر .

ثم قال تعالى (وصية من الله) وفيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ كيف انتصاب قوله (وصية)

والجواب فيه من وجوه : الأول : أنه مصدره يؤكد أي يوصيكم الله بذلك وصية ، كقوله
(فريضة من الله) الثاني : أن تكون منصوبة بقوله (غير مزار) أي لا تضار وصية الله في أن الوصية
يجب أن لا تزاد على الثالث . الثالث : أن يكون التقدير : وصية من الله بالأولاد وأن لا يدعهم عالة
يتكففون وجوه الناس بسبب الاسراف في الوصية ، وينصر هذا الوجه قراءة الحسن : غير
مزار وصية بالاضافة .

﴿السؤال الثاني﴾ لم جعل خاتمة الآية الأولى (فريضة من الله) وخاتمة هذه الآية

(وصية من الله)

الجواب : ان لفظ الفرض أقوى وآكد من لفظ الوصية ، فختم شرح ميراث الأولاد بذكر
الفريضة ، وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على أن الكل ، وان كان واجب
الرعاية إلا أن القسم الأول وهو رعاية حال الأولاد أولى ، ثم قال (والله عليم حلیم) أي عليم بمن
جار أو عدل في وصيته (حلیم) على الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد والله أعلم .

قوله تعالى ﴿تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار

حُدُودِهِ يَدْخُلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿١٤﴾

خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين ﴿ في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال (تلك حدود الله) وفيه بحثان
﴿البحث الأول﴾ ان قوله (تلك) إشارة إلى ماذا؟ فيه قولان : الأول : أنه إشارة إلى أحوال المواريث .

﴿القول الثاني﴾ أنه إشارة الى كل ما ذكره من أول السورة الى ههنا من بيان أموال الأيتام وأحكام الأنكحة وأحوال المواريث وهو قول الأصم ، حجة القول الأول أن الضمير يعود الى أقرب المذكورات ، وحجة القول الثاني أن عوده الى الأقرب اذا لم يمنع من عود الى الأبعد مانع يوجب عوده الى الكل .

﴿البحث الثاني﴾ أن المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها وبينها ، وحد الشيء طرفه الذي يمتاز به عن غيره ، ومنه حدود الدار ، والقول الدال على حقيقة الشيء يسمى حدا له ، لأن ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه ، وغيره هو كل ما سواه .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : قوله (وهن يطع الله ورسوله) وقوله (ومن يعص الله ورسوله) مختص بمن أطاع أو عصى في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة ، وقال المحققون : بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره ، وذلك لأن اللفظ عام فوجب أن يتناول الكل . أقصى ما في الباب ان هذا العام إنما ذكر عقيب تكاليف خاصة ، إلا أن هذا القدر لا يقتضى تخصيص العموم ، ألا ترى أن الوالد قد يقبل علي ولده ويوبخه في أمر مخصوص ، ثم يقول : احذر مخالفتي ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الأمور ، فكذا ههنا والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع وابن عامر (ندخله جنات . ندخله نارا) بالنون في الحرفين ، والباقون بالياء .

﴿أما الأول﴾ فعلى طريقة الالتفات كما في قوله (بل الله مولاكم) ثم قال (سناتي) بالنون .

﴿وأما الثاني﴾ فوجه ظاهر .

﴿المسألة الرابعة﴾ ههنا سؤال وهو أن قوله (يدخله جنات) إنما يليق بالواحد ثم قوله بعد

ذلك (خالدين فيها) إنما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما؟

الجواب: أن كلمة (من) في قوله (ومن يعص الله) مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان.

(المسألة الخامسة) انتصب «خالدين» على الحال من الهاء في «ندخله» والتقدير: ندخله

خالداً في النار.

(المسألة السادسة) قالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن فساق أهل الصلاة يبقون مخلدين في

النار. وذلك لأن قوله (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده) إما أن يكون مخصوصاً بمن تعدى

في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث، أو يدخل فيها ذلك وغيره، وعلى التقديرين

يلزم دخول من تعدى في المواريث في هذا الوعيد، وذلك عام فيمن تعدى وهو من أهل الصلاة

أو ليس من أهل الصلاة، فدلّت هذه الآية على القطع بالوعيد، وعلى أن الوعيد مخلد. ولا يقال:

هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله، وذلك لا يتحقق إلا في حق الكافر. فإنه هو الذي تعدى

جميع حدود الله، فإنا نقول: هذا مدفوع من وجهين: الأول: أن لو حملنا هذه الآية على تعدى

جميع حدود الله خرجت الآية عن الفائدة لأن الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية، فتعدي

جميع حدوده هو أن يترك جميع هذه النواهي، وتركها إنما يكون بأن يأتي اليهودية والمجوسية

والنصرانية معاً وذلك محال، فثبت أن تعدي جميع حدود الله محال. فلو كان المراد من الآية ذلك خرجت الآية

عن كونها مفيدة، فعلمنا أن المراد منه أي حد كان من حدود الله. الثاني: هو أن هذه الآية

مذكورة عقب آيات قسمة المواريث، فيكون المراد من قوله (ويتعد حدوده) تعدي حدود الله

في الأمور المذكورة في هذه الآيات، وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال. هذا منتهى تقرير المعتزلة

وقد ذكرنا هذه المسألة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة. ولا بأس بأن نعيد طرفاً منها في

هذا الموضوع فنقول: أجمعنا على أن هذا الوعيد مختص بعدم التوبة لأن الدليل دل على أنه إذا حصلت

التوبة لم يبق هذا الوعيد، فكذا يجوز أن يكون مشروطاً بعدم العفو، فإن بتقدير قيام الدلالة

على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو، ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على

حصول العفو، ثم نقول: هذا العموم مخصوص بالكافر، ويدل عليه وجهان: الأول: أن إذا قلنا

لكم: ما الدليل على أن كلمة (من) في معرض الشرط تفيد العموم؟ قلتم: الدليل عليه أنه يصح الاستثناء

منه، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه، فنقول: إن صح هذا الدليل فهو يدل على أن

قوله (ومن يعص الله ورسوله) مختص بالكافر: لأن جميع المعاصي يصح استثناءها من هذا اللفظ

فيقال: ومن يعص الله ورسوله إلا في الكفر، وإلا في الفسق، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتُوفَاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا «١٥»

لدخل ، فهذا يقتضى أن قوله (ومن يعص الله) في جميع أنواع المعاصى والقبائح وذلك لا يتحقق إلا في حق الكافر ، وقوله : الاتيان بجميع المعاصى محال لأن الاتيان باليهودية والنصرانية معا محال ، فنقول : ظاهر اللفظ يقتضى العموم إلا إذا قام مخصص عقلي أو شرعى ، وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ما ذكرناه .

﴿الوجه الثاني﴾ في بيان أن هذه الآية مختصة بالكافر : أن قوله (ومن يعص الله ورسوله) يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب ، وقوله (ويتعد حدوده) لو كان المراد منه عين ذلك للزم التكرار ، وهو خلاف الأصل ، فوجب حمله على الكافر ، وقوله : بأنا نحمل هذه الآية على تعدى الحدود المذكورة في الموارد .

قلنا : هب أنه كذلك إلا أنه يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام ، لأن التعدى في حدود الموارد تارة يكون بأن يعتقد أن تلك التكاليف والأحكام حق وواجبة القبول إلا أنه يتركها ، وتارة يكون بأن يعتقد أنها واقعة لاعلى وجه الحكمة والصواب ، فيكون هذا هو الغاية في تعدى الحدود ، وأما الأول فلا يكاد يطلق في حقه أنه تعدى حدود الله ، وإلا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه ، فعلينا أن هذا الوعيد مختص بالكافر الذى لا يرضى بما ذكره الله في هذه الآية من قسمة الموارد ، فهذا ما يختص بهذه الآية من المباحث ، وأما بقية الأسئلة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآيات المتقدمة الأمر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن بالجميل ، وما يتصل بهذا الباب ، ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتينه من الفاحشة ، فان ذلك في الحقيقة إحسان إليهن ونظر لهن في أمر آخرتهن ، وأيضا فقيه فائدة أخرى : وهو أن لا يجعل أدر الله الرجال

بالاحسان إليهن سبباً لترك إقامة الحدود عليهن، فيصير ذلك سبباً لوقوعهن في أنواع المفسد والمهالك، وأيضاً فيه فائدة ثالثة، وهي بيان أن الله تعالى كما يستوفى لخلقهم فكذلك يستوفى عليهم، وأنه ليس في أحكامه محاباة ولا بينة وبين أحد قرابة، وأن مدار هذا الشرع الانصاف والاحتراف في كل باب عن طرفي الإفراط والتفريط، فقال (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم) وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اللاتي: جمع التي، وللغرب في جمع «التي» لغات: اللاتي واللات واللواتي واللوات. قال أبو بكر الأنباري: العرب تقول في الجمع من غير الحيوان: التي، ومن الحيوان: اللاتي، كقوله (أه والكم التي جعل الله لكم قياماً) وقال في هذه: اللاتي واللاتي، والفرق هو أن الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد، وأما جمع الحيوان فليس كذلك، بل كل واحدة منها غير متميزة عن غيرها بخواص وصفات، فهذا هو الفرق، ومن العرب من يسوي بين البابين، فيقول: ما فعلت الهندات التي من أمرها كذا، وما فعلت الأثواب التي من قصتهن كذا، والأول هو المختار.

(المسألة الثانية) قوله (يأتين الفاحشة) أي يفعلنها يقال: أتيت أمراً قبيحاً، أي فعلته قال تعالى (لقد جئت شيئاً فريباً) وقال (لقد جئتم شيئاً إداً) وفي التعبير عن الأقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة، وهي أن الله تعالى لما نهى المكلف عن فعل هذه المعاصي، فهو تعالى لا يعين المكلف على فعلها، بل المكلف كأنه ذهب إليها من عند نفسه، واختارها بمجرد طبعه، فلهذه الفائدة يقال: إنه جاء إلى تلك الفاحشة وذهب إليها، إلا أن هذه الدقيقة لا تتم إلا على قول المعتزلة. وفي قراءة ابن مسعود: يأتين بالفاحشة، وأما الفاحشة فهي الفعلة القبيحة وهي مصدر عند أهل اللغة كالعاقبة يقال: فحش الرجل يفحش فحشاً وفاحشة، وأفحش إذا جاء بالقبيح من القول أو الفعل. وأجمعوا على أن الفاحشة ههنا الزنا، وإنما أطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من القبائح. فان قيل: الكفر أقبح منه، وقتل النفس أقبح منه، ولا يسمى ذلك فاحشة.

قلنا: السبب في ذلك أن القوى المدبرة لبدن الإنسان ثلاثة: القوة الناطقة، والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وما يشبههما، وفساد القوة الغضبية هو القتل والغضب وما يشبههما، وفساد القوة الشهوانية هو الزنا واللواط والسحق وما أشبهها، وأخس هذه القوى الثلاثة: القوة الشهوانية، فلا جرم كان فسادها أخس أنواع الفساد، فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة والله أعلم بمراده.

(المسألة الثالثة) في المراد بقوله (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم) قولان: الأول: المراد

منه الزنا ، وذلك لأن المرأة إذا نسبت إلى الزنا فلا سبيل لأحد عليها إلا بأن يشهد أربعة رجال مسلمون على أنها ارتكبت الزنا ، فاذا شهدوا عليها أمسكت في بيت محبوسة إلى أن تموت أو يجعل الله لها سبيلا ، وهذا قول جمهور المفسرين .

﴿والقول الثاني﴾ وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني: أن المراد بقوله (واللاتي يأتين الفاحشة) السحاقيات ، وحدثهن الحبس إلى الموت وبقوله (واللذان يأتينها منكم) أهل اللواط ، وحدثهما الأذى بالقول والفعل ، والمراد بالآية المذكورة في سورة النور: الزنا بين الرجل والمرأة، وحدثه في البكر الجلد ، وفي المحصن الرجم ، واحتج أبو مسلم عليه بوجوه : الأول : أن قوله (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم) مخصوص بالنسوان ، وقوله (واللذان يأتينها منكم) مخصوص بالرجال ، لأن قوله (واللذان) تثنية الذكور

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (واللذان) الذكر والأُنثى إلا أنه غلب لفظ المذكر قلنا : لو كان كذلك لما أفرد ذكر النساء من قبل ، فلما أفرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله (واللذان يأتينها منكم) سقط هذا الاحتمال . الثاني : هو أن على هذا التقدير لا يحتاج إلى التزام النسخ في شيء من الآيات ، بل يكون حكم كل واحدة منها باقيا مقررًا ، وعلى التقدير الذي ذكرتم يحتاج إلى التزام النسخ ، فكان هذا القول أولى . والثالث : أن على الوجه الذي ذكرتم يكون قوله (واللاتي يأتين الفاحشة) في الزنا وقوله (واللذان يأتينها منكم) يكون أيضا في الزنا ، فيفضى إلى تكرار الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وإنه قبيح ، وعلى الوجه الذي قلناه لا يفضى إلى ذلك فكان أولى . الرابع : أن القائلين بأن هذه الآية نزلت في الزنا فسروا قوله (أويجعل الله لها سبيلا) بالرجم والجلد والتغريب ، وهذا لا يصح لأن هذه الأشياء تكون عليهن لا هن . قال تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وأما نحن فإنا نفسر ذلك بأن يسهل الله لها قضاء الشهوة بطريق الزنا ، ثم قال أبو مسلم ومما يدل على صحة ما ذكرناه قوله صلى الله عليه وسلم «إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان وإذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان» واحتجوا على إبطال كلام أبي مسلم بوجوه : الأول : أن هذا قول لم يقله أحد من المفسرين المتقدمين فكان باطلا ، والثاني : أنه روى في الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قال «قد جعل الله لمن سبيلا الثيب ترجم والبكر تجلد» وهذا يدل على أن هذه الآية نازلة في حق الزناة . الثالث : أن الصحابة اختلفوا في أحكام اللواط ، ولم يتمسك أحد منهم بهذه الآية ، فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم إلى نص يدل على هذا الحكم من أقوى الدلائل على أن هذه الآية ليست في اللواط .

والجواب عن الأول: أن هذا الاجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول مجاهد، وهو من أكابر المفسرين، ولأننا بينا في أصول الفقه أن استنباط تأويل جديد في الآية لم يذكره المتقدمون جائز، والجواب عن الثاني: أن هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه غير جائز. والجواب عن الثالث: أن مطلوب الصحابة أنه هل يقام الحد على اللوطى؟ وليس في هذه الآية دلالة على ذلك بالنفى ولا بالاثبات، فلهذا لم يرجعوا إليها.

﴿المسألة الرابعة﴾ زعم جمهور المفسرين أن هذه الآية منسوخة، وقال أبو مسلم: إنها غير منسوخة، أما المفسرون: فقد بنوا هذا على أصلهم، وهو أن هذه الآية في بيان حكم الزنا، ومعلوم أن هذا الحكم لم يبق وكانت الآية منسوخة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين: فالأول أن هذه الآية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «خذوا عنى خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفي والثيب تجلد وترجم» ثم إن هذا الحديث صار منسوخا بقوله تعالى (الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وعلى هذا الطريق يثبت أن القرآن قد ينسخ بالسنة وأن السنة قد تنسخ بالقرآن خلاف قول الشافعى: لا ينسخ واحد منهما بالآخر.

﴿والقول الثانى﴾ أن هذه الآية صارت منسوخة بآية الجلد.

واعلم أن أبا بكر الرازى لشدة حرصه على الطعن فى الشافعى قال: القول الأول أولى لأن آية الجلد لو كانت متقدمة على قوله «خذوا عنى» لما كان لقوله «خذوا عنى» فائدة فوجب أن يكون قوله «خذوا عنى» متقدما على آية الجلد، وعلى هذا التقدير تكون آية الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث منسوخا بآية الجلد، فيثبت أن القرآن والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالآخر.

واعلم أن كلام الرازى ضعيف من وجهين: الأول: ما ذكره أبو سليمان الخطابى فى معالم السنن فقال: لم يحصل النسخ فى هذه الآية ولا فى هذا الحديث البتة، وذلك لأن قوله تعالى (فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) يدل على أن أمساكن فى البيوت ممدود إلى غاية أن يجعل الله لهن سبيلا وذلك السبيل كان مجعلا، فلما قال صلى الله عليه وسلم «خذوا عنى الثيب ترجم والبكر تجلد وتنفي» صار هذا الحديث بيانا لتلك الآية لانسخا لها وصار أيضا مخصصا لعموم قوله تعالى (الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ومن المعلوم أن جعل هذا الحديث بيانا لاحدى الآيتين ومخصصا للآية الأخرى، أولى من الحكم بوقوع النسخ مرارا، وكيف وآية الحبس مجعلة قطعا فانه ليس فى الآية ما يدل على أن ذلك السبيل كيف هو؟ فلا بد لها من المبين، وآية الجلد مخصوصة ولا بد لها من المخصص، فنحن جعلنا هذا الحديث مبينا لآية

الحبس مخصصا لآية الجلد، وأما على قول أصحاب أبي حنيفة فقد وقع النسخ من ثلاثة أوجه : ٣
الأول : آية الحبس صارت منسوخة بدلائل الرجم، فظهر أن الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في دفع كلام الرازي : انك تثبت أنه لا يجوز أن تكون آية الجلد متقدمة على قوله «خذوا عني» فلم قلت انه يجب أن تكون هذه الآية متأخرة عنه؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنه لما نزلت هذه الآية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك؟ وتقديره أن قوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) مخصوص بالاجماع في حق الثيب المسلم، وتأخير بيان المخصص عن العام المخصوص غير جائز عندك وعند أكثر المعتزلة، لما أنه يوهم التلبيس، وإذا كان كذلك فثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما قال ذلك مقارنا لنزول قوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وعلى هذا التقدير سقط قولك: ان الحديث كان متقدما على آية الجلد . هذا كله تفريع على قول من يقول: هذه الآية أعنى آية الحبس نازلة في حق الزناة، فثبت أن على هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة، وأما على قول أبي مسلم الأصفهاني فظاهر أنها غير منسوخة والله أعلم .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ القائلون بأن هذه الآية نازلة في الزنا يتوجه عليهم سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ ما المراد من قوله (من نسائكم) ؟

الجواب فيه وجوه : أحدها : المراد، من زوجاتكم كقوله (والذين يظاهرون من نسائهم) وقوله (من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) وثانيها : من نسائكم، أي من الحرائر كقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) والغرض بيان أنه لا حد على الاماء . وثالثها : من نسائكم، أي من المؤمنات ورابعها : من نسائكم، أي من الثيبات دون الأبكار .

﴿ السؤال الثاني ﴾ ما معنى قوله (فأمسكوهن في البيوت) ؟

الجواب : فخلدوهن محبوسات في بيوتكم ، والحكمة فيه ان المرأة إنما تقع في الزنا عند الخروج والبروز ، فاذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا ، وإذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا .

﴿ السؤال الثالث ﴾ ما معنى (يتوفاهن الموت) والموت والتوفي بمعنى واحد، فصار في التقدير :

أو يميتهن الموت ؟

الجواب : يجوز أن يراد . حتى يتوفاهن ملائكة الموت ، كقوله (الذين تتوفاهم الملائكة . قل

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ

كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا «١٦»

يتوفاكم ملك الموت) أو حتى يأخذهن الموت ويستوفى أرواحهن .

(السؤال الرابع) انكم تفسرون قوله (أو يجعل الله لمن سيلا) بالحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام «قد جعل الله لمن سيلا البكر تجلد والثيب ترجم» وهذا بعيد، لأن هذا السبيل عليها لاهها، فان الرجم لاشك أنه أغلظ من الحبس .

والجواب: أن النبي عليه الصلاة والسلام فسر السبيل بذلك فقال «خذوا عني قد جعل الله لمن سيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» ولما فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته، وأيضا: له وجه في اللغة فان المخلص من الشيء هو سبيل له، سواء كان أخف أو أثقل .

قوله تعالى «واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيمًا»

في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير (واللذان وهذان) مشددة النون، والباقون بالتخفيف، وأما أبو عمرو فإنه وافق ابن كثير في قوله (فذانك) أما وجه التشديد قال ابن مقسم: إنما شدد ابن كثير هذه النونات لأمرين: أحدهما: الفرق بين تثنية الأسماء المتمكنة وغير المتمكنة، والآخر: أن «الذي وهذا» بنيان على حرف واحد وهو الذال، فأرادوا تقوية كل واحد منهما بأن زادوا على نونها نونا أخرى من جنسها، وقال غيره: سبب التشديد فيها ان النون فيها ليست نون التثنية، فأراد أن يفرق بينها وبين نون التثنية، وقيل زادوا النون تأكيذا، كما زادوا اللام، وأما تخصيص أبي عمرو التعويض في المهمة دون الموصولة، فيشبهه أن يكون ذلك لما رأى من أن الحذف للمهمة ألزم، فكان استحقاقها العوض أشد .

(المسألة الثانية) الذين قالوا: ان الآية الأولى في الزناة قالوا: هذه الآية أيضا في الزناة

فعند هذا اختلفوا في أنه ما السبب في هذا التكرير وما الفائدة فيه؟ وذكروا فيه وجوها: الأول: أن المراد من قوله (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم) المراد منه الزواني، والمراد من قوله (واللذان يأتيناها منكم) الزناة، ثم انه تعالى خص الحبس في البيت بالمرأة وخص الايذاء بالرجل، والسبب فيه أن المرأة إنما تقع في الزنا عند الخروج والبروز، فاذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية، وأما الرجل فانه لا يمكن حبسه في البيت، لأنه يحتاج إلى الخروج في إصلاح معاشه وترتيب مهياته واكتساب قوت عياله، فلا جرم جعلت عقوبة المرأة الزانية الحبس في البيت، وجعلت عقوبة الرجل الزاني أن يؤذى، فاذا تاب ترك إيذاؤه، ويحتمل أيضاً أن يقال إن الايذاء كان مشتركاً بين الرجل والمرأة، والحبس كان من خواص المرأة، فاذا تاباً أزيل الايذاء عنهما وبقي الحبس على المرأة، وهذا أحسن الوجوه المذكورة. الثاني: قال السدي: المراد بهذه الآية البكر من الرجال والنساء، وبالآية الأولى الثيب، وحينئذ يظهر التفاوت بين الآيتين. قالوا ويدل على هذا التفسير وجوه: الأول: أنه تعالى قال (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم) فأضافهن إلى الأزواج. والثاني: أنه سماهن نساء وهذا الاسم أليق بالثيب. والثالث: أن الأذى أخف من الحبس في البيت والأخف للبكر دون الثيب. والرابع: قال الحسن: هذه الآية نزلت قبل الآية المتقدمة والتقدير: واللذان يأتیان الفاحشة من النساء والرجال فآذوهما فان تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما، ثم نزل قوله (فأمسكوهن في البيوت) يعنى إن لم يتوبا وأصرا على هذا الفعل القبيح فأمسكوهن في البيوت إلى أن يتبين لكم أحوالهن، وهذا القول عندي في غاية البعد، لأنه يوجب فساد الترتيب في هذه الآيات. الخامس: ما نقلناه عن أبي مسلم أن الآية الأولى في السحاقات، وهذه في أهل اللواط وقد تقدم تقريره. والسادس: أن يكون المراد هو أنه تعالى بين في الآية الأولى أن الشهداء على الزنا لا بدواً أن يكونوا أربعة، فبين في هذه الآية أنهم لو كانوا شاهدين فآذوهما وخوفوهما بالرفع إلى الامام والحد، فان تابا قبل الرفع إلى الامام فآذوهما

(المسئلة الثالثة) اتفقوا على أنه لا بد في تحقيق هذا الايذاء من الايذاء باللسان وهو التوبيخ والتعير، مثل أن يقال: بئس ما فعلتما، وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه، وأخرجتما أنفسكما عن اسم العدالة، وأبطلتما عن أنفسكما أهلية الشهادة. واختلفوا في أنه هل يدخل فيه الضرب؟ فعن ابن عباس أنه يضرب بالنعال، والأول أولى لأن مدلول النص إنما هو الايذاء، وذلك حاصل بمجرد

الايذاء باللسان ، ولا يكون في النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير اليه
 ثم قال تعالى ﴿فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهم﴾ يعني فاتركوا ايذاءهما
 ثم قال ﴿إن الله كان تواباً رحيماً﴾ معنى التواب : أنه يعود على عبده بفضلته ومغفرته إذا تاب
 اليه من ذنبه ، وأما قوله (كان تواباً) فقد تقدم الوجه فيه .

تم الجزء التاسع ، ويليه **إب** شاء الله تعالى الجزء العاشر ، وأوله قوله تعالى
 ﴿إنما التوبة على الله﴾ من سورة النساء . أعان الله تعالى على إكمال

فَهْرَسْت

الجزء التاسع

من

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الفاضل
الشيخ الفاضل
الشيخ الفاضل

صفحة	صفحة
٢٧	٢
قوله تعالى «ثم صرفكم عنهم ليبتليكم»	قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا
»	الربا» الآية
٣٩	٣
«إذ نصعدون ولا تلون»	«واتقوا النار التي أعدت
»	للكافرين»
٤٠	٤
«فأثابكم غمًا بغم» الآية	«وسارعوا إلى مغفرة من ربكم»
»	»
٤٢	٦
«لكيلا تحزنوا» الآية	«الذين ينفقون في السراء»
»	»
٤٢	٨
«ثم أنزل عليكم من بعد الغم	«والذين إذا فعلوا فاحشة»
أمنة ناعسا» الآية	»
»	١٠
٤٦	»
«وطائفة قد أهمتهم أنفسهم»	«ولم يصروا على ما فعلوا»
»	»
٤٨	١١
«يخفون في أنفسهم	«قد خلت من قبلكم سنن»
»	»
٥٠	١٢
«إذ يدون لك» الآية	«هذا بيان للناس» الآية
»	»
٥٢	١٣
«يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا	«ولا تهنوا ولا تحزنوا» الآية
»	»
٥٥	١٤
«كالذين كفروا» الآية	«إن يمسسكم قرح» الآية
»	»
٥٥	١٥
«ليجعل الله ذلك حسرة في	«وتلك الأيام نداؤها» الآية
قلوبهم» الآية	»
»	١٨
٥٧	»
«ولئن قتلتهم في سبيل الله»	«أم حسبتم أن تدخلوا الجنة»
»	»
٥٩	٢٠
«ولئن متم أو قتلتم» الآية	«وما محمد إلا رسول» الآية
»	»
٦٠	٢٢
«فبما رحمة من الله لنت لهم»	«وما كان لنفس أن تموت إلا
»	بإذن الله» الآية
٦٤	»
«فأعف عنهم واستغفر لهم»	«وكأين من نبي قاتل معه ربيون»
»	»
٦٧	٢٥
«فاذا عزم فتوكل على الله»	«وما كان قولهم إلا أن قالوا»
»	»
٦٨	٢٧
«إن ينصركم الله فلا غالب لكم»	«فأتاهم الله ثواب الدنيا» الآية
»	»
٦٩	٢٨
«وما كان لنبي أن يغفل» الآية	«يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا
»	»
٧٤	٣٠
«أفمن اتبع رضوان الله» الآية	الذين كفروا» الآية
»	»
٧٥	٣١
«هم درجات عند الله» الآية	«سنلقى في قلوب الذين كفروا
»	الرعب» الآية
٧٧	»
«لقد من الله على المؤمنين»	«ولقد صدقكم الله وعده»
»	»
٨١	٣٣
«أولما أصابتكم مصيبة» الآية	

صفحة	صفحة
١٢٠	٨٣
قوله تعالى «الذين قالوا إن الله عهد إلينا»	قوله تعالى «وما أصابكم يوم التقى الجمعان»
١٢٣	٨٤
«فان كذبوك فقد كذب رسل	«وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم»
من قبلك» الآية	٨٧
١٢٤	٨٨
«كل نفس ذائقة الموت» الآية	«ولا تحسبن الذين قتلوا فى
١٢٦	سبيل الله أمواتا» الآية
«وما الحياة الدنيا إلا متاع	٩٤
الغرور»	«يرزقون فرحين بما آتاهم»
١٢٧	٩٥
«لتبلون فى أموالكم وأنفسكم»	«ويستبشرون بالذين لم
١٢٨	يلحقوا بهم» الآية
«وإن تصبروا وتتقوا فان	٩٦
ذلك من عزم الأمور»	«يستبشرون بنعمة من الله»
١٢٩	٩٧
«وإذ أخذ الله ميثاق الذين	«الذين استجابوا لله» الآية
أوتوا الكتاب» الآية	٩٨
١٣١	١٠١
«لا تحسبن الذين يفرحون بما	«فانقلبوا بنعمة من الله، الآية
أتوا» الآية	١٠٣
١٣٣	١٠٣
«إن فى خلق السموات»	«ولا يحزنك الذين يسارعون
والأرض» الآية	فى الكفر» الآية
١٣٥	١٠٥
«الذين يذكرون الله قياما»	«إن الذين اشتروا الكفر
١٣٨	بالإيمان» الآية
«ربنا ما خلقت هذا باطلا»	١٠٦
١٤١	«ولا يحسبن الذين كفروا»
«ربنا إنك من تدخل النار»	١١٠
١٤٤	«ما كان الله لينذر المؤمنين»
«ربنا إننا سمعنا مناديا ينادى»	١١١
١٤٧	«فآمنوا بالله ورسله»
«ربنا وآتانا ما وعدتنا على	١١٢
رسلك» الآية	«ولا يحسبن الذين يدخلون»
١٤٩	١١٤
«فاستجاب لهم ربهم» الآية	«سيطوقون ما بخلوا به» الآية
١٥١	١١٦
«فالذين هاجروا وأخرجوا	«لقد سمع الله قول الذين قالوا
من ديارهم» الآية	إن الله فقير ونحن أغنياء» الآية
١٥٢	١١٩
«لا يغرنك تقلب الذين كفروا»	«ونقول ذوقوا عذاب الحريق»

صفحة	صفحة
٢٠٠ قوله تعالى « إن الذين يأكلون أموال	١٥٣ قوله تعالى « لكن الذين اتقوا ربهم »
اليتامى » الآية	» « وإن من أهل الكتاب »
٢٠٢ « وسيصلون سعيراً »	١٥٥ « يا أيها الذين آمنوا اصبروا »
٢٠٣ « يوصيكم الله في أولادكم »	سورة النساء
٢١١ « وإن كانت واحدة فلها	١٥٧ « يا أيها الناس اتقوا ربكم »
النصف »	١٥٧ « يا أيها الناس اتقوا ربكم »
٢١١ « ولأبويه لكل واحد منهما	١٦٠ « وخلق منها زوجها » الآية
السدس »	١٦٣ « واتقوا الله الذى تساءلون به »
٢١٢ « فان لم يكن له ولد وورثه	١٦٦ « وآتوا اليتامى أموالهم »
أبواه » الآية	١٧٠ « وإن خفتم ألا تقسطوا » الآية
٢١٣ « فان كان له إخوة »	١٧٦ « ذلك أدنى ألا تعولوا » الآية
٢١٦ « من بعد وصية »	١٧٩ « وآتوا النساء صدقاتهن نحلة »
٢١٧ « آباؤكم وأبناؤكم لاتدرون »	١٨١ « فان طبن لكم عن شىء » الآية
٢١٨ « فريضة من الله » الآية	١٨٣ « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم »
٢١٩ « ولكم نصف ماترك أزواجكم »	١٨٦ « وارضقوهم فيها واكسوهم »
١٢١ « وإن كان رجل يورث كلالة »	١٨٧ « وابتلوا اليتامى » الآية
٢٢٣ « وله أخ أو أخت » الآية	١٩٠ « ولا تأكلوها إسرافاً » الآية
٢٢٦ « تلك حدود الله » الآية	١٩٢ « فاذا دفعتم إليهم أموالهم »
٢٢٨ « ومن يعص الله ورسوله »	١٩٤ « للرجال نصيب »
٢٢٩ « واللاتى يأتين الفاحشة	١٩٦ « وإذا حضر القسمة » الآية
من نسائكم » الآية	١٩٧ « فارزقوهم منه »
٢٣٤ « واللذان يأتياها منكم » الآية	١٩٨ « وليخش الذين لو تركوا »
٢٣٦ « إن الله كان تواباً رحماً »	

تم الفهرس

التفسير الكبير

للإمام

الإمام الشافعي

الجزء العاشر

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي
بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٧﴾

قوله تعالى ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾
 اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن المرتكبين للفاحشة إذا تابوا وأصلحوا زال الأذى عنهم، وأخبر على الإطلاق أيضا أنه تواب رحيم، ذكر وقت التوبة وشرطها، ورجبهم في تعجيلها لكلا يأتهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة، وفي الآية مسائل:
 (المسألة الأولى) أما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم) واحتج القاضي على أنه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الآية من وجهين: الأول: أن كلمة «على» للوجوب فقوله (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ) يدل على أنه يجب على الله عقلا قبولها. الثاني: لو حملنا قوله (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ) على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) فرق لأن هذا أيضا إخبار عن الوقوع، أما إذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق بين الآيتين ولا يلزم التكرار.
 واعلم أن القول بالوجوب على الله باطل، ويدل عليه وجوه: الأول: أن لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك، فهذه اللازمة إما أن تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى، أو غير ممتنعة في حقه، والأول باطل لأن ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم، وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى، وجب أن يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله، وإذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت، فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار

وذلك باطل ، وأما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى ، فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فيلزم جواز أن يكون الاله مع كونه إلهيا يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل .

(الحجة الثانية) أن قادية العبد بالنسبة إلى فعل التوبة وتركها إما أن يكون على السوية، أو لا يكون على السوية، فإن كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها إلا المرجح ، ثم ذلك المرجح إن حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع ، وإن حدث عن العبد عاد التقسيم وإن حدث عن الله فحينئذ العبد إنما أقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته، فتكون تلك التوبة إنعاما من الله تعالى على عبده، وإنعام المولى على عبده لا يوجب عليه أن ينعم عليه مرة أخرى ، فثبت أن صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول ، وأما إن كانت قادية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر ألزم ، وإذا كان كذلك كان القول بالوجوب أظهر بطلانا وفسادا

(الحجة الثالثة) التوبة عبارة عن الندم على مامضى والعزم على الترك في المستقبل، والندم والعزم من باب الكراهات والارادات ، والكراهة والارادة لا يحصلان باختيار العبد ، وإلا افتقر في تحصيلهما إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل ، وإذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى ، وفعل الله لا يوجب على الله فعلا آخر، فثبت أن القول بالوجوب باطل

(الحجة الرابعة) أن التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم ، فلو صار ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثرا في ذات الله وفي صفاته، وذلك لا يقوله عاقل .

فأما الجواب عما احتجوا به فهو أنه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين ، فاذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب ، فهذا التأويل صح اطلاق كلمة «على» وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله (إنما التوبة على الله) وبين قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) إن قيل : فلما أخبر عن قبول التوبة وكل ما أخبر الله عن وقوعه كان واجبا الوقوع ، فيلزمكم أن لا يكون فاعلا مختارا .

قلنا: الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع، والوقوع تبع للايقاع، والتبع لا يغير الأصل، فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع . أما أتم تقولون بأن وقوع التوبة من حيث أنها هي تؤثر في وجوب القبول على الله تعالى، وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق .

(المسألة الثانية) أنه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين : أحدهما قوله (الذين يعملون

السوء بجهالة) وفيه سؤالان: أحدهما: أن من عمل ذنبا ولم يعلم أنه ذنب لم يستحق عقابا، لأن الخطأ مرفوع عن هذه الأمة، فعلى هذا: الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم إلى التوبة، والسؤال الثاني: أن كلمة «إنما» للحصر، فظاهر هذه الآية يقتضي أن من أقدم على السوء مع العلم بكونه سوا أن لا تكون توبته مقبولة، وذلك بالاجماع باطل.

والجواب عن السؤال الأول: أن اليهودى اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع أنه يستحق العقاب عليها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن من أتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله أخف ممن أتى بها مع العلم بكونها معصية، وإذا كان كذلك لا جرم خص القسم الأول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم، وأما القسم الثاني فلما كان ذنبهم أغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التأكيد في قبول التوبة، فتكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى.

وإذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة. الأول: قال المفسرون: كل من عصى الله سمي جاهلا وسمى فعله جهالة، قال تعالى إخبارا عن يوسف عليه السلام (أصب إليهن وأكن من الجاهلين) وقال حكاية عن يوسف عليه السلام أنه قال لآخوته (هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون) وقال تعالى (يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين) وقال تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا ألتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) وقد يقول السيد لعبدده حال ما يذمه على فعل: يا جاهل لم فعلت كذا وكذا، والسبب في إطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه أنه لو استعمل مامعه من العلم بالثواب والعقاب لما أقدم على المعصية، فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كأنه لا علم له، فعلى هذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلا، وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء أتى بها الإنسان مع العلم بكونها معصية أو مع الجهل بذلك.

(والوجه الثاني) في تفسير الجهالة: أن يأتي الإنسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية إلا أن يكون جاهلا بقدر عقابه، وقد علمنا أن الإنسان إذا أقدم على ما لا ينبغي مع العلم بأنه مما لا ينبغي إلا أنه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الآفات، فانه يصح أن يقال على سبيل المجاز: انه جاهل بفعله. (والوجه الثالث) أن يكون المراد منه أن يأتي الإنسان بالمعصية مع أنه لا يعلم كونه معصية لكن بشرط أن يكون متمكنا من العلم بكونه معصية، فانه على هذا التقدير يستحق العقاب، ولهذا

المعنى أجمعنا على أن اليهودى يستحق على يهوديته العقاب ، وإن كان لا يعلم كون اليهودية معصية ، إلا أنه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية ، كفى ذلك في ثبوت استحقاق العقاب ، ويخرج عما ذكرنا النائم والساهى ، فانه أتى بالقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا ، وهذا القول راجح على غيره من حيث أن لفظ الجهالة في الوجهين الأولين محمول على المجاز ، وفي هذا الوجه على الحقيقة، إلا أن على هذا الوجه لا يدخل تحت الآية إلا من عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه ، أما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الآية، وإنما يعرف حاله بطريق القياس وهو أنه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة، فلأن تكون واجبة على العاقد كان ذلك أولى ، فهذا هو الكلام فى الشرط الأول من شرائط التوبة ، وأما الشرط الثانى فهو قوله (ثم يتوبون من قريب) وقد أجمعوا على أن المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعانته أهواله ، وإنما سمي تعالى هذه المدة قريبة لوجوه : أحدها : أن الأجل آت وكل ما هو آت قريب . وثانيها : للتنبيه على أن مدة عمر الانسان وإن طالت فهي قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفى الأزل والأبد ، فاذا قسمت مدة عمرك إلى ما على طرفيها صار كالعدم . وثالثها : أن الانسان يتوقع فى كل لحظة نزول الموت به، وما هذا حاله فانه يوصف بالقرب .

فان قيل : ما معنى «من» فى قوله (من قريب)

الجواب : أنه لا ابتداء الغاية، أى يجعل مبتدأ توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع فى زمرة المصرين ، فأما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله (إنما التوبة على الله) وبقوله (فأولئك يتوب الله عليهم) ومن لم تقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه أن يكون من جملة الموعودين بكلمة «عسى» فى قوله (عسى الله أن يتوب عليهم) ولا شك أن بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى . وقيل : معناه التبعض ، أى يتوبون بعض زمان قريب ، كأنه تعالى سمي ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ، ففى أى جزء من أجزاء هذا الزمان أتى بالتوبة فهو تائب من قريب ، وإلا فهو تائب من بعيد .

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال (فأولئك يتوب الله عليهم)

فان قيل : فما فائدة قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) بعد قوله (إنما التوبة على الله) قلنا : فيه وجهان : الأول أن قوله (إنما التوبة على الله) إعلام بأنه يجب على الله قبولها ، وجوب الكرم والفضل والاحسان ، لا وجوب الاستحقاق ، وقوله (فأولئك يتوب الله عليهم)

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ
قَالَ إِنِّي تَبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا
أَلِيمًا «١٨»

إخبار بأنه سيفعل ذلك ، والثاني : أن قوله (إنما التوبة على الله) يعنى إنما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله تعالى فى حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها وأتى بالاستغفار عنها . ثم قال (فأولئك يتوب الله عليهم) يعنى أن العبد الذى هذا شأنه اذا أتى بالتوبة قبلها الله منه ، فالمراد بالأول التوفيق على التوبة ، وبالثاني قبول التوبة . ثم قال ((وكان الله عليا حكيما)) أى وكان الله عليا بأنه إنما أتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه ، حكيما بأن العبد لما كان من صفته ذلك ، ثم إنه تاب عنها من قريب فانه يجب فى الكرم قبول توبته .

قوله تعالى ((وليس التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما))
اعلم أنه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة أوردفها بشرح التوبة التى لا تكون مقبولة ، وفى الآية مسائل :

((المسألة الأولى)) الآية دالة على أن من حضره الموت وشاهد أهواله فان توبته غير مقبولة ، وهذه المسألة مشتملة على بحثين :

((البحث الأول)) الذى يدل على أن توبة من وصفنا حاله غير مقبولة وجوه : الأول : هذه الآية وهى صريحة فى المطلوب ، الثانى : قوله تعالى (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) الثالث : قال فى صفة فرعون (فلما أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين) فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ، ولو أنه أتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا ، الرابع : قوله تعالى (حتى اذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها) الخامس : قوله تعالى (وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى

أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها) فأخبر تعالى في هذه الآيات أن التوبة لا تقبل عند حضور الموت . السادس : روى أبو أيوب عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر ، أى ما لم تتردد الروح في حلقه ، وعن عطاء : ولو قبل موته بفراق الناقة . وعن الحسن : أن إبليس قال حين أهبط إلى الأرض : وعزتك لا أفارق ابن آدم مادام روحه في جسده ، فقال : وعزتي لأغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر .

واعلم أن قوله (حتى إذا حضر أحدهم الموت) أى علامات نزول الموت وقربه، وهو كقوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت)

(البحث الثانى) قال المحققون : قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة ، بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الأحوال التى عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار ، وإنما قلنا إن نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه : الأول : أن جماعة أماتهم الله تعالى ثم أحياهم مثل قوم من بنى إسرائيل ، ومثل أولاد أيوب عليه السلام ، ثم إنه تعالى كفهم بعد ذلك الأحياء ، فدل هذا على أن مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف . الثانى : أن الشدائد التى يلقاها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ، ومثل الشدائد التى تلقاها المرأة عند الطلق أو أزيد منها ، فإذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول فى تلك الشدائد . الثالث : أن عند القرب من الموت إذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد أشد وهو تعالى يقول (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) فتزايد الآلام فى ذلك الوقت بأن يكون سببا لقبول التوبة أولى من أن يكون سببا لعدم قبول التوبة ، فثبت بهذه الوجوه أن نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق ، لا يجوز أن يكون مانعا من قبول التوبة . ونقول : المانع من قبول التوبة أن الإنسان عند القرب من الموت إذا شاهد أحوالا وأهوالا صارت معرفته بالله ضرورية عنده مشاهدة تلك الأهوال ، ومتى صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف عنه ، ألا ترى أن أهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقط التكليف عنهم وإن لم يكن هناك موت ولا عقاب ، لأن توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار ، لا تكون مقبولة .

واعلم أن ههنا بحثا عميقا أصوليا ، وذلك لأن أهل القيامة لا يشاهدون إلا أنهم صاروا أحياء بعد أن كانوا أمواتا ، ويشاهدون أيضا النار العظيمة وأصناف الأهوال ، وكل ذلك لا يوجب أن يصير العلم بالله ضروريا ، لأن العلم بأن حصول الحياة بعد أن كانت معدومة يحتاج إلى الفاعل علم نظرى عند أكثر شيوخ المعتزلة ، وبتقدير أن يقال : هذا العلم ضرورى لكن العلم بأن الأحياء لا يصح من غير الله لا شك أنه نظرى ، وأما العلم بأن فاعل تلك النيران العظيمة ليس إلا الله . فهذا

أيضا استدلالى ، فكيف يمكن ادعاء أن أهل الآخرة لأجل مشاهدة أهوالها يرفون الله بالضرورة ثم هب أن الأمر كذلك، فلم قلت بأن العلم بالله إذا كان ضروريا منع من صحة التكليف وذلك أن العبد مع علمه الضرورى بوجود الاله المثيب المعاقب قد يقدم على المعصية لعلمه بأنه كريم ، وأنه لا ينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه ، وإذا كان الأمر كذلك، فلم قالوا بأن هذا يوجب زوال التكليف وأيضا: فهذا الذى يقوله هؤلاء المعتزلة من أن العلم بالله فى دار التكليف يجب أن يكون نظريا ، فاذا صار ضروريا سقط التكليف : كلام ضعيف ، لأن من حصل فى قلبه العلم بالله إن كان تجويز نقيضه قائما فى قلبه ، فهذا يكون ظنا لاعلميا ، وإن لم يكن تجويز نقيضه قائما ، امتنع أن يكون علم آخر أقوى منه. وآكد منه ، وعلى هذا التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم الضرورى وبين العلم النظرى فثبت أن هذه الأشياء التى تذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية ، وأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فهو بفضله وعد بقبول التوبة فى بعض الأوقات ، وبعده أخبر عن عدم قبول التوبة فى وقت آخر ، وله أن يقلب الأمر فيجعل المقبول مردودا ، والمردود مقبولا (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)

(المسألة الثانية) أنه تعالى ذكر قسمين ، فقال فى القسم الأول (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة) وهذا مشعر بأن قبول توبتهم واجب ، وقال فى القسم الثانى (وليس التوبة للذين يعملون السيئات) فهذا جزم بأنه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقى بحكم التقسيم العقلى فيما بين هذين القسمين قسم ثالث ، وهم الذين لم يجزم الله تعالى بقبول توبتهم ، ولم يجزم برد توبتهم . فلما كان القسم الأول : هم الذين يعملون السوء بجهالة ، والقسم الثانى : هم الذين لا يتوبون إلا عند مشاهدة البأس ، وجب أن يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين : هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ، ثم يتوبون ، فهؤلاء ما أخبر الله عنهم أنه يقبل توبتهم ، وما أخبر عنهم أنه يرد توبتهم ، بل تركهم فى المشيئة ، كما أنه تعالى ترك مغفرتهم فى المشيئة حيث قال (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

(المسألة الثالثة) أنه تعالى لما بين أن من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته لا تقبل توبته قال (ولا الذين يموتون) وفيه وجهان : الأول : معناه الذين قرب موتهم ، والمعنى أنه كما أن التوبة عن المعاصى لا تقبل عند القرب من الموت ، كذلك الايمان لا يقبل عند القرب من الموت . الثانى : المراد أن الكفار إذا ماتوا على الكفر فلو تابوا فى الآخرة لا تقبل توبتهم .

(المسألة الرابعة) تعلق الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين : الأول : قالوا إنه تعالى قال (وليس التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن

ولا الذين يموتون وهم كفار) فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ، فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار ، ثم إنه تعالى قال في حق الكل (أولئك أعتدنا لهم عذاباً أليماً) فهذا يقتضى شمول هذا الوعيد للكفار والفساق .
الثانى : أنه تعالى أخبر أنه لا توبة لهم عند المعاينة ، فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الإعلام معنى .

والجواب : أنا قد جمعنا جملة العمومات الوعيدية في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وأجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الأجوبة، ولا حاجة إلى إعادتها في كل واحد من هذه العمومات ، ثم نقول الضمير يجب أن يعود الى أقرب المذكورات ، وأقرب المذكورات من قوله (أولئك أعتدنا لهم عذاباً أليماً) هو قوله (ولا الذين يموتون وهم كفار) فلم لا يجوز أن يكون قوله (أعتدنا لهم عذاباً أليماً) عائداً إلى الكفار فقط ، وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى أخبر عن الذين لا يتوبون إلا عند الموت أن توبتهم غير مقبولة ، ثم ذكر الكافرين بعد ذلك، فبين أن إيمانهم عند الموت غير مقبول ، ولا شك أن الكافر أقبح فعلاً وأخس درجة عند الله من الفاسق ، فلا بد وأن يخصه بمزيد إذلال وإهانة فجاز أن يكون قوله (أولئك أعتدنا لهم عذاباً أليماً) مختصاً بالكافرين، بيانا لكونهم محتصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال.

(أما الوجه الثانى) مما عولوا عليه : فهو أنه أخبر أنه لا توبة عند المعاينة ، وإذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة ، وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) على أن هذا تمسك بدليل الخطاب، والمعتزلة لا يقولون به والله أعلم .

(المسألة الخامسة) أنه تعالى عطف على الذين يتوبون عند مشاهدة الموت ، الكفار ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ، فهذا يقتضى أن الفاسق من أهل الصلاة ليس بكافر ، ويبطل به قول الخوارج : إن الفاسق كافر ، ولا يمكن أن يقال : المراد منه المنافق لأن الصحيح أن المنافق كافر ، قال تعالى (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) والله أعلم .

(المسألة السادسة) أعتدنا: أى أعددنا وهياناً، ونظيره قوله تعالى في صفة نار جهنم (أعدت للكافرين) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن النار مخلوقة لأن العذاب الأليم ليس إلا نار جهنم وبرده ، وقوله (أعدنا) إخبار عن الماضى ، فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله أعلم .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ
لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ
بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَمَعْسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا
كَثِيرًا ﴿١٩﴾

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فمعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا﴾
اعلم أنه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى أحكام النساء ، واعلم أن أهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بأنواع كثيرة من الأيذاء ، ويظلمونهن بضروب من الظلم ، فالتعالى نهام عنها في هذه الآيات .
﴿فالنوع الأول﴾ قوله تعالى (لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها) وفيه مسألتان :
﴿المسألة الأولى﴾ في الآية قولان : الأول : كان الرجل في الجاهلية اذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها أو بعض أقاربه فألقى ثوبه على المرأة وقال: ورثت امرأته كما ورثت ماله ، فصار أحق بها من سائر الناس ومن نفسها ، فان شاء تزوجها بغير صداق ، إلا الصداق الأول الذي أصدقها الميت ، وإن شاء زوجها من إنسان آخر وأخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وبين أن ذلك حرام وأن الرجل لا يرث امرأة الميت منه ، فعلى هذا القول المراد بقوله (أن ترثوا النساء) عين النساء ، وأنهن لا يرثن من الميت .

﴿والقول الثاني﴾ أن الوراثة تعود الى المال ، وذلك أن وارث الميت كان له أن يمنعها من الأزواج حتى تموت فيرثها ماله ، فقال تعالى : لا يحل لكم أن ترثوا أموالهن وهن كارهات .
﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائي (كرها) بضم الكاف ، وفي التوبة (أنفقوا طوعاً أو كرهاً) وفي الأحقاف (حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً) كل ذلك بالضم ، وقرأ عاصم وابن عامر في الأحقاف بالضم ، والباقي بالفتح ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بالفتح في جميع ذلك ، قال الكسائي : هما لغتان بمعنى واحد ، وقال الفراء : الكره بالفتح الا كراه ، وبالضم المشقة ، فأكره

عليه فهو كره بالفتح ، وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم .

(النوع الثاني) من الأشياء التي نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهوا ببعض ما آتیتموهن) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في محل (ولا تعضلوهن) قولان : الأول : انه نصب بالعطف على حرف «أن» تقديره : ولا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا أن تعضلوهن في قراءة عبد الله ، والثاني أنه جزم بالنيه عطفاً على ما تقدم تقديره ، ولا ترثوا ولا تعضلوا .

(المسألة الثانية) العضل : المنع ، ومنه الداء العضال ، وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن)

(المسألة الثالثة) المخاطب في قوله (ولا تعضلوهن) من هو؟ فيه أقوال : الأول : أن الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها ، فكان يسيء العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدى منه نفسها بمهرها ، وهذا القول اختيار أكثر المفسرين ، فكأنه تعالى قال : لا يحل لكم التزوج بهن بالا كراه ، وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهوا ببعض ما آتیتموهن . الثاني : أنه خطاب للوارث بأن يترك منعها من التزوج بمن شاءت وأرادت ، كما كان يفعله أهل الجاهلية وقوله (لتذهوا ببعض ما آتیتموهن) معناه أنهم كانوا يجسسون امرأة الميت وغرضهم أن تبذل المرأة ما أخذت من ميراث الميت ، الثالث : أنه خطاب للأولياء ونهى لهم عن عضل المرأة ، الرابع : أنه خطاب للأزواج . فانهم في الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يعضلونهن عن التزوج ويضيقون الأمر عليهن لغرض أن يأخذوا منهن شيئاً ، الخامس : أنه عام في الكل .

أما قوله تعالى «إلا أن يأتين بفاحشة مبينة» ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الفاحشة المبينة قولان : الأول : أنها النشوز وشكاسة الخلق وايداء الزوج وأهله ، والمعنى إلا أن يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتهم في طلب الخلع ، ويدل عليه قراءة أبي بن كعب : إلا أن يفحش عليكم .

(والقول الثاني) أنها الزنا ، وهو قول الحسن وأبي قلابة والسدي .

(المسألة الثانية) قوله (إلا أن يأتين) استثناء من ماذا؟ فيه وجوه : الأول : انه استثناء من أخذ الأموال ، يعني لا يحل له أن يجسبها ضراراً حتى تفتدى منه إلا إذا زنت ، والقائلون بهذا منهم من قال : بقي هذا الحكم وما نسخ ، ومنهم من قال : انه منسوخ بآية الجلد . الثاني : أنه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله (فأهسكوهن في البيوت) وهو قول أبي مسلم

وزعم أنه غير منسوخ . الثالث : يمكن أن يكون ذلك استثناء من قوله (ولا تعضلوهن) لأن العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس في البيت ، فالأولياء والأزواج نهوا عن حبسهن في البيوت إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، فعند ذلك يحل للأولياء والأزواج حبسهن في البيوت .
 (المسألة الثالثة) قرأ نافع وأبو عمرو (مبينة) بكسر الياء و(آيات مبيئات) بفتح الياء حيث كان ، قال لأن في قوله (مبيئات) قصد إظهارها ، وفي قوله (بفاحشة مبينة) لم يقصد إظهارها ، وقرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم بالفتح فيهما ، والباقون بكسر الياء فيهما ، أما من قرأ بالفتح فله وجهان الأول : أن الفاحشة والآيات لافعل لهما في الحقيقة ، إنما الله تعالى هو الذي بينهما . والثاني : أن الفاحشة تتبين ، فإن يشهد عليها أربعة صارت مبينة ، وأما الآيات فإن الله تعالى بينها ، وأما من قرأ بالكسر فوجهه أن الآيات إذا تبينت وظهرت صارت أسباباً للبيان وإذا صارت أسباباً للبيان جاز إسناد البيان إليها ، كما أن الأصنام لما كانت أسباباً للضلال حسن اسناد الاضلال إليها كقوله تعالى (رب انهن أضللن كثيراً من الناس)

(النوع الثالث) من التكاليف المتعلقة بأحوال النساء قوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) وكان القوم يسيئون معاشره النساء فقبل لهم : وعاشروهن بالمعروف ، قال الزجاج : هو النصفة في المبيت والنفقة ، والاجمال في القول .

ثم قال تعالى (فإن كرهتموهن) أي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن ، وآثرتم فراقهن (فحسى) أن تكرر هو شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً) والضمير في قوله (فيه) إلى ماذا يعود ؟ فيه وجهان ، الأول : المعنى انكم إن كرهتم صحبتهن فأمسكوهن بالمعروف فحسى أن يكون في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فتارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فتقلب الكراهة محبة ، والنفرة رغبة وتارة بأنه لما كره صحبتها ثم إنه يحمل ذلك المكروه طلباً لثواب الله ، وأنفق عليها وأحسن اليه على خلاف الطبع ، استحق الثواب الجزيل في العقبي والثناء الجميل في الدنيا ، الثاني : أن يكون المعنى إن كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهم ، فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيراً كثيراً ، وذلك بأن تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجاً خيراً منه ، ونظيره قوله (وإن يفرقا يغن الله كلا من سعته) وهذا قول أبي بكر الأصم ، قال القاضي : وهذا بعيد لأنه تعالى حث بما ذكر على سبيل الاستمرار على الصلابة ، فكيف يريد بذلك المفارقة .

(النوع الرابع) من التكاليف المتعلقة بالنساء ،

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا

مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بِهْتَانًا وَإِنَّمَا مِثْلُنَا وَمِثْلُ مِثْلِنَا «٢٠» وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ

إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِثْلًا غَلِيظًا «٢١»

قوله تعالى ﴿ وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتن إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإنما مبينا وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا ﴾ فيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه تعالى في الآية الأولى لما أذن في مضارة الزوجات إذا أتت بفاحشة، بين في هذه الآية تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج) روى أن الرجل منهم إذا مال إلى التزوج بامرأة أخرى رمى زوجته نفسه بالفاحشة حتى يلجئها إلى الافتداء منه بما أعطاها ليصرفه إلى تزوج المرأة التي يريدتها قال تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج) الآية والقنطار المال العظيم، وقد مر تفسيره في قوله تعالى (والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة)

﴿ المسألة السادسة ﴾ قالوا: الآية تدل على جواز المغالاة في المهر، روى أن عمر رضي الله عنه قال على المنبر: ألا لا تغالوا في مهور نسائكم، فقامت: امرأة فقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وأنت تمنع وتلت هذه الآية، فقال عمر: كل الناس أفقه من عمر، ورجع عن كراهة المغالاة. وعندى أن الآية لا دلالة فيها على جواز المغالاة لأن قوله (وآتيتن إحداهن قنطارا) لا يدل على جواز إيتاء القنطار كما أن قوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) لا يدل على حصول الآلهة، والحاصل أنه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع، وقال عليه الصلاة والسلام «من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين» ولم يلزم منه جواز القتل، وقد يقول الرجل: لو كان الآلهة جسما لكان محدثا، وهذا حق، ولا يلزم منه أن قولنا: الآلهة جسم حق.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هذه الآية يدخل فيها ما إذا آتاها مهرها وما إذا لم يؤتها، وذلك لأنه أوقع العقد على ذلك الصداق في حكم الله، فلا فرق فيه بين ما إذا آتاها الصداق حسا، وبين ما إذا لم يؤتها.

﴿ المسألة الرابعة ﴾ احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن الخلوة الصحيحة تقرر المهر، قال وذلك لأن الله تعالى منع الزوج من أن يأخذ منها شيئا من المهر، وهذا المنع مطلق ترك العمل

به قبل الخلوة ، فوجب أن يبقى معمولا به بعد الخلوة قال : ولا يجوز أن يقال انه مخصوص بقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) وذلك لأن الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال علي وعمر : المراد من المسيس الخلوة ، وقال عبد الله : هو الجماع ، واذا صار مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم هذه الآية .

والجواب : ان هذه الآية المذكورة ههنا مختصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وإفشاء بعضهم إلى البعض هو الجماع على قول أكثر المفسرين وسنقيم الدلائل على صحة ذلك .

(المسألة الخامسة) اعلم أن سوء العشرة اما أن يكون من قبل الزوج ، وإما أن يكون من قبل الزوجة ، فان كان من قبل الزوج كره له أن يأخذ شيئا من مهرها لأن قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم أحداهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا) صريح في أن النشوز إذا كان من قبله فانه يكون منهيها عن أن يأخذ من مهرها شيئا ، ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع ، كما ان البيع وقت النداء منهي عنه ، ثم انه يفيد الملك ، واذا كان النشوز من قبل المرأة فهنا يحل أخذ بدل الخلع؛ لقوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة)

ثم قال تعالى (أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة ، وأصله من بهت الرجل إذا تحير ، فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمته ، ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه (بهتاناً) ، ومنه الحديث «إذا واجهت أخاك بما ليس فيه فقد بهته»

(المسألة الثانية) في أنه لم انتصب قوله (بهتاناً) وجوه : الأول : قال الزجاج : البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال ، والمعنى : أتأخذونه بهتاً واثماً . الثاني : قال صاحب الكشاف : يحتمل أنه انتصب لأنه مفعول له وإن لم يكن غرضاً في الحقيقة ، كقولك : قعد عن القتال جنباً . الثالث : انتصب بنزع الخافض ، أي بهتاناً . الرابع : فيه اضممار تقديره : تصيرون به بهتاناً وإثماً .

(المسألة الثالثة) في تسمية هذا الأخذ «بهتاناً» وجوه : الأول : أنه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كأنه يقول : ليس ذلك بفرض فيكون بهتاناً . الثاني : أنه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر إليها ، وأن لا يأخذ منها ، فاذا أخذه صار ذلك القول الأول بهتاناً . الثالث : أنا ذكرنا أنه كان من دأبهم أنهم إذا أرادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه

بذلك المهر ، فلما كان هذا الأمر واقعا على هذا الوجه في الأغلب الأكثر، جعل كأن أحدهما هو الآخر. الرابع: أنه تعالى ذكر في الآية السابقة (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) والظاهر من حال المسلم أنه لا يخالف أمر الله، فاذا أخذ منها شيئا أشعر ذلك بأنها قد أتت بفاحشة مع مبينة، فاذا لم يكن الأمر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الأخذ بأنه بهتان، من حيث أنه يدل على إتيانها بالفاحشة مع أن الأمر ليس كذلك. وفيه تقرير آخر وهو أن أخذ المال طعن في ذاتها وأخذ مالها، فهو بهتان من وجه وظلم من وجه آخر، فكان ذلك معصية عظيمة من أهيات الكبائر، الخامس: أن عقاب البهتان والأثم المبين كان معلوما عندهم فقوله (أتأخذونه بهتانا) معناه أتأخذون عقاب البهتان فهو كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا)

(المسألة الرابعة) قوله (أتأخذونه) استفهام على معنى الإنكار والاعظام، والمعنى أن الظاهر أنكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل.

ثم قال تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا) واعلم أنه تعالى ذكر في علة هذا المنع أمورا: أحدهما: أن هذا الأخذ يتضمن نسبتها إلى الفاحشة المبينة، فكان ذلك بهتانا والبهتان من أهيات الكبائر. وثانيها: أنه إثم مبين لأن هذا المال حقها فمن ضيق الأمر عليها ليتوسل بذلك التشديد والتضييق وهو ظلم، إلى أخذ المال وهو ظلم آخر، فلا شك أن التوسل بظلم إلى ظلم آخر يكون إثما مبينا. وثالثها: قوله تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) أصل أفضى من الفضاء الذي هو السعة يقال: فضا يفضو فضوا وفضاء إذا اتسع، قال الليث: أفضى فلان إلى فلان، أي وصل إليه، وأصله أنه صار في فرجته وفضائه، وللمفسرين في الأفضاء في هذه الآية قولان: أحدهما: أن الأفضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي؛ لأن عنده الزوج إذا طلق قبل المسيس فله أن يرجع في نصف المهر، وإن خلا بها.

(والقول الثاني) في الأفضاء أن يخلو بها وإن لم يجامعها، قال الكلبي: الأفضاء أن يكون معها في لحاف واحد، جامعها أو لم يجامعها، وهذا القول اختيار الفراء ومذهب أبي حنيفة رضي الله عنه. لأن الخلوة الصحيحة تقرر المهر.

واعلم أن القول الأول أولى، ويدل عليه وجوه: الأول: أن الليث قال: أفضى فلان إلى فلانة

أى صار فى فرجتها وفضائها ، ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل فى الحقيقة عند الجماع ، أما فى غير وقت الجماع فهذا غير حاصل . الثانى : أنه تعالى ذكر هذا فى معرض التعجب ، فقال (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) والتعجب إنما يتم إذا كان هذا الافضاء سبباً قويا فى حصول الألفة والمحبة ، وهو الجماع لا مجرد الخلوة ، فوجب حمل الافضاء عليه . الثالث : وهو أن الافضاء إليها لا بد وأن يكون مفسراً بفعل منه ينتهى إليه ، لأن كلمة «إلى» لا تنهى الغاية ، ومجرد الخلوة ليس كذلك ؛ لأن عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من أفعال واحد منهما إلى الآخر ، فامتنع تفسير قوله (أفضى بعضكم إلى بعض) بمجرد الخلوة .

فان قيل : فاذا اضطجعا فى لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم إلى بعض فوجب أن يكون ذلك كافياً ، وأنتم لا تقولون به .

قلنا : القائل قائلان ، قائل يقول : المهر لا يتقرر إلا بالجماع ، وآخر : انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس فى الأمة أحد يقول إنه يتقرر بالملازمة والمضاجعة ، فكان هذا القول باطلاً بالاجماع ، فلم يبق فى تفسير إفضاء بعضهم إلى بعض إلا أحد أمرين : إما الجماع ، وإما الخلوة ، والقول بالخلوة باطل لما بيناه ، فبقي أن المراد بالافضاء هو الجماع . الرابع : أن المهر قبل الخلوة ما كان متقراً ، والشرع قد علق تفرره على إفضاء البعض إلى البعض ، وقد اشتهب الأمر فى أن المراد بهذا الافضاء ، هو الخلوة أو الجماع ؟ وإذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان ، وهو عدم التقرير ، فهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعى والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) كلمة تعجب ، أى لآى وجه ولآى معنى تفعلون هذا ؟ فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك ، وحصلت الألفة التامة والمودة الكاملة بينكما ، فكيف يليق بالعاقل أن يسترد منها شيئاً بذله لها بطيبة نفسه ؟ إن هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم .

(الوجه الرابع) من الوجوه التى جعلها الله مانعاً من استرداد المهر قوله (وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً) فى تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه : الأول : قال السدى وعكرمة والفراء : هو قولهم زوجتك هذه المرأة على ما أخذته الله للنساء على الرجال ، من إمساك بمعروف أو تسريح باحسان ، ومعلوم أنه إذا ألجأها إلى أن بذلت المهر فما سرحها بالاحسان ، بل سرحها بالاساءة . الثانى : قال ابن عباس ومجاهد : الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق ، وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء ، قال صلى الله عليه وسلم «اتقوا الله فى النساء فانكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً

وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾

فروجهن بكلمة الله . الثالث : قوله (وأخذن منكم ميثاقا غليظا) أى أخذن منكم بسبب إفضاء بعضكم إلى بعض ميثاقا غليظا ، وصفه بالغلظة لقوته وعظمته ، وقالوا: صحبة عشرين يوما قرابة ، فكيف بما يجرى بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج .

(النوع الخامس) من الأمور التي كلف الله تعالى بها في هذه الآية من الأمور المتعلقة بالنساء . قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس وجمهور المفسرين : كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آباؤهم فنهاهم الله بهذه الآية عن ذلك الفعل .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضي الله عنه : يحرم على الرجل أن يتزوج بمزنية أبيه ، وقال الشافعي رحمه الله عليه : لا يحرم احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال : إنه تعالى نهى الرجل أن ينكح منكوحه أبيه ، والنكاح عبارة عن الوطء ، فكان هذا نهياً عن نكاح موطوءة أبيه ، إنما قلنا : إن النكاح عبارة عن الوطء لوجوه : الأول : قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) أضاف هذا النكاح إلى الزوج ، والنكاح المضاف إلى الزوج هو الوطء لا العقد ، لأن الإنسان لا يمكنه أن يتزوج بزوجة نفسه لأن تحصيل الحاصل محال ، ولأنه لو كان المراد بالنكاح في هذه الآية هو العقد لوجب أن يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا أن المراد من النكاح في هذه الآية ليس هو العقد ، فتعين أن يكون هو الوطء لأنه لا قائل بالفرق ، الثاني : قوله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح) والمراد من النكاح ههنا الوطء لا العقد ، لأن أهلية العقد كانت حاصلة أبدا . الثالث : قوله تعالى (الزاني لا ينكح إلا زانية) فلو كان المراد ههنا العقد لزم الكذب . الرابع : قوله عليه الصلاة والسلام «ناكح اليد ملعون» ومعلوم أن المراد ليس هو العقد بل هو الوطء . فثبت بهذه الوجوه أن النكاح عبارة عن الوطء ، فلزم أن يكون قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) أى : ولا تنكحوا ما وطئ آباؤكم ، وهذا يدخل فيه المنكوحه والمزنية ، لا يقال : كما أن لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد

أيضاً بمعنى العقد قال تعالى (وأنكحوا الأيامي منكم . فانكحوا ما طاب لكم من النساء . إذا نكحتم المؤمنات) وقوله عليه الصلاة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح» فلم كان حمل اللفظ على الوطء أولى من حمله على العقد؟

أجابوا عنه من ثلاثة أوجه : الأول : ما ذهب إليه الكرخي وهو أن لفظ النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد ، بدليل أن لفظ النكاح في أصل اللغة عبارة عن الضم ، ومعنى الضم حاصل في الوطء لا في العقد ، فكان لفظ النكاح حقيقة في الوطء . ثم إن العقد سمي بهذا الاسم لأن العقد لما كان سبباً له أطلق اسم المسبب على السبب ، كما أن العقيدة اسم للشعر الذي يكون على رأس الصبي حال ما يولد ، ثم تسمى الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيدة فكذا ههنا .

واعلم أنه كان مذهب الكرخي أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في حقيقته ومجازه ، فلاجرم كان يقول : المستفاد من هذه الآية حكم الوطء ، أما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه الآية ، بل من طريق آخر ودليل آخر .

(الوجه الثاني) أن من الناس من ذهب إلى أن اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معاً فهذا القائل قال : دلت الآيات المذكورة على أن لفظ النكاح حقيقة في الوطء وفي العقد معاً ، فكان قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) نهياً عن الوطء وعن العقد معاً ، حملاً للفظ على كلا مفهوميه (الوجه الثالث) في الاستدلال ، وهو قول من يقول : اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معاً ، قالوا : ثبت بالدلائل المذكورة أن لفظ النكاح قد استعمل في القرآن في الوطء تارة وفي العقد أخرى ، والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز ، وإذا كان كذلك كان قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) نهياً عن القدر المشترك بين هذين القسمين ، والنهي عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهياً عن كل واحد من القسمين لا محالة ، فإن النهي عن التزويج يكون نهياً عن العقد وعن الوطء معاً ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا الاستدلال .

والجواب عنه من وجوه : الأول : لا نسلم أن اسم النكاح يقع على الوطء ، والوجوه التي احتجوا بها على ذلك فهي معارضة بوجوه : أحدها : قوله عليه الصلاة والسلام «النكاح سنتي» ولا شك أن الوطء من حيث كونه وطأ ليس سنة له ، وإلا لزم أن يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت أن النكاح سنة ، وثبت أن الوطء ليس سنة ، ثبت أن النكاح ليس عبارة عن الوطء ، كذلك التمسك بقوله «تناكحوا تكثروا» ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا إذناً في مطلق الوطء

وكذلك التمسك بقوله تعالى (وأنكحوا الأيامى منكم) وقوله (فأنكحوا ما طاب لكم من النساء) لا يقال: لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا، وذلك لأننا لو قلنا: الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز في دلائلنا، ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص أولى.

لأننا نقول: أتم تساعدون على أن لفظ النكاح مستعمل في العقد، فلو قلنا: إن النكاح حقيقة في الوطء لزم دخول التخصيص في الآيات التي ذكرناها، ولزم القول بالمجاز في الآيات التي ذكر النكاح فيها بمعنى العقد، أما لو قلنا: إن النكاح فيها بمعنى الوطء فلا يلزمنا التخصيص، فتقول لكم يوجب المجاز والتخصيص معا، وقولنا يوجب المجاز فقط، فكان قولنا أولى.

(الوجه الثاني) من الوجوه الدالة على أن النكاح ليس حقيقة في الوطء قوله عليه الصلاة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح» أثبت نفسه مولودا من النكاح وغير مولود من السفاح، وهذا يقتضي أن لا يكون السفاح نكاحا، والسفاح وطء، فهذا يقتضي أن لا يكون الوطء نكاحا.

(الوجه الثالث) أنه من حلف في أولاد الزنا: أنهم ليسوا أولاد النكاح لم يحنث، ولو كان الوطء نكاحا لوجب أن يحنث، وهذا دليل ظاهر على أن الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة. الثاني: سلمنا أن الوطء مسمى بالنكاح، لكن العقد أيضاً مسمى به، فلم كان حمل الآية على ما ذكرتم أولى من حملها على ما ذكرنا؟

(أما الوجه الأول) وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة، وبيانه من وجهين: الأول: أن الوطء مسبب العقد، فكما يحسن إطلاق اسم المسبب على السبب مجازاً، فكذلك يحسن إطلاق اسم السبب على المسبب مجازاً. فكما يحتمل أن يقال: النكاح اسم للوطء ثم أطلق هذا الاسم على العقد لكونه سبباً للوطء، فكذلك يحتمل أن يقال: النكاح اسم للعقد، ثم أطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء مسبباً له، فلم كان أحدهما أولى من الآخر؟ بل الاحتمال الذي ذكرناه أولى، لأن استلزام السبب للسبب أتم من استلزام المسبب للسبب المعين، فانه لا يمتنع أن يكون لحصول الحقيقة الواحدة أسباب كثيرة، كالمالك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث، ولا شك أن الملازمة شرط لجواز المجاز، فثبت أن القول بأن اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء، أولى من عكسه.

(الوجه الثاني) أن النكاح لو كان حقيقة في الوطء مجازاً في العقد، وقد ثبت في أصول الفقه أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معاً، فحينئذ يلزم أن لا تكون الآية دالة

على حكم العقد، وهذا وإن كان قد انتزعه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية هو أنهم كانوا ينزجون بأزواج آبائهم، وأجمع المسلمون على أن سبب نزول الآية لا بد وأن يكون داخلا تحت الآية، بل اختلفوا في أن غيره هل يدخل تحت الآية أم لا؟ وأما كون سبب النزول داخلا فيها فذاك بجمع عليه بين الأمة، فإذا ثبت باجماع المفسرين، أن سبب نزول هذه الآية هو العقد لا الوطء، وثبت باجماع المسلمين أن سبب النزول لا بد وأن يكون مراداً، ثبت بالاجماع أن النهي عن العقد مراد من هذه الآية، فكان قول الكرخي واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع، فكان فاسداً مردوداً قطعاً.

﴿أما الوجه الثاني﴾ مما ذكره وهو أنا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه، فنقول: هذا أيضا باطل، وقد بينا وجه بطلانه في أصول الفقه.

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فهو أحسن الوجوه المذكورة في هذا الباب، وهو أيضاً ضعيف لأن الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاوز الأجسام وتلاصقها، والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لأن الإيجاب والقبول أصوات غير باقية، فمعنى الضم والتلاقي والتجاوز فيها محال، وإذا كان كذلك ثبت أنه ليس بين الوطء وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال: إن لفظ النكاح حقيقة فيه، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: لفظ النكاح مشترك بين الوطء وبين العقد، ويقال: إنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، وحينئذ يرجع الكلام إلى الوجهين الأولين، فهذا هو الكلام الملخص في هذا.

﴿الوجه الثاني﴾ في الجواب عن هذا الاستدلال أن نقول: سلمنا أن النكاح بمعنى الوطء، ولكن لم قلتم: إن قوله (ما نكح آباؤكم) المراد منه المنكوحة، والدليل عليه إجماعهم على أن لفظه «ما» حقيقة في غير العقلاء، فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز، وإنه خلاف الأصل، بل أهل العربية اتفقوا على أن «ما» مع بعدها في تقدير المصدر، فتقدير الآية: ولا تنكحوا نكاح آبائكم، وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن أن تنكحوا نكاحاً مثل نكاح آبائكم، فإن أنكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود، وكانت موقته، وكانت على سبيل القهر والالغاء، فالتعالى نهام بهذه الآية عن مثل هذه الأنكحة، وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الآية.

﴿الوجه الثالث﴾ في الجواب عن هذا الاستدلال: سلمنا أن المراد من قوله (ما نكح آباؤكم) المنكوحة، والتقدير: ولا تنكحوا من نكح آباؤكم ولكن قوله: من نكح آباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل أنه يصح إدخال لفظي الكل والبعض عليه، فيقال: ولا تنكحوا كل ما نكح آباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح آباؤكم، ولو كان هذا صريحا في العموم لكان إدخال لفظ

الكل عليه تكريراً ، وإدخال لفظ البعض عليه نقصا ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فثبت أن قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) لا يفيد العموم ، وإذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع .
لا يقال : لو لم يفد العموم لم يكن صرفه إلى بعض الأقسام أولى من صرفه إلى الباقي ، فحينئذ يصير مجملا غير مفيد، والأصل أن لا يكون كذلك .

لأننا نقول : لا نسلم أن بتقدير أن لا يفيد العموم لم يكن صرفه إلى البعض أولى من صرفه إلى غيره ، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزوله إنما هو الزوج بزوجات الآباء ، فكان صرفه إلى هذا القسم أولى ، وبهذا التقدير لا يلزم كون الآية بجملة ، ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع (الوجه الرابع) سلنا أن هذا النهى يتناول محل النزاع ، لكن لم قلتم : إنه يفيد التحريم ؟ أليس أن كثيرا من أقسام النهى لا يفيد التحريم ، بل يفيد التنزيه ، فلم قلتم : إنه ليس الأمر كذلك ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : هذا على خلاف الأصل ، ولكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل ، وسند كر دلائل صحة هذا النكاح إن شاء الله تعالى .

(الوجه الخامس) أن ما ذكرتم هب أنه يدل على فساد هذا النكاح ، إلا أن ههنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه :

(الحجة الأولى) هذا النكاح منعقد فوجب أن يكون صحيحا ، بيان أنه منعقد أنه عند أبي حنيفة رضي الله عنه منهي عنه بهذه الآية ، ومن مذهبه أن النهى عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا وهذا هو أصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر ، فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون هذا النكاح منعقدا على أصل أبي حنيفة ، وإذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لأنه لا قائل بالفرق . فهذا وجه حسن من طريق الالتزام عليهم في صحة هذا النكاح .

(الحجة الثانية) عموم قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) نهى عن نكاح المشركات ومد النهى إلى غاية وهي إيمانهن ، والحكم الممدود إلى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية ، فوجب أن ينتهي المنع من نكاحهن عند إيمانهن ، وإذا انتهى المنع حصل الجواز ، فهذا يقتضى جواز نكاحهن على الإطلاق ، ولا شك أنه يدخل في هذا العموم مزنية الأب وغيرها ، أقصى ما في الباب أن هذا العموم دخله التخصيص في مواضع يبقى حجة في غير محل التخصيص ، وكذلك نستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى (وأنكحوا الأيامى) وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وأيضا متمسك بقوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) وليس لأحد أن يقول : إن قوله

(ماوراء ذلكم) ضمير عائد إلى المذكور السابق، ومن جملة المذكور السابق قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) وذلك لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات إليه هو من قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فكان قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) عائدا إليه، ولا يدخل فيه قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) وأيضاً تمسك بعمومات الأحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام «إذا جاءكم من ترضون دينه فوزوجوه» وقوله «زوجوا بناتكم إلا كفاء» فكل هذه العمومات يتناول محل النزاع. واعلم أنا بينا في أصول الفقه أن الترجيح بكثرة الأدلة جائز، وإذا كان كذلك فنقول بتقدير أن يثبت لهم أن النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد، فلو حملنا الآية على العقد لم يلزمنا إلا مجاز واحد، وبتقدير أن نحمل تلك الآية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل.

(الحجة الثالثة) الحديث المشهور في المسألة وهو قوله عليه الصلاة والسلام (الحرام لا يحرم الحلال) أقصى ما في الباب أن يقال: إن قطرة من الخمر إذا وقعت في كوز من الماء فهنا الحرام حرم الحلال، وإذا اختلطت المنكوحه بالاجنبيات واشتبهت بهن، فهنا الحرام حرم الحلال، إلا أنا نقول: دخول التخصيص فيه في بعض الصور، ولا يمنع من الاستدلال به.

(الحجة الرابعة) من جهة القياس أن نقول: المقتضى لجواز النكاح قائم، والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر، فوجب القول بالجواز، أما المقتضى فهو أن يقيس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها، بجامع ما في النكاح من المصالح، وأما الفارق فهو أن هذه المحرمة إنما حكم الشرع بثبوتها، سعيافى إبقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم أن هذا لا يليق بالزنا

بيان المقام الأول: من تزوج بامرأة، فلو لم يدخل على المرأة أب الرجل وابنه. ولم تدخل على الرجل أم المرأة وبناتها، لبقيت المرأة كالمحبوسة في البيت، ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح ولو أذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمة فربما امتدعين البعض إلى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول الزوج بأمها أو ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن، لأن صدور الايذاء عن الأقارب أقوى وقعا وأشد إيلا ما وتأثيرا، وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق، أما إذا حصلت المحرمة انقطعت الأطماع وانحبست الشهوة، فلا يحصل ذلك الضرر، فبقى النكاح بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة، فثبت أن المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمة، السعى في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين، وإذا كان المقصود من شرع المحرمة إبقاء ذلك الاتصال، فمعلوم

أن الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء ، فيتناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية ، وأما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء ، فلم يتناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية ، وهذا وجه مقبول مناسب في الفرق بين البابين ، وهذا هو من قول الامام الشافعي رضي الله عنه عند مناظرته في هذه المسألة محمد بن الحسن حيث قال : ووطء حمدت به ، ووطء رجعت به ، فكيف يشتبهان ؟ ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة .

واعلم أن السبب في ذكر هذا الاستقصاء ههنا أن أبا بكر الرازي طول في هذه المسألة في تصنيفه ، وما كان ذلك التطويل إلا تطويلاً في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ، ثم إنه لما آل الأمر إلى المكالمة مع الامام الشافعي أساء في الأدب وتعدى طوره ، وخاض في السفاهة وتعمى عن تقرير دلائله وتغافل عن إيراد حججه ، ثم انه بعد أن كتب الأوراق الكثيرة في الترهات التي لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها ، أظهر القدح الشديد والتصلف العظيم في كثرة علوم أصحابه وقلة علوم من يخالفهم ، ولو كان من أهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول نصرة قوله بها ، ولتعلم الدلائل بمن كان أهلاً لمعرفة ، ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وأنصف علم أننا أخذنا منه خرزة ، ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقرير ثم أجبنا عنه بأجوبة مستقيمة على قوانين الأصول ، منطبقة على قواعد الفقه ، ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر المفسرون في قوله (إلا ما قد سلف) وجوها : الأول : وهو أحسنها : ما ذكره السيد صاحب حل المقل فقال : هذا استثناء على طريق المعنى لأن قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف) قبل نزول آية التحريم فإنه معفو عنه ، الثاني : قال صاحب الكشاف : هذا كما استثنى «غير أن سيوفهم» من قوله «ولا عيب فيهم» يعني إن أمكنكم أن تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فإنه لا يحل لكم غيره ، وذلك غير ممكن ، والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق إلى إباحته ، كما يقال : حتى يبيض القار ، وحتى يلج الجمل في سم الخياط . الثالث : أن هذا استثناء منقطع لأنه لا يجوز استثناء الماضي من المستقبل ، والمعنى : لكن ما قد سلف فإن الله تجاوز عنه . والرابع : «إلا» ههنا بمعنى بعد ، كقوله تعالى (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) أي بعد الموتة الأولى . الخامس : قال بعضهم : معناه إلا ما قد سلف فانكم مقرون عليه ، قالوا : إنه عليه الصلاة والسلام أقرهم عليهن مدة ثم أمر بمفارقتهن . وإنما فعل ذلك ليكون إخراجهم عن هذه العادة الرديئة على سبيل التدرج ، وقيل : إن هذا خطأ ، لأنه عليه الصلاة والسلام ما أقر أحداً على نكاح امرأته ،

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعُمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ
الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ

وإن كان في الجاهلية. روى البراء: أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بردة إلى رجل عرس بامرأة
أبيه ليقتله ويأخذ ماله.

(المسألة الرابعة) الضمير في قوله تعالى (إنه) إلى ماذا يعود؟ فيه وجهان: الأول: أنه راجع
إلى هذا النكاح قبل النهي، أعلم الله تعالى أن هذا الذي حرمه عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم
محموتا عندهم، وكانت العرب تقول لولد الرجل من امرأة أبيه: مقى، وذلك لأن زوجة الأب
تشبه الأم، وكان نكاح الأمهات من أقبح الأشياء عند العرب، فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك،
لاجرم كان مستقبحا عندهم، فبين الله تعالى أن هذا النكاح أبدا كان محموتا وقبيحا، الثاني: أن
هذا الضمير راجع إلى هذا النكاح بعد النهي، فبين الله تعالى أنه كان فاحشة في الإسلام ومقتا
عند الله، وإنما قال (كان) لبيان أنه كان في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف.

(المسألة الخامسة) أنه تعالى وصفه بأمور ثلاثة: أولها: أنه فاحشة، وإنما وصف هذا النكاح
بأنه فاحشة لما بينا أن زوجة الأب تشبه الأم فكانت مباشرتها من أفحش الفواحش، وثانيها:
المقت: وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار، حصل ذلك بسبب أمر قبيح ارتكبه صاحبه، وهو
من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار. وثالثها: قوله (وساء سيلا) قال الليث «ساء»
فعل لازم وفاعله مضمرة و«سيلا» منصوب تفسيرا لذلك الفاعل، كما قال (وحسن أولئك رفيقا)
واعلم أن مراتب القبح ثلاثة: القبح في العقول، وفي الشرائع وفي العادات، فقوله (إنه كان فاحشة) إشارة
إلى القبح العقلي، وقوله (ومقتا) إشارة إلى القبح الشرعي، وقوله (وساء سيلا) إشارة إلى القبح في
العرف والعادة، ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله أعلم.

(النوع السادس) من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الآيات.

قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ
وبنات الأخت)

اعلم أنه تعالى نص على تحريم أربعة عشر صنفا من النسوان: سبعة منهن من جهة النسب،
وهن الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت. وسبعة

أخرى لا من جهة النسب : الأمهات من الرضاة والأخوات من الرضاة وأمهات النساء وبنات النساء بشرط أن يكون قد دخل بالنساء ، وأزواج الإبناء والآباء ، إلا أن أزواج الإبناء مذكورة ههنا، وأزواج الآباء مذكورة في الآية المتقدمة ، والجمع بين الأختين . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) ذهب الكرخي إلى أن هذه الآية مجملة قال : لأنه أضيف التحريم فيها إلى الأمهات والبنات ، والتحريم لا يمكن إضافته إلى الأعيان، وإنما يمكن إضافته إلى الأفعال ، وذلك الفعل غير مذكور في الآية ، فليست إضافة هذا التحريم إلى بعض الأفعال التي لا يمكن إيقاعها في ذوات الأمهات والبنات، أولى من بعض، فصارت الآية مجملة من هذا الوجه .

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن تقديم قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم) يدل على أن المراد من قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) تحريم نكاحهن . الثاني : أن من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن المراد منه تحريم نكاحهن ، والأصل فيه أن الحرمة والاباحة إذا أضيفتا إلى الأعيان ، فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف ، فاذا قيل : حرمت عليكم الميتة والدم ، فهم كل أحد أن المراد تحريم أكلهما ، وإذا قيل : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم ، فهم كل أحد أن المراد تحريم نكاحهن ، ولما قال عليه الصلاة والسلام «لا يحل دم امرئ مسلم إلا لأحدي معان ثلاث» فهم كل أحد أن المراد لا يحل إراقة دمه . وإذا كانت هذه الأمور معلومة بالضرورة كان إلقاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدرح في البدييات وشبه السوفسطائية ، فكانت في غاية الركافة والله أعلم .

بلى عندي فيه بحث من وجوه أخرى : أحدها : أن قوله (حرمت عليكم) مذكور على ما لم يسم فاعله، فليس فيه تصريح بأن فاعل هذا التحريم هو الله تعالى ، وما لم يثبت ذلك لم تفد الآية شيئا آخر ، ولا سبيل إليه إلا بالاجماع ، فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئا ، بل لابد معها من الاجماع على هذه المقدمة ، وثانيها : أن قوله (حرمت عليكم) ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التأييد ، فإن القدر المذكور في الآية يمكن تقسيمه إلى المؤبد ، وإلى المؤقت ، كأنه تعالى تارة قال : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم إلى الوقت الفلاني فقط ، وأخرى : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا ، وإذا كان القدر المذكور في الآية صالحا لأن يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين ، لم يكن نصا في التأييد ، فاذا كان هذا التأييد لا يستفاد من ظاهر الآية ، بل من دلالة منفصلة ، وثالثها : أن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) خطاب مشافهة فينخصص بأولئك الحاضرين ، فإثبات هذا التحريم في حق الكل إنما يستفاد من دليل منفصل ، ورابعها : أن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) إخبار عن ثبوت هذا

التجريم في الماضي ، و ظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك إلا بدليل منفصل ،
 وخامسها : أن ظاهر قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) يقتضى أنه قد حرم على كل أحد جميع أمهاتهم وجميع
 بناتهم ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، بل المقصود أنه تعالى قابل الجمع بالجمع ، فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ،
 فهذا يقتضى أن الله تعالى قد حرم على كل أحد أمه خاصة ، وبنته خاصة ، وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر ،
 وسادسها : أن قوله (حرمت) يشعر ظاهره بسبق الحل ، إذ لو كان أبدا موصوفا بالحرمة لكان قوله
 (حرمت) تحريماً لما هو في نفسه حرام ، فيكون ذلك إيجاد الموجود وهو محال ، فثبت أن المراد
 من قوله (حرمت) ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور ، بل المراد الاخبار عن
 حصول التحريم ، فثبت بهذه الوجوه أن ظاهر الآية وحده غير كاف في إثبات المطلوب والله أعلم .

(المسألة الثانية) اعلم أن حرمة الأمهات والبنات كانت ثابتة من زمن آدم عليه السلام
 إلى هذا الزمان ، ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الأديان الإلهية ، بل إن زرادشت رسول
 المجوس قال بحله ، إلا أن أكثر المسلمين اتفقوا على أنه كان كذاباً . أما نكاح الأخوات فقد نقل
 أن ذلك كان مباحاً في زمن آدم عليه السلام ، وإنما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ،
 ورأيت بعض المشايخ أنكر ذلك ، وقال : إنه تعالى كان يبعث الحوارى من الجنة ليزوج بهن أبناء
 آدم عليه السلام وهذا بعيد ، لأنه إذا كان زوجات أبنائه وأزواج بناته من أهل الجنة ، فينتد
 لا يكون هذا النسل من أولاد آدم فقط ، وذلك بالاجماع باطل . وذكر العلماء أن السبب لهذا
 التحريم : أن الوطء إذلال وإهانة ، فإن الإنسان يستحي من ذكره ولا يقدم عليه إلا في الموضع
 الخالى ، وأكثر أنواع الشتم لا يكون إلا بذكره ، وإذا كان الأمر كذلك وجب صون الأمهات
 عنه لأن إنعام الأم على الولد أعظم وجوه الانعام ، فوجب صونها عن هذا الإذلال ، والبنات
 بمنزلة جزء من الإنسان وبعض منه ، قال عليه الصلاة والسلام « فاطمة بضعة منى » فيجب صونها
 عن هذا الإذلال ، لأن المباشرة معها تجرى مجرى الإذلال ، وكذا القول في البقية والله أعلم . ولنشرع
 الآن في التفاصيل فنقول :

(النوع الأول) من المحرمات : الأمهات ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله : الأمهات جمع الأم والأُم في الأصل أمهة فأسقط

الهاء في التوحيد قال الشاعر :

أمهتى خندف والياس أبى

وقد تجمع الأم على أمات بغيرها . وأكثر ما يستعمل في الحيوان غير الأدمى قال الراعى :

كانت نجائب مندر ومحرق أماتهن وطرقهن فخيلا

(المسألة الثانية) كل امرأة رجعت إليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات ، باناث رجعت إليها أو بذكور فهي أمك . ثم ههنا بحث وهو أن لفظ الأم لاشك أنه حقيقة في الأم الأصلية ، فأما في الجدات فاما أن يكون حقيقة أو مجازا ، فان كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية وفي الجدات ، فاما أن يكون لفظا متواطئا أو مشتركا ، فان كان لفظا متواطئا أعنى أن يكون لفظ الأم موضوعا بازاء قدر مشترك بين الأم الأصلية وبين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) نصا في تحريم الأم الأصلية وفي تحريم جميع الجدات ، وأما إن كان لفظ الأم مشتركا في الأم الأصلية وفي الجدات ، فهذا يتفرع على أن اللفظ المشترك بين أمرين هل يجوز استعماله فيهما معاً أم لا؟ فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل ، وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوفا عليه ، ومن قال : لا يجوز ، فالقائلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضوع : أحدهما : أن لفظ الأم لاشك أنه أريد به ههنا الأم الأصلية ، فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه ، وأما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص ، بل من الاجماع . والثاني : أنه تعالى تكلم بهذه الآية مرتين ، يريد في كل مرة مفهوماً آخر ، أما إذا قلنا : لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية مجاز في الجدات ، فقد ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا ، وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما إذا كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية ، وفي الجدات .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله : إذا تزوج الرجل بأمه ودخل بها يلزمه الحد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يلزمه . حجة الشافعي أن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة ، فكان هذا الوطء زنا محضاً فيلزمه الحد لقوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) إنما قلنا : إن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لأنه تعالى قال (حرمت عليكم أمهاتكم) وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام أن مراد الله تعالى من هذه الآية : تحريم نكاحها وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود ليس إلا صيغة الإيجاب والقبول ، فلو حصل هذا الانعقاد ، فاما أن يقال : إنه حصل في الحقيقة أو في حكم الشرع والأول باطل ، لأن صيغة الإيجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبق ، والقبول لا يوجد إلا بعد الإيجاب ، وحصول الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال . والثاني باطل ، لأن الشرع بين في هذه الآية بطلان هذا العقد قطعاً ، ومع كون هذا العقد باطلا قطعاً في حكم الشرع ، كيف يمكن القول بأنه منعقد شرعاً؟ فثبت أن وجود ههنا

العقد وعدمه بمثابة واحدة ، وإذا ثبت ذلك فباقي التفريع والتقارير ما تقدم .

(النوع الثاني) من المحرمات : البنات ، وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) كل أنثى يرجع نسبها اليك بالولادة بدرجة أو بدرجات ، باناث أو بذكور فهي بنتك ، وأما بنت الابن وبنت البنت فهل تسمى بنتا حقيقة أو مجازا ؟ فالبحث فيه عين ما ذكرناه في الأمهات .

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله : البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني . وقال أبو حنيفة : تحرم . حجة الشافعي أنها ليست بنتاً له فوجب أن لا تحرم ، إنما قلنا : إنها ليست بنتاً لوجوه : الأول : أن أبا حنيفة إما أن يثبت كونها بنتاً له بناء على الحقيقة ، وهي كونها مخلوقة من مائه ، أو بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب ، والأول باطل على مذهبه طردا وعكسا ، أما الطرد فهو أنه إذا اشترى جارية بكرا وافتضاها وحبسها في داره فأتت بولد ، فهذا الولد معلوم أنه مخلوق من مائه مع أن أبا حنيفة قال : لا يثبت نسبها إلا عند الاستلحاق ، ولو كان السبب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب بغير الاستلحاق ، وأما العكس فهو أن المشرقي إذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد ، فأبو حنيفة أثبت النسب هنا مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه ، فثبت أن القول بجعل التخليق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول أبي حنيفة ، وأما إذا قلنا : النسب إنما يثبت بحكم الشرع ، فهنا أجمع المسلمون على أنه لا نسب لولد الزنا من الزاني ، ولو انتسب إلى الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب ، فثبت أن انتسابها إليه غير ممكن ، لا بناء على الحقيقة ، ولا بناء على حكم الشرع .

(الوجه الثاني) التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام «الولد للفراش وللعاهر الحجر» فقوله :

الولد للفراش يقتضى حصر النسب في الفراش .

(الوجه الثالث) لو كانت بنتاً له لأخذت الميراث لقوله تعالى (للذكر مثل الأنثيين) ولثبتت له ولاية الاجبار ، لقوله عليه والسلام «زوجوا بناتكم الا كفاء» ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ، ولحلت الخلوة بها ، فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء البنتية ، وإذا ثبت أنها ليست بنتاً له وجب أن يحل التزوج بها ، لأن حرمة التزوج بها إما للبنتية ، أو لأجل أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة ، وهذا الحصر ثابت بالاجماع . والبنتية باطلة كما ذكرنا ، وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسألة ، فثبت أنها غير محرمة على الزاني والله أعلم .

(النوع الثالث) من المحرمات : الأخوات : ويدخل فيه الأخوات من الأب والام معا ،

وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُم مِّن الرِّضَاعَةِ

والأخوات من الأب فقط ، والأخوات من الأم فقط .

(النوع الرابع والخامس) العمات والخالات . قال الواحدى رحمه الله : كل ذكر رجع نسبه اليه فأخته عمتك ، وقد تكون العمة من جهة الأم وهي أخت أبي أمك ، وكل أنثى رجع نسبه اليها بالولادة فأختها خالتك ، وقد تكون الخالة من جهة الأب وهي أخت أم أبيك .

(النوع السادس والسابع) بنات الأخ وبنات الأخت : والقول فى بنات الأخ وبنات الأخت كالقول فى بنات الصلب . فهذه الأقسام السبعة محرمة فى نص الكتاب بالانساب والارحام . قال المفسرون : كل امرأة حرم الله نكاحها للنسب والرحم ، فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه ، وأما اللواتى يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات بسبب طارىء ، فهن اللاتى ذكرن فى باقى الآية .

(النوع الثامن والتاسع)

قوله تعالى (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله : المرضعات سماهن أمهات لأجل الحرمة ، كما أنه تعالى سمي أزواج النبي عليه السلام أمهات المؤمنين فى قوله (وأزواجه أمهاتهم) لأجل الحرمة .

(المسألة الثانية) أنه تعالى نص فى هذه الآية على حرمة الأمهات والأخوات من جهة الرضاعة إلا أن الحرمة غير مقصورة عليهن ، لأنه صلى الله عليه وسلم قال «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وإنما عرفنا أن الأمر كذلك بدلالة هذه الآيات ، وذلك لأنه تعالى لما سمي المرضعة أمماً ، والمرضعة أختاً ، فقد نبه بذلك على أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب ، وذلك لأنه تعالى حرم بسبب النسب سبعة: اثنتان منهما هما المنتسبتان بطريق الولادة ، وهما الأمهات والبنات ، وخمس منها بطريق الأخوة ، وهن الأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت ، ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك فى أحوال الرضاع ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تنبئها على الباقى ، فذكر من قسم قرابة الولادة الأمهات ، ومن قسم قرابة الأخوة الأخوات ، ونبه بذلك هذين المثالين من هذين القسمين على أن الحال فى باب الرضاع كالحال فى النسب ، ثم انه عليه السلام أكد هذا البيان بصريح قوله «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فصار صريح الحديث مطابقاً لمفهوم الآية ، وهذا

بيان لطيف .

(المسألة الثالثة) أم الانسان من الرضاع هي التي أرضعته ، وكذلك كل امرأة انتسبت الى تلك المرضعة بالأمومة ، إما من جهة النسب أو من جهة الرضاع ، والحال في الأب كما في الأم ، وإذا عرفت الأم والأب فقد عرفت البنت أيضا بذلك الطريق ، وأما الأخوات فتلاثة : الأولى أختك لأبيك وأمك ، وهي الصغيرة الأجنبية التي أرضعتها أمك بلبن أهلك ، سواء أرضعتها معك أو مع ولد قبلك أو بعدك ، والثانية أختك لأبيك دون أمك ، وهي التي أرضعتها زوجة أهلك بلبن أهلك ، والثالثة أختك لأمك دون أهلك ، وهي التي أرضعتها أمك بلبن رجل آخر ، وإذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والحالات وبنات الأخ وبنات الأخت .

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمه الله عليه : الرضاع يحرم بشرط أن يكون خمس رضعات ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : الرضعة الواحدة كافية ، وقد مرت هذه المسألة في سورة البقرة ، واحتج أبو بكر الرازي بهذه الآية فقال : انه تعالى علق هذا الاسم يعني الأمومة والأخوة بفعل الرضاع ، فحيث حصل هذا الفعل وجب أن يترتب عليه الحكم ، ثم سأل نفسه فقال : ان قوله تعالى (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم) بمنزلة قول القائل : وأمهاتكم اللاتي أعطينكم ، وأمهاتكم اللاتي كسونكم ، وهما يقتضى تقدم حصول صفة الأمومة والأختية على فعل الرضاع ، بل لو أنه تعالى قال : اللاتي أرضعنكم هن أمهاتكم لكان مقصودكم حاصلًا .

وأجاب عنه بأن قال : الرضاع هو الذي يكسوها سمة الأمومة ، فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم معلقا به ، بخلاف قوله وأمهاتكم اللاتي كسونكم ، لأن اسم الأمومة غير مستفاد من الكسوة ، قال ويدل على أن ذلك مفهوم من هذه الآية ما روى أنه جاء رجل الى ابن عمر رضي الله عنهما فقال : قال ابن الزبير : لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين ، فقال ابن عمر : قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير ، قال الله تعالى (وأخواتكم من الرضاعة) قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل .

واعلم أن هذا الجواب ركيك جداً ، أما قوله : ان اسم الأمومة إنما جاء من فعل الرضاع فنقول : وهل النزاع إلا فيه ، فان عندي أن اسم الأمومة إنما جاء من الرضاع خمس مرات ، وعندك إنما جاء من أصل الرضاع ، وأنت إنما تمسكت بهذه الآية لاثبات هذا الأصل ، فاذا أثبت التمسك بهذه الآية على هذا الأصل كنت قد أثبت الدليل بالمدلول وإنه دور وساقط ، وأما التمسك بأن ابن عمر فهم من الآية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع ، فهو معارض بما أن ابن الزبير ما فهمه

وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ

منه ، وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب ، فكيف جعل فهم أحدهما حجة ولم يجعل فهم الآخر حجة على قول خصمه . ولولا التعصب الشديد المعنى للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات ، ثم ان أبا بكر الرازي أخذ يتمسك في إثبات مذهبه بالأحاديث والأقيسة ، ومن تكلم في أحكام القرآن وجب أن لا يذكر إلا ما يستنبطه من الآية ، فأما ما سوى ذلك فأنما يليق بكتب الفقه .

(النوع العاشر) من المحرمات.

قوله تعالى (وأمهات نساءكم) وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) يدخل في هذه الآية الأمهات الأصلية وجميع جداتها من قبل الأب والأم كما بينا مثله في النسب .

(المسألة الثانية) مذهب الأكثرين من الصحابة والتابعين أن من تزوج بامرأة حرمت عليه أمها سواء دخل بها أو لم يدخل ، وزعم جمع من الصحابة أن أم المرأة إنما تحرم بالدخول بالبت كما أن الريبة إنما تحرم بالدخول بأمها ، وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر ، وأظهر الروايات عن ابن عباس ، وحجتهم أنه تعالى ذكر حكيمين وهو قوله (وأمهات نساءكم وربائبكم اللاتي في حجوركم) ثم ذكر شرطا وهو قوله (من نساءكم اللاتي دخلتم بهن) فوجب أن يكون ذلك الشرط معتبرا في الجملتين معا ، وحجة القول الأول أن قوله تعالى (وأمهات نساءكم) جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه ، فوجب القول ببقائه على عمومته ، وإنما قلنا إن هذا الشرط غير عائد لوجوه : الأول : وهو أن الشرط لا بد من تعليقه بشيء سبق ذكره فاذا علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة إلى تعليقه بالجملة الثانية، فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير دليل ، وانه لا يجوز . الثاني : وهو أن عموم هذه الجملة معلوم ، وعود الشرط اليه محتمل ، لانه يجوز أن يكون الشرط مختصا بالجملة الأخيرة فقط ، ويجوز أن يكون عائدا إلى الجملتين معا ، والقول بعود هذا الشرط إلى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك ، وانه لا يجوز الثالث : وهو أن هذا الشرط لو عاد إلى الجملة الأولى ، فاما أن يكون مقصورا عليها ، وإما أن يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية أيضا ، والأول باطل ، لأن على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا ، وذلك باطل بالاجماع ، والثاني باطل أيضا ، لأن على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا

وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا

دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

وأمهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فيكون المراد بكلمة «من» وهنا التمييز ثم يقول : وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فيكون المراد بكلمة «من» وهنا ابتداء الغاية كما يقول : بنات الرسول من خديجة ، فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلا مفهوميه وانه غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه فيقال : إن كلمة «من» للاتصال كقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض) وقال عليه الصلاة والسلام «ما أنا من دد ولا الدد مني» ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء والربائب معا .

(الوجه الرابع) في الدلالة على ما قلناه : ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : اذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له أن يتزوج أمها ، دخل بالبنت أو لم يدخل ، واذا تزوج الأم فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت ، وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث . وكان عبدالله بن مسعود يفتي بنكاح أم المرأة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة ، فاتفق أن ذهب الى المدينة فصادفهم مجتمعين على خلاف فتواه ، فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وأمره بالنزول عن تلك المرأة . وروى قتادة عن سعيد بن المسيب أن زيد بن ثابت قال : الرجل اذا طلق امرأته قبل الدخول وأراد أن يتزوج أمها فان طلقها قبل الدخول تزوج أمها ، وإن مات لم يتزوج أمها ، واعلم أنه إنما فرق بين الموت والطلاق في التحريم ، لأن الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من أحكام الدخول ، ألا ترى أنه لا يجب عليها عدة ، وأما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب وجوب العدة ، لاجرم جعله الله سببا لهذا التحريم .

(النوع الحادى عشر) من المحرمات .

قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم

بهن فلا جناح عليكم)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الربائب: جمع ربيبة، وهى بنت امرأة الرجل من غيره ، ومعناها مربوبة ، لأن

الرجل هو يربها يقال : ربيت فلانا أربه : وربيته أربه بمعنى واحد ، والحجور جمع حجر ، وفيه لغتان قال ابن السكيت : حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر ، والمراد بقوله (في حجوركم) أى فى تربيتكم ، يقال : فلان فى حجر فلان اذا كان فى تربيته ، والسبب فى هذه الاستعارة أن كل من ربى طفلا أجلسه فى حجره ، فصار الحجر عبارة عن التربية ، كما يقال : فلان فى حضانة فلان ، وأصله من الحضن الذى هو الابط ، وقال أبو عبيدة : فى حجوركم أى فى بيوتكم .

﴿المسألة الثانية﴾ روى مالك بن أوس بن الحدثان عن علي رضى الله عنه أنه قال : الربيبة اذا لم تكن فى حجر الزوج وكانت فى بلد آخر ، ثم فارق الأم بعد الدخول فانه يجوز له أن يتزوج الربيبة ، ونقل أنه رضوان الله عليه احتج على ذلك بأنه تعالى قال (وربائبكم اللاتي فى حجوركم) شرط فى كونها ربيبة له ، كونها فى حجره ، فاذا لم تكن فى تربيته ولا فى حجره فقد فات الشرط ، فوجب أن لا تثبت الحرمة ، وهذا استدلال حسن . وأما سائر العلماء فانهم قالوا : إذا دخل بالمرأة حرمت عليه ابنتها سواء كانت فى تربيته أو لم تكن ، والدليل عليه قوله تعالى (فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول ، وهذا يقتضى أن المقتضى لحصول الجناح هو مجرد الدخول . وأما الجواب عن حجة القول الأول فهو أن الأعم الأغلب أن بنت زوجة الانسان تكون فى تربيته ، فهذا الكلام على الأعم ، لا أن هذا القيد شرط فى حصول هذا التحريم .

﴿المسألة الثالثة﴾ تمسك أبو بكر الرازى فى إثبات أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى (وربائبكم اللاتي فى حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) قال : لأن الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء كان الوطء نكاحا أو سفاحا ، فدل هذا على أن الزنا بالأم يوجب تحريم البنت ، وهذا الاستدلال فى نهاية الضعف ، وذلك لأن هذه الآية محتصة بالمنكوحة لدليلين : الأول : أن هذه الآية إنما تناولت امرأة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزنى بها ليست كذلك ، فيمتنع دخولها فى الآية بيان الأول من وجهين : الأول : أن قوله (من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) يقتضى أن كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها ، والثانى : أنه تعالى قسم نساءهم إلى من تكون مدخولا بها ، وإلى من لا تكون كذلك ، بدليل قوله (فان لم تكونوا دخلتم بهن) وإذا كان نساؤهم منقسمة إلى هذين القسمين علمنا أن كون المرأة من نسائه أمر مغاير للدخول بها ، وأما بيان أن المزنية ليست كذلك ، فذلك لأن فى النكاح صارت المرأة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها أو لم يدخل بها ، أما فى الزنا فانه لم يحصل قبل الدخول بها حالة أخرى تقتضى صيرورتها من نسائه ، فثبت بهذا أن المزنية غير داخلة

وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ

في هذه الآية . الثاني : لو أوصى لنساء فلان ، لاندخل هذه الزانية فيهن ، وكذلك لو حلف على نساء بني فلان ، لا يحصل الخنث والبر بهذه الزانية ، فثبت ضعف هذا الاستدلال والله أعلم .
(النوع الثاني عشر) من المحرمات .

قوله تعالى (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعي رحمه الله : لا يجوز للأب أن يتزوج بجارية ابنه ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : إنه يجوز ، احتج الشافعي فقال : جارية الابن حليلة ، وحليلة الابن محرمة على الأب ، أما المقدمة الأولى فيانها بالبحث عن الحليلة فنقول : الحليلة فعيلة فتكون بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول ، ففيه وجهان : أحدهما : أن يكون مأخوذاً من الحل الذي هو الإباحة ، فالحليلة تكون بمعنى المحلة أي المحللة ، ولا شك أن الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له . الثاني : أن يكون ذلك مأخوذاً من الحلول ، فالحليلة عبارة عن شيء يكون محل الحلول ، ولا شك أن الجارية موضع حلول السيد ، فكانت حليلة له ، أما إذا قلنا : الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان أيضاً : الأول : أنها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كأنهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك أن الجارية كذلك . الثاني : أن كل واحد منهما كأنه حال في قلب صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة ، فثبت بمجموع ما ذكرناه أن جارية الابن حليلة ، وأما المقدمة الثانية وهي أن حليلة الابن محرمة على الأب لقوله تعالى (وحلائل أبنائكم الذين) لا يقال : إن أهل اللغة يقولون : حليلة الرجل زوجته لأننا نقول : إنا قد بينا بهذه الوجوه الأربعة من الاشتقاقات الظاهرة أن لفظ الحليلة يتناول الجارية ، فالنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت إليه . فكيف وهو شهادة على النفي ؟ فإنا لا نتكر أن لفظ الحليلة يتناول الزوجة ، ولكننا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية ، فقول من يقول : إنه ليس كذلك شهادة على النفي ولا يلتفت إليه

(المسألة الثانية) قوله (الذين من أصلابكم) احترازاً عن المتبني ، وكان المتبني في صدر الإسلام بمنزلة الابن ، ولا يحرم على الإنسان حليلة من ادعاه ابناً إذا لم يكن من صلبه ، نكح الرسول صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الأسدية وهي بنت أميمة بنت عبدالمطلب ، وكانت زينب ابنة عممة النبي صلى الله عليه وسلم ، بعد أن كانت زوجة زيد بن حارثة ، فقال المشركون : إنه تزوج امرأة ابنه فأنزل الله تعالى (وما جعل أديعاءكم أبناءكم) وقال (لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم) .

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا «٢٣»

(المسألة الثالثة) ظاهر قوله (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ) لا يتناول حلائل الأبناء من الرضاة، فلما قال في آخر الآية (وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) لزم من ظاهر الآيتين حل التزوج بأزواج الأبناء من الرضاة، إلا أنه عليه السلام قال «يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب» فاقضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاة لأن قوله (وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) يتناول الرضاة وغير الرضاة، فكان قوله «يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب» أخص منه، فخصوا عموم القرآن بنجر الواحد والله أعلم.

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أن حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما أن حرمة التزوج بحليلة الأب تحصل بنفس العقد، وذلك لأن عموم الآية يتناول حليلة الابن، سواء كانت مدخولا بها أو لم تكن. أما ما روى أن ابن عباس سئل عن قوله (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ) أنه تعالى لم يبين أن هذا الحكم مخصوص بما إذا دخل الابن بها. أو غير مخصوص بذلك، فقال ابن عباس: أبهموا ما أبهمه الله، فليس مراده من هذا الإبهام كونها جملة مشتبهة، بل المراد من هذا الإبهام التأييد. ألا ترى أنه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب: إنهم من المهمات، أي من اللواتي ثبت حرمتهم على سبيل التأييد، فكذا ههنا والله أعلم.

(المسألة الخامسة) اتفقوا على أن هذه الآية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد، وهذا يدل على أن ولد الولد يطلق عليه أنه من صلب الجد، وفيه دلالة على أن ولد الولد منسوب إلى الجد بالولادة.

(النوع الثالث عشر) من المحرمات.

قوله تعالى «وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيماً» في الآية مسائل

(المسألة الأولى) قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) في محل الرفع، لأن التقدير: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم والجمع بين الأختين.

(المسألة الثانية) الجمع بين الأختين يقع على ثلاثة أوجه: إما أن ينكحهما معاً، أو يملكهما معاً، أو ينكح إحداهما ويملك الأخرى، أما الجمع بين الأختين في النكاح. فذلك يقع على وجهين: أحدهما: أن يعقد عاهما جميعاً، فالحكم ههنا: إما الجمع، أو التعيين، أو التخيير، أو الإبطال، أما الجمع فباطل بحكم هذه الآية هكذا قالوا، إلا أنه مشكل على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه، لأن

الحرمة لا تقتضى الإبطال على قول أبي حنيفة ، ألا ترى أن الجمع بين الطلقات حرام على قوله ، ثم انه يقع ، وكذا النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد ، وكذا القول فى جميع المبايعات الفاسدة ، فثبت أن الاستدلال بالنهى على الفساد لا يستقيم على قوله فان قالوا : وهذا يلزمكم أيضا لأن الطلاق فى زمان الحيض وفى طهر جامعها فيه منهى عنه ، ثم انه يقع .

قلنا : بين صورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه فى الخلافات ، فمن أراد فليطلب ذلك الكتاب فثبت أن الجمع باطل . وأما أن التعيين أيضا باطل ، فلأن الترجيح من غير مرجح باطل ، وأما أن التخيير أيضا باطل ، فلأن القول بالتخيير يقتضى حصول العقد وبقائه إلى أوان التعيين . وقد بينا بطلانه ، فلم يبق إلا القول بفساد العقدين جميعا

(الصورة الثانية) من صور الجمع: وهى أن يتزوج إحداهما ، ثم يتزوج الأخرى بعدها ، فههنا يحكم ببطلان نكاح الثانية ، لأن الدفع أسهل من الرفع ، وأما الجمع بين الأختين بملك اليمين ، أو بأن ينكح إحداهما ويشترى الأخرى ، فقد اختلفت الصحابة فيه ، فقال على وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر : لا يجوز الجمع بينهما : والباقون جوزوا ذلك . أما الأولون فقد احتجوا على قولهم بأن ظاهر الآية يقتضى تحريم الجمع بين الأختين مطلقا ، فوجب أن يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان أنه قال : أحلتها آية وحرمتها آية ، والتحليل أولى ، فالآية الموجبة للتحليل هى قوله (والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمنكم) وقوله (إلا على أزواجهن أو ما ملكت أيمنهم)

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن هذه الآيات دالة على تحريم الجمع أيضا ، لأن المسلمين أجمعوا على أنه لا يجوز الجمع بين الأختين فى حل الوطء ، فنقول : لو جاز الجمع بينهما فى الملك لجاز الجمع بينهما فى الوطء لقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهن أو ما ملكت أيمنهم) لكنه لا يجوز الجمع بينهما فى الملك ، فثبت أن هذه الآية بأن تكون دالة على تحريم الجمع بينهما فى الملك ، أولى من أن تكون دالة على الجواز

(الوجه الثانى) إن سلمنا دلالتها على جواز الجمع ، لكن نقول : الترجيح لجانب الحرمة ، ويدل عليه وجوه : الأول : قوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتماع الحرام والحلال إلا وغاب الحرام الحلال » الثانى : أنه لا شك أن الاحتياط فى جانب الترك فىجب ، لقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » الثالث : أن مبنى الإيضاح فى الأصل على الحرمة ، بدليل أنه إذا استوت الإمارات فى حصول العقد مع شرائطه وفى عدمه وجب القول بالحرمة ، ولأن النكاح مشتمل على

المنافع العظيمة ، فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر، لوجب أن يكون مشروعاً في حق الأهميات لأن إيصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى (وبالوالدين إحساناً) ولما كان ذلك محرماً علينا اشتماله على وجه الاذلال والمضارة ، وإذا كان كذلك كان الأصل فيه هو الحرمة ، والحل إنما ثبت بالعارض، وإذا ثبت هذا ظهر أن الرجحان لجانب الحرمة ، فهذا هو تقرير مذهب علي رضي الله عنه في هذا الباب . أما إذا أخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء ، وهو أنه يجوز الجمع بين أختين في ملك اليمين، فاذا وطئ إحداهما حرمت الثانية، ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الأولى ببيع أو هبة أو عتق أو كتابة أو تزويج .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه : نكاح الأخت في عدة الأخت البائن جائز ، وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه : لا يجوز . حجة الشافعي : أنه لم يوجد الجمع فوجب أن لا يحصل المنع ، إنما قلنا : إنه لم يوجد الجمع لأن نكاح المطابقة زائل ، بدليل أنه لا يجوز له وطؤها ، ولو وطئها يلزمه الحد ، وإنما قلنا : أنه لما لم يوجد الجمع وجب أن لا يحصل المنع ، لقوله تعالى بعد تقرير المحرمات (وأحل لكم ما وراء ذلكم) ولا شبهة في انتفاء جميع تلك الموانع، إلا كونه جمعاً بين أختين ، فاذا ثبت بالدليل أن الجمع منتف وجب القول بالجواز .

فان قيل : النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها .

قلنا : النكاح له حقيقة واحدة ، والحقيقة الواحدة يتمتع كونها موجودة معدومة معا ، بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً صح ذلك ، أما إذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتصنيف كان هذا القول فاسداً . وأما وجوب العدة ولزوم النفقة ، فاعلم أنه ان حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها ، وهذا لا ينتج أنه حصلت القدرة على حبسها للنكاح ؛ لأن استثناء عين التالي لا ينتج ، فبالجملة : فإثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق آخر معقول في الجملة ، فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه ، فذلك مما لا يقبله العقل ، وتخرج أحكام الشرع على وفق العقول، أولى من حملها على ما يعرف بطلانها في بداهة العقول ، والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمة الله عليه : إذا أسلم الكافر وتحتة أختان اختار أيتهما شاء وفارق الأخرى . وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما ، وان كان قد تزوج بإحداهما أولاً وبالآخرى ثانياً، اختار الأولى وفارق الثانية ، واحتج أبو بكر الرازي لأبي حنيفة بقوله (وأن تجمعوا بين الأختين) قال : ههنا خطاب عام

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ

فيتناول المؤمن والكافر ، وإذا ثبت أنه تناول الكافر وجب أن يكون النكاح فاسداً ، لأن النهى يدل على الفساد . فيقال له : انك بنيت هذا الاستدلال على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى أن النهى يدل على الفساد ، وأبو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الأصلين ، فان قال : فهما صحيحان على قواكم : فكان هذا الاستدلال لازماً عليكم فنقول : قولنا : الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لانعنى به في أحكام الدنيا ، فانه مادام كافراً لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام ، وإذا أسلم سقط عنه كل ماضى بالاجماع ، بل المراد منه أحكام الآخرة ، وهو أن الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الاسلام ، إذا عرفت هذا فنقول : أجمعنا على أنه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود ، أو تزوج بها على سبيل القهر ، فبعد الاسلام يقر ذلك النكاح في حقه ، فثبت أن الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر أثره في الأحكام الدنيوية في حق الكافر ، وحجة الشافعي : أن فيروز الديلمي أسلم على ثمان نسوة . فقال عليه الصلاة والسلام «اختر أربعا وفارق سائرهن» خيره بينهن ، وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب والله أعلم .

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (إلا ما ملكت أيمانكم) فيه الاشكال المشهور : وهو أن تقدير الآية حرمت عليكم أمهاتكم وكذا وكذا إلا ما ملكت أيمانكم ، وهذا يقتضى استثناء الماضى من المستقبل ، وإنه لا يجوز ، وجوابه بالوجه المذكور في قوله (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما ملكت أيمانكم) والمعنى أن ماضى مغفور بدليل قوله (ان الله كان عفورا رحيمًا) ؟
(النوع الرابع) عشر من المحرمات .

قوله تعالى (والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم)
فيه مسائل :

(المسألة الأولى) الاحصان في اللغة المنع ، وكذلك الحصانة ، يقال : مدينة حصينة ودرع حصينة ، أى مانعة صاحبها من الجراحة . قال تعالى (وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم) معناه لتمنعكم وتحرزكم ، والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء ، والحصان بالكسر الفرس

الفحل ، لمنعه صاحبه من الهلاك ، والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنعها فرجها من الفساد ، قال تعالى (ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها)

واعلم أن لفظ الاحصان جاء في القرآن على وجوه : أحدها : الحرية كما في قوله تعالى (والذين يردون المحصنات) يعنى الحرائر ، ألا ترى أنه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين ، وكذلك قوله (فعلين نصف ما على المحصنات من العذاب) يعنى الحرائر ، وكذلك قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) أى الحرائر ، وثانيها : العفاف ، وهو قوله (محصنات غير مسالحات) وقوله (محصنين غير مسالحين) وقوله (والتي أحصنت فرجها) أى أعفته ، وثالثها الإسلام : من ذلك قوله (فاذا أحصن) قيل في تفسيره : إذا أسلس ، ورابعها : كون المرأة ذات زوج يقال : امرأة محصنة إذا كانت ذات زوج ، وقوله (والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم) يعنى ذوات الأزواج ، والدليل على أن المراد ذلك أنه تعالى عطف المحصنات على المحرمات ، فلا بد وأن يكون الاحصان سببا للحرمة ، ومعلوم أن الحرية والعفاف والإسلام لا تأثير له في ذلك ، فوجب أن يكون المراد منه المزوجة ، لأن كون المرأة ذات زوج له تأثير في كونها محرمة على الغير .

واعلم أن الوجوه الأربعة مشتركة في المعنى الأصلي اللغوي ، وهو المنع ، وذلك لأننا ذكرنا أن الاحصان عبارة عن المنع ، فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه ، والعفة أيضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لا ينبغي ، وكذلك الإسلام مانع من كثير مما تدعو إليه النفس والشهوة ، والزوج أيضا مانع للزوجة من كثير من الأمور ، والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «من تزوج فقد حصن ثلثي دينه» فثبت أن المرجع بكل هذه الوجوه إلى ذلك المعنى اللغوي والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال الواحدى : اختلف القراء في (المحصنات) فقرأوا بكسر الصاد وفتحها في جميع القرآن إلا التي في هذه الآية فانهم أجمعوا على الفتح فيها ، فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعنى : أسلسن واخترن العفاف ، وتزوجن وأحصن أنفسهن بسبب هذه الأمور . ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن ، يعنى أحصنهن أزواجهن والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال الشافعى رحمه الله عليه : الثيب الذمى إذا زنى يرجم ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا يرجم . حجة الشافعى أنه حصل الزنا مع الاحصان وذلك علة لإباحة الدم ، فوجب أن يثبت إباحة الدم ، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم . أما قولنا : حصل الزنا مع الاحصان ، فهذا يعتمد اثبات قيدين : أحدهما : حصول الزنا ولاشك فيه . الثانى :

حصول الاحصان وهو حاصل ، لأن قوله تعالى (والمحصنات من النساء) يدل على أن المراد من المحصنة : المزوجة ، وهذه المرأة مزوجة فهي محصنة ، فثبت أنه حصل الزنا مع الاحصان ، وإنما قلنا : ان الزنا مع الاحصان علة لا باحة الدم لقوله عليه الصلاة والسلام «لا يحل دم امرئ مسلم الا لا حدى معان ثلاثة» ومنها قوله «وزنا بعد إحصان» جعل الزنا بعد الاحصان علة لا باحة الدم في حق المسلم، والمسلم محل لهذا الحكم ، أما العلة فهي مجرد الزنا بعد الاحصان ، بدليل أن لام التعليل إنما دخل عليه . أقصى ما في الباب أنه حكم في حق المسلم ، أن الزنا بعد الاحصان علة لا باحة الدم ، إلا أن كونه مسلماً محل الحكم ، وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية إلى غير ذلك المحل ، والا لبطل القياس بالكلية . وأما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل ، وهي ماهية الزنا بعد الاحصان ، وهذه الماهية لما حصلت في حق الثيب الذمي ، وجب أن يحصل في حقه اباحة الدم ، فثبت أنه مباح الدم . ثم ههنا طريقان : ان شئنا اكتفينا بهذا القدر ، فانا ندعى كونه مباح الدم والحصم لا يقول به ، فصار محجوجاً ، أو نقول : لما ثبت أنه مباح الدم وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم لأنه لا قائل بالفرق .

فان قيل : ما ذكرتم ان دل على أن الذمي محصن ، فههنا ما يدل على أنه غير محصن ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «من أشرك بالله فليس بمحصن»

قلنا : ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الذمي محصن ، و ثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم أنه ليس بمحصن ، فنقول : إنه محصن بمعنى أنه ذات زوج ، وغير محصن بمعنى أنه لا يحد قاذفه ، وقوله «من أشرك بالله فليس بمحصن» يجب حمله على أنه لا يحد قاذفه ، لا على أنه لا يحد على الزنا ، لأنه وصفه بوصف الشرك وذلك جنائية ، والمذكور عقيب الجنائية لا بد وأن يكون أمراً يصلح أن يكون عقوبة ، وقولنا : انه لا يحد قاذفه يصلح أن يكون عقوبة ، أما قولنا : لا يحد على الزنا ، لا يصلح أن يكون عقوبة له ، فكان المراد من قوله «من أشرك بالله فليس بمحصن» ما ذكرناه والله أعلم .

(المسألة الرابعة) في قوله (والمحصنات من النساء) قولان : أحدهما : المراد منها ذوات الأزواج ، وعلى هذا التقدير ففي قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) وجهان : الأول : أن المرأة اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها ، إلا اذا صارت ملكاً لانسان فانها تحل للمالك ، الثاني : أن المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح ، والمعنى أن ذوات الأزواج حرام عليكم إلا اذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البيونة بينهما وبين أزواجهن ، والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن إلا بنكاح جديد ، أو بملك يمين إن كانت المرأة مملوكة ، وعبر عن

ذلك بملك اليمين لأن ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك .

﴿القول الثاني﴾ أن المراد ههنا بالمحصنات الحرائر ، والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) ذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) كان المراد بالمحصنات ههنا ما هو المراد هناك ، ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر ، فكذا ههنا . وعلى هذا التقدير ففي قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) وجهان : الأول : المراد منه إلا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الأربعة ، فصار التقدير : حرمت عليكم الحرائر إلا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الأربعة ، الثاني : الحرائر محررات عليكم إلا ما أثبت الله لكم ملكا عليهن ، وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتمدة في الشريعة ، فهذا الأول في تفسير قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) هو المختار ، ويدل عليه قوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها ، فوجب أن يكون ههنا مفسرا بذلك ، لأن تفسير كلام الله تعالى بكلام الله أقرب الطرق إلى الصدق والصواب والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفقوا على أنه إذا سبي أحد الزوجين قبل الآخر وأخرج إلى دار الإسلام وقعت الفرقة . أما إذا سبيا معا فقال الشافعي رضي الله عنه : ههنا تزول الزوجية ، ويحل للمالك أن يستبرئها بوضع الحمل إن كانت حاملا من زوجها ، أو بالحيض . وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه : لا تزول . حجة الشافعي رضي الله عنه أن قوله (والمحصنات من النساء) يقتضي تحريم ذات الأزواج ثم قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) يقتضي أن عند طريان الملك ترفع الحرمة ويحصل الحل ، قال أبو بكر الرازي : لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب أن تقع الفرقة بشراء الأمة واتبابها وإرثها ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فيقال له : كأنك ما سمعت أن العام بعد التخصيص حجة في الباقي ، وأيضا : فالحاصل عند السبي إحداث الملك فيها ، وعند البيع نقل الملك من شخص إلى شخص فكان الأول أقوى ، فظهر الفرق .

﴿المسألة السادسة﴾ مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف أن الأمة المنكوحة إذا بيعت لا يقع عليها الطلاق ، وعليه إجماع الفقهاء اليوم ، وقال أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وأنس : إنها إذا بيعت طلقت . حجة الجمهور : أن عائشة لما اشترت بريرة وأعتقتها خيرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ، ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة . ومنهم من روى في قصة بريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال «بيع الأمة طلاقها» وحجة أبي كعب .

وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله (إلا ما ملكت أيما نكم) وحاصل الجواب عنه يرجع إلى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم. ثم إنه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله (كتاب الله عليكم) وفيه وجهان: الأول: أنه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله (حرمت عليكم) يدل على معنى الکتبة فالتقدير: كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله، ومجيء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله) الثاني: قال الزجاج: ويجوز أن يكون منصوبا على جهة الأمر، ويكون «عليكم» مفسرا له فيكون المعنى: الزموا كتاب الله.

ثم قال «وأحل لكم ما وراء ذلكم» وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (وأحل لكم) على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله (حرمت عليكم) والباقون بفتح الألف والحاء عطفا على (كتاب الله) يعني كتب الله عليكم تحريم هذه الأشياء وأحل لكم ما وراءها.

(المسألة الثانية) اعلم أن ظاهر قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) يقتضي حل كل من سوى الأصناف المذكورة، إلا أنه دل الدليل على تحريم أصناف آخر سوى هؤلاء المذكورين ونحن نذكرها.

(الصنف الأول) لا يجمع بين المرأة وبين عمته وخالتها، قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا تنكح المرأة على عمته ولا على خالتها» وهذا خبر مشهور مستفيض، وربما قيل: إنه بلغ مبلغ التواتر، وزعم الخوارج أن هذا خبر واحد، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز، واحتجوا عليه بوجوه: الأول أن عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة، وخبر الواحد مذكور المتن ظاهر الدلالة، فكان خبر الواحد أضعف من عموم القرآن، فترجيحه عليه بمقتضى تقديم الأضعف على الأقوى وإنه لا يجوز. الثاني: من جملة الأحاديث المشهورة خبر معاذ، وإنه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القرآن من وجهين لأنه قال: بم تحكم؟ قال بكتاب الله، قال فإن لم تجد قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقدم التمسك بكتاب الله على التمسك بالسنة، وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب، وأيضا فإنه قال: فإن لم تجد قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة «إن» وهي للاشتراط، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط. الثالث: أن من الأحاديث المشهورة قوله عليه الصلاة والسلام «إذا روى لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإلا فردوه» فهذا الخبر يقتضي أن لا يقبل خبر الواحد

إلا عند موافقة الكتاب ، فإذا كان خبر العمّة والحالة مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده . الرابع : أن قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) مع قوله عليه السلام «لا تنكح المرأة على عمتها» لا يخلو الحال فيهما من ثلاثة أوجه : إما أن يقال : الآية نزلت بعد الخبر ، فحينئذ تكون الآية ناسخة للخبر لأنه ثبت أن العام إذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص ، وإما أن يقال : الخبر ورد بعد الكتاب ، فهذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه لا يجوز ، وإما أن يقال : وردا معا ، وهذا أيضا باطل لأن على هذا التقدير تكون الآية وحدها مشتبهة ، ويكون موضع الحجّة مجموع الآية مع الخبر ، ولا يجوز للرسول المعصوم أن يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجّة ، فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يسمع أحدا هذه الآية إلا مع هذا الخبر ، وأن يوجب إيجابا ظاهرا على جميع الأمة أن لا يبلغوا هذه الآية إلى أحد إلا مع هذا الخبر ، ولو كان كذلك لزم أن يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الآية ، ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم (الوجه الخامس) أن بتقدير أن تثبت صحة هذا الخبر قطعا ، إلا أن التمسك بالآية راجح على التمسك بالخبر . وبيانه من وجهين : الأول : أن قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) نص صريح في التحليل كما أن قوله (حرمت عليكم) نص صريح في التحريم . وأما قوله «لا تنكح المرأة على عمتها» فليس نصا صريحا لأن ظاهره إخبار ، وحمل الإخبار على النهى مجاز ، ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهى على التحريم أضعف من دلالة لفظ الإحلال على معنى الإباحة . الثاني : أن قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) صريح في تحليل كل ما سوى المذكورات ، وقوله «لا تنكح المرأة على عمتها» ليس صريحا في العموم ، بل احتماله للبهود السابق أظهر .

(الوجه السادس) أنه تعالى استقصى في هذه الآية شرح أصناف المحرمات فعدمها خمسة عشر صنفا ، ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال (وأحل لكم ما وراء ذلكم) فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الأصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا ، وذلك لا يليق بكلام أحكم الحاكمين ، فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب .

والجواب على وجوه : الأول : ما ذكره الحسن وأبو بكر الأصم ، وهو أن قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) لا يقتضى إثبات الحل على سبيل التأييد ، وهذا الوجه عندي هو الأصح في هذا الباب ، والدليل عليه أن قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) إخبار عن إحلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان أن إحلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأييد أم لا ، والدليل على أنه لا يفيد التأييد : أنه يصح تقسيم هذا المفهوم إلى المؤيد وإلى غير المؤيد ، فيقال تارة (وأحل لكم ما وراء

ذلكم) أبدأ ، وأخرى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) إلى الوقت الفلاني ، ولو كان قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) صريحاً في التأييد لما كان هذا التقسيم ممكناً ، ولأن قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) لا يفيد إلا إحلال من سوى المذكورات وصریح العقل يشهد بأن الإحلال أعم من الإحلال المؤبد ومن الإحلال المؤقت ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) لا يفيد إلا حل من عدا المذكورات في ذلك الوقت ، فأما ثبوت حلهم في سائر الأوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفي والاثبات ، وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتاً في ذلك الوقت ، وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصاً لذلك النص ولا نسخاً له ، فهذا وجه حسن معقول مقرر . وبهذا الطريق نقول أيضاً : إن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) ليس نصاً في تأييد هذا التحريم ، وإن ذلك التأييد إنما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، لا من هذا اللفظ ، فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضوع .

(الوجه الثاني) أنا لانسلم أن حرمة الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالها غير مذكورة في الآية وبيانها من وجهين : الأول : أنه تعالى حرم الجمع بين الأختين ، وكونهما أختين يناسب هذه الحرمة لأن الأختية قرابة قريبة ، والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة ، وكون إحداها ضرة الأخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة ، وبين الحالتين منافرة عظيمة ، فثبت أن كونها أختاً لها يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح ، وقد ثبت في أصول الفقه أن ذكر الحكم مع الوصف المناسب له ، يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف فثبت أن قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع في النكاح ، وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها أو خالتها ، فكان الحكم المذكور في الأختين مذكوراً في العمه والخالة من طريق الدلالة ، بل ههنا أولى ، وذلك لأن العمه والخالة يشبهان الأم لبنت الأخ ولبنت الأخت ، وهما يشبهان الولد للعمه والخالة ، واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة أقوى من اقتضاء قرابة الأختية لمنع المضارة ، فكان قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) مانعاً من العمه والخالة بطريق الأولى . الثاني : أنه نص على حرمة الزوج بأمهات النساء فقال (وأمهات نسائكم) ولفظ الأم قد ينطلق على العمه والخالة ، أما على العمه فلأنه تعالى قال مخبراً عن أولاد يعقوب عليه السلام (نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم واسماعيل) فأطلق لفظ الأب على اسمعيل مع أنه كان عمًا ، وإذا كان العم أباً لزم أن تكون العمه أمًا ، وأما إطلاق لفظ الأم على الخالة فيدل عليه قوله تعالى (ورفع أبويه على العرش) والمراد أبوه وخالته ، فإن أمه كانت متوفاة في ذلك الوقت ، فثبت بمنها

أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ

ذكرنا أن لفظ الأم قد ينطلق على العمة والخالة ، فكان قوله (وأمهات نسائكم) متناولا للعمة والخالة من بعض الوجوه .

وإذا عرفت هذا فنقول : قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) المراد ما وراء هؤلاء المذكورات سواء كن مذكورات بالقول الصريح أو بدلالة جلية ، أو بدلالة خفية ، وإذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات .

(الوجه الثالث) في الجواب عن شبهة الخوارج أن نقول : قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) عام، وقوله «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» خاص ، والخاص مقدم على العام ، ثم ههنا طريقان : تارة نقول : هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر ، وتخصيص عموم القرآن بخبر التواتر جائز ، وعندى هذا الوجه كالمكبرة ، لأن هذا الخبر وإن كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الأصل إلى رواية الأحاد لم يخرج عن أن يكون من باب الأحاد. وتارة نقول : تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز، وتقريره مذکور في الأصول ، فهذا جملة الكلام في هذا الباب ، والمعتمد في الجواب عندنا الوجه الأول .

(الصنف الثالث) من التخصيصات الداخلة في هذا العموم : أن المطلقة ثلاثا لا تحل ، إلا أن هذا التخصيص ثبت بقوله تعالى (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) (الصنف الرابع) تحريم نكاح المعتدة ، ودليله قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)

(الصنف الخامس) من كان في نكاحه حرة لم يجزله أن يتزوج بالأمة ، وهذا بالاتفاق . وعند الشافعي : القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الأمة ، ودليل هذا التخصيص قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) وسيأتي بيان دلالة هذه الآية على هذا المطلوب .

(الصنف السادس) يحرم عليه الزوج بالخامسة ، ودليله قوله تعالى (مثنى وثلاث ورباع)

(الصنف السابع) الملاعنة : ودليله قوله عليه الصلاة والسلام «الملاعنان لا يجتمعان أبدا»

قوله تعالى (أن تبغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين)

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (أن تبتغوا) في محله قولان : الأول : أنه رفع على البديل من «ما» والتقدير : وأحل لكم ما وراء ذلكم وأحل لكم أن تبتغوا، على قراءة من قرأ (وأحل) بضم الألف . ومن قرأ بالفتح كان محل «أن تبتغوا» نصبا . الثاني : أن يكون محله على القراءتين النصب بنزع الخافض كأنه قيل : لأن تبتغوا ، والمعنى : وأحل لكم ما وراء ذلكم لارادة أن تبتغوا بأموالكم وقوله (محصنين غير مسافحين) أي في حال كونكم محصنين غير مسافحين ، وقوله (محصنين) أي متعففين عن الزنا ، وقوله (غير مسافحين) أي غير زانين، وهو تكرير للتأكيد . قال الليث : السفاح والمسافحة الفجور ، وأصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال : دموع سوافح ومسفوحة ، قال تعالى (أو دما مسفوحا) وفلان سفاح للدماء أي سفاك ، وسمى الزنا سفاحا لأنه لا غرض للزاني إلا سفح النطفة .

فان قيل : أين مفعول تبتغوا ؟

قلنا : التقدير : وأحل لكم ما وراء ذلكم لارادة أن تبتغوهن ، أي تبتغوا ما وراء ذلكم ، فحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضي الله عنه : لامهر أقل من عشرة دراهم ، وقال الشافعي رضي الله عنه : يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه . احتج أبو حنيفة بهذه الآية ، وذلك لأنه تعالى قيد التحليل بقيد ، وهو الابتغاء بأموالهم ، والدرهم والدرهمان لا يسمى أموالا ، فوجب أن لا يصح جعلها مهرا .

فان قيل : ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده أموال ، مع أنكم تجوزون كونها مهرا . قلنا : ظاهر هذه الآية يقتضي أن لا تكون العشرة كافية ، إلا أن أتركنا العمل بظاهر الآية في هذه الصورة لدلالة الإجماع على جوازه ، فتمسك في الأقل من العشرة بظاهر الآية .

واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف ، لأن الآية دالة على أن الابتغاء بالأموال جائز ، وليس فيها دلالة على أن الابتغاء بغير الأموال لا يجوز ، إلا على سبيل المفهوم ، وأنتم لا تقولون به . ثم نقول : الذي يدل على أنه لا تقدير في المهر وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بهذه الآية ، وذلك لأن قوله (بأموالكم) مقابلة الجمع بالجمع ، فيقتضى توزيع الفرد على الفرد ، فهذا يقتضى أن يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا ، والقليل والكثير في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء ، فيلزم من هذه الآية جواز ابتغاء النكاح بأي شيء يسمى مالا من غير تقدير .

﴿الحجة الثانية﴾ التمسك بقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) دلت الآية على سقوط النصف عن المذكور ، وهذا يقتضى أنه لو وقع العقد فى أول الأمر بدرهم أن لا يجب عليه إلا نصف درهم، وأنتم لا تقولون به .

﴿الحجة الثالثة﴾ الأحاديث: منها ما روى أن امرأة جئء بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بها رجل على نعلين ، فقال عليه الصلاة والسلام «رضيت من نفسك بنعلين» فقالت نعم فأجازه النبي صلى الله عليه وسلم ، والظاهر أن قيمة النعلين تكون أقل من عشرة دراهم ، فان مثل هذا الرجل والمرأة اللذين لا يكون تزوجهما إلا على النعلين يكونان فى غاية الفقر ، ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا . ومنها ما روى عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من أعطى امرأة فى نكاح كف دقيق أو سويق أو طعام فقد استحل» ومنها ما روى فى قصة الواهبة أنه عليه الصلاة والسلام قال لمن أراد التزوج بها «النمس ولو خاتما من حديد» وذلك لا يساوى عشرة دراهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهراً ولها مهر مثلها ، ثم قال : اذا تزوج امرأة على خدمته سنة ، فان كان حراً فلها مهر مثلها ، وإن كان عبداً فلها خدمة سنة . وقال الشافعى رحمة الله عليه : يجوز جعل ذلك مهراً ، احتج أبو حنيفة على قوله بوجوده : الأول : هذه الآية وذلك أنه تعالى شرط فى حصول الحل أن يكون الابتغاء بالمال ، والمال اسم للأعيان لا للمنافع ، الثانى : قال تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) وذلك صفة الأعيان .

أجاب الشافعى عن الأول بأن الآية تدل على أن الابتغاء بالمال جائز ، وليس فيه بيان أن الابتغاء بغير المال جائز أم لا ، وعن الثانى : أن لفظ الايتاء كما يتناول الأعيان يتناول المنافع الملتزمة ، وعن الثالث : أنه خرج الخطاب على الأعم الأغلب ، ثم احتج الشافعى رضى الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقاً لوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى فى قصة شعيب (إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج) جعل الصداق تلك المنافع والأصل فى شرع من تقدمنا البقاء الى أن يظراً الناسخ .

﴿الحجة الثانية﴾ أن اتى وهبت نفسها ، لما لم يجد الرجل الذى أراد أن يتزوج بها شيئاً ، قال عليه الصلاة والسلام «هل معك شيء من القرآن قال نعم سورة كذا ، قال زوجتكها بما معك من

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

القرآن» والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو بكر الرازي : دلت الآية على أن عتق الأمة لا يكون صداقاً لها ، لأن الآية تقتضي كون البضع مالا ، وما روى أنه عليه السلام أعتق صفية وجعل عتقها صداقها ، فذاك من خواص الرسول عليه السلام .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (محصنين) فيه وجهان : أحدهما : أن يكون المراد أنهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح ، والثاني : أن يكون الاحصان شرطاً في الاحلال المذكور في قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) والأول أولى ، لأن على هذا التقدير تبقى الآية عامة معلومة المعنى ، وعلى هذا التقدير الثاني تكون الآية مجملة ، لأن الاحصان المذكور فيه غير مبين ، والمعلق على المجمل يكون مجملاً ، وحمل الآية على وجه يكون معلوماً أولى من حملها على وجه يكون مجملاً .

قوله تعالى ﴿فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الاستمتاع في اللغة الانتفاع ، وكل ما انتفع به فهو متاع ، يقال : استمتع الرجل بولده ، ويقال فيمن مات في زمان شبابه : لم يتمتع بشبابه . قال تعالى (ربنا استمتع بعضنا ببعض) وقال (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) يعني تعجلتم الانتفاع بها ، وقال (فاستمتعتم بخلاقكم) يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا . وفي قوله (فما استمتعتم به منهن) وجهان الأول : فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع أو عقد عليهن ، فاتوهن أجورهن عليه ، ثم أسقط الراجع إلى «ما» لعدم الالتباس كقوله (ان ذلك لمن عزم الأمور) فأسقط منه . والثاني : أن يكون «ما» في قوله (ما وراء ذلكم) بمعنى النساء و«من» في قوله (منهن) للتبويض ، والضمير في قوله «به» راجع إلى لفظ «ما» لأنه واختر في اللفظ ، وفي قوله (فاتوهن أجورهن) إلى معنى «ما» لأنه جمع في المعنى ، وقوله (أجورهن) أي مهورهن ، قال تعالى (ومن لم يستطع منكم طويلاً) إلى قوله (فانكحوهن باذن أهلن وآتوهن أجورهن) وهي المهور ، وكذا قوله (فاتوهن أجورهن) وهنا ، وقال تعالى في آية أخرى (لا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن) وإنما سمي المهر أجراً لأنه بدل المنافع ، وليس يبذل من الأعيان ، كما سمي بدل منافع الدار والدابة أجراً والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال الشافعي: الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر. وقال أبو حنيفة تقرر. واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية لأن قوله (فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن) مشعر بأن وجوب إيتائهن مهورهن كان لأجل الاستمتاع بهن، ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر كان الظاهر أن الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن، فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع، وتقرر قبل الاستمتاع بمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع، والآية دالة على أن تقرر المهر يتعلق بالاستمتاع، فثبت أن الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر.

(المسألة الثالثة) في هذه الآية قولان: أحدهما: وهو قول أكثر علماء الأمة أن قوله (أن تبتغوا بأموالكم) المراد منه ابتغاء النساء بالأموال على طريق النكاح، وقوله (فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن) فإن استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام، وإن استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر.

(والقول الثاني) أن المراد بهذه الآية حكم المتعة، وهي عبارة عن أن يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معين فيجامعها، واتفقوا على أنها كانت مباحة في ابتداء الإسلام، روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء مكة، فشكا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال: استمتعوا من هذه النساء، واختلفوا في أنها هل نسخت أم لا؟ فذهب السواد الأعظم من الأمة إلى أنها صارت منسوخة، وقال السواد منهم: إنها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروى عن ابن عباس وعمران بن الحصين، أما ابن عباس فعنه ثلاث روايات: أحداها: القول بالاباحة المطلقة، قال عمارة: سألت ابن عباس عن المتعة: أسفاح هي أم نكاح؟ قال: لا سفاح ولا نكاح، قلت: فما هي؟ قال: هي متعة كما قال تعالى، قلت: هل لها عدة؟ قال نعم عدتها حيضة، قلت: هل يتوارثان؟ قال لا.

(والرواية الثانية عنه) أن الناس لما ذكروا الأشعار في فتيا ابن عباس في المتعة قال ابن عباس: قاتلهم الله إني ما أفيتت باباحتها على الإطلاق، لكني قلت: إنها تحل للبضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له.

(والرواية الثالثة) أنه أقر بأنها صارت منسوخة. روى عطاء الخرساني عن ابن عباس في قوله (فما استمتعتم به منهن) قال صارت هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) وروى أيضا أنه قال عند موته: اللهم إني أتوب إليك من قولي في المتعة والصرف وأما عمران بن الحصين فإنه قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى ولم ينزل بعدها آية تنسخها

وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا بها، ومات ولم ينهنا عنه، ثم قال رجل برأيه ماشاء.
وأما أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فالشيعة يروون عنه إباحة المتعة، وروى محمد بن
جرير الطبري في تفسيره عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: لولا أن عمر نهى الناس
عن المتعة مازنى إلا شقى، وروى محمد بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية أن عليا رضي الله عنه مر
بابن عباس وهو يفتى بجواز المتعة، فقال أمير المؤمنين: انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم
الحر الأهلية، فهذا ما يتعلق بالروايات. واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه: الأول: أن
الوطء لا يحل إلا في الزوجة أو المملوكة لقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم
أو ما ملكت أيمانهم) وهذه المرأة لا شك أنها ليست مملوكة، وليست أيضا زوجة، ويدل عليه
وجوه: أحدها: لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى (ولكم نصف ما ترك أزواجكم)
وبالاتفاق لا توارث بينهما، وثانيها: ولثبت النسب، لقوله عليه الصلاة والسلام «الولد للفراش»
وبالاتفاق لا يثبت، وثالثها: ولوجبت العدة عليها، لقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون
أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) واعلم أن هذه الحجج كلام حسن مقرر.

(الحجة الثانية) ماروى عن عمر رضي الله عنه أنه قال في خطبته: متعتان كانتا على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما، ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما أنكر
عليه أحد، فالحال ههنا لا يخلو إما أن يقال: انهم كانوا عالمين بجرمة المتعة فسكتوا، أو كانوا عالمين
بأنها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة، أو ما عرفوا بإباحتها ولا حرمتها، فسكتوا لكونهم
متوقفين في ذلك، والأول هو المطلوب، والثاني يوجب تكفير عمر، وتكفير الصحابة لأن من
علم أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بإباحة المتعة، ثم قال: إنها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو
كافر بالله، ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كافرا، كان كافرا أيضا. وهذا يقتضى تكفير الأمة
وهو على ضد قوله (كنتم خير أمة)

(والقسم الثالث) وهو أنهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة أو محظورة فلماذا سكتوا، فهذا
أيضا باطل، لأن المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح، واحتياج الناس إلى معرفة الحال في كل
واحد منهما عام في حق الكل، ومثل هذا يمنع أن يبقى مخفيا، بل يجب أن يشتهر العلم به، فكما
أن الكل كانوا عارفين بأن النكاح مباح، وأن إباحته غير منسوخة، وجب أن يكون الحال في
المتعة كذلك، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن الصحابة إنما سكتوا عن الإنكار على عمر رضي
الله عنه لأنهم كانوا عالمين بأن المتعة صارت منسوخة في الإسلام.

فان قيل : ما ذكرتم يبطل بما أنه روى أن عمر قال : لا أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجته ، ولا شك أن الرجم غير جائز ، مع أن الصحابة ما أنكروا عليه حين ذكر ذلك ، فدل هذا على أنهم كانوا يسكتون عن الإنكار على الباطل .

قلنا : لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ، ومثل هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة ، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قال «من منع منا الزكاة فانا آخذوها منه وشرط ماله» ثم ان أخذ شرط المال من مانع الزكاة غير جائز ، لكنه قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك للبالغة في الزجر ، فكذا ههنا والله أعلم .

﴿الحجة الثالثة على أن المتعة محرمة﴾ ماروى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد ابن علي عن أبيهما عن علي : أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن أكل لحوم الحمير الانسية . وروى الربيع بن سبرة الجهني عن أبيه قال : غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره إلى الكعبة يقول «يا أيها الناس إني أمرتكم بالاستمتاع من هذه النساء ألا وإن الله قد حرمها عليكم إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تأخذوا مما آتيتوهن شيئاً» وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «متعة النساء حرام» وهذه الأخبار الثلاثة ذكرها الواحد في البسيط ، وظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعاً ، لانا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ ، ومجرد النكاح ليس كذلك ، أما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه .

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بهذه الآية أعني قوله تعالى (أن تبغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) وفي الاستدلال بهذه الآية طريقان :

﴿الطريق الأول﴾ أن نقول : نكاح المتعة داخل في هذه الآية ، وذلك لأن قوله (أن تبغوا بأموالكم) يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأييد ، ومن ابتغى بماله على سبيل التأقيت ، وإذا كان كل واحد من القسمين داخلاً فيه كان قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبغوا بأموالكم) يقتضى حل القسمين ، وذلك يقتضى حل المتعة .

﴿الطريق الثاني﴾ أن نقول : هذه الآية مقصورة على بيان نكاح المتعة ، وبيانه من وجوه : الأول : ماروى أن أبي بن كعب كان يقرأ (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن) وهذا أيضاً هو قراءة ابن عباس ، والأمة ما أنكروا عليهما في هذه القراءة ، فكان ذلك إجماعاً من الأمة على صحة هذه القراءة ، وتقريره ما ذكرتموه في أن عمر رضي الله عنه لما منع من المتعة والصحابة

مأنكروا عليه كان ذلك إجماعاً على صحة ما ذكرنا، وكذا ههنا، وإذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب. الثاني: أن المذكور في الآية إنما هو مجرد الابتغاء بالمال، ثم نه إيتاء أمر بايتائهن أجورهن بعد الاستمتاع بهن، وذلك يدل على أن مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء، ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون إلا في نكاح المتعة، فأما في النكاح المطلق فهناك الحل إنما يحصل بالعقد، ومع الولى والشهود، ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل، فدل هذا على أن هذه الآية مخصوصة بالمتعة. الثالث: أن في هذه الآية أوجب إيتاء الأجور بمجرد الاستمتاع، والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع، فأما في النكاح فإيتاء الأجور لا يجب على الاستمتاع البتة، بل على النكاح، ألا ترى أن بمجرد النكاح يلزم نصف المهر، فظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعاً، لأننا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ. ومجرد النكاح ليس كذلك. الرابع: أننا لو حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة، لأنه تعالى قال في أول هذه السورة (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) ثم قال (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) أما لو حملنا هذه الآية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكماً جديداً، فكان حمل الآية عليه أولى والله أعلم.

(الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة) أن الأمة مجمعة على أن نكاح المتعة كان جائزاً في الإسلام، ولا خلاف بين أحد من الأمة فيه، إنما الخلاف في طريقان النسخ، فنقول: لو كان النسخ موجوداً لكان ذلك النسخ إما أن يكون معلوماً بالتواتر، أو بالآحاد، فإن كان معلوماً بالتواتر، كان على بن أبي طالب وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك يوجب تكفيرهم، وهو باطل قطعاً، وإن كان ثابتاً بالآحاد فهذا أيضاً باطل، لأنه لما كان ثبوت إباحتها معلوماً بالاجماع والتواتر، كان ثبوته معلوماً قطعاً، فلو نسخناه بنسخ الواحد لزم جعل المظنون رافعاً للقطوع وإنه باطل. قالوا: وما يدل أيضاً على بطلان القول بهذا النسخ أن أكثر الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر، وأكثر الروايات أنه عليه الصلاة والسلام أباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح، وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر، وذلك يدل على فساد ما روى أنه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر، لأن النسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ، وقول من يقول: أنه حصل التحليل مراراً والنسخ مراراً ضعيف، لم يقل به أحد من المعتبرين، إلا الذين أرادوا إزالة التناقض عن هذه الروايات.

(الحجة الثالثة) ما روى أن عمر رضي الله عنه قال على المنبر: متعتان كانتا مشروعيتين في عهد

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهى عنهما : متعة الحج ، ومتعة النكاح ، وهذا منه تنصيص على أن متعة النكاح كانت موجودة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقوله : وأنا أنهى عنهما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما نسخه ، وإنما عمر هو الذي نسخه . وإذا ثبت هذا فنقول : هذا الكلام يدل على أن حل المتعة كان ثابتاً في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه عليه السلام ما نسخه ، وأنه ليس ناسخ الانسخ عمر ، وإذا ثبت هذا وجب أن لا يصير منسوخاً لأن ما كان ثابتاً في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وما نسخه الرسول ، يمتنع أن يصير منسوخاً بنسخ عمر ، وهذا هو الحجية التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال : ان الله أنزل في المتعة آية وما نسخها بآية أخرى ، وأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ، ثم قال رجل برأيه ما شاء ، يريد أن عمر نهى عنها ، فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة .

والجواب عن الوجه الأول أن نقول : هذه الآية مشتملة على أن المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلاثة أوجه : الأول : أنه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح أولاً في قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) ثم قال في آخر الآية (وأحل لكم ما وراء ذلكم) فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بهذا التحريم ، لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح ، فالمراد بالتحليل هنا أيضاً يجب أن يكون هو النكاح . الثاني : أنه قال (محصنين) والاحصان لا يكون إلا في نكاح صحيح . والثالث : قوله (غير مسافحين) سمي الزنا سفاحاً لأنه لا مقصود فيه إلا سفح الماء ، ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح ، والمتعة لا يراد منها إلا سفح الماء فكان سفاحاً ، هذا ما قاله أبو بكر الرازي . أما الذي ذكره في الوجه الأول : فكأنه تعالى ذكر أصناف من يحرم على الإنسان وطؤها ، ثم قال (وأحل لكم ما وراء ذلكم) أي وأحل لكم وطء ما وراء هذه الأصناف ، فأى فساد في هذا الكلام ؟ وأما قوله ثانياً : الاحصان لا يكون إلا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلاً ، وأما قوله ثالثاً : الزنا إنما سمي سفاحاً ، لأنه لا يراد منه إلا سفح الماء ، والمتعة ليست كذلك ، فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع مآذون فيه من قبل الله ، فان قلتم : المتعة محرمة ، فنقول : هذا أول البحث ، فلم قلتم : إن الأمر كذلك ، فظهر أن الكلام رخص ، والذي يجب أن يعتمد عليه في هذا الباب أن نقول : إنا لانكر أن المتعة كانت مباحة ، إنما الذي نقوله : إنها صارت منسوخة ، وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على أنها مشروعة لم يكن ذلك قادحاً في غرضنا ، وهذا هو الجواب أيضاً عن تمسكهم بقراءة أبي وابن عباس ، فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل إلا على أن المتعة كانت مشروعة ، ونحن لانتازع فيه ، إنما الذي نقوله : إن النسخ طراً عليه ، وما ذكرتم من الدلائل

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

عَلِيماً حَكِيماً «٢٤»

لا يدفع قولنا ، وقولهم : الناسخ إما أن يكون متواتراً أو آحاداً . قلنا : لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ، ثم إن عمر رضى الله عنه لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكره وعرفوا صدقه فيه فسلموا الأمر له .

قوله : إن عمر أضاف النهي عن المتعة إلى نفسه . قلنا : قد بينا أنه لو كان مراده أن المتعة كانت مباحة في شرع محمد صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنه لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وبنازعه ، ويفضى ذلك إلى تكفير أمير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه ، وكل ذلك باطل ، فلم يبق إلا أن يقال : كان مراده أن المتعة كانت مباحة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهى عنها لما ثبت عندي أنه صلى الله عليه وسلم نسخها ، وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فآتوهن أجورهن فريضة﴾ والمعنى أن إيتاءهن أجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة ، وذكر صاحب الكشاف في قوله (فريضة) ثلاثة أوجه : أحدها : أنه حال من الأجور بمعنى مفروضة . وثانيها : أنها وضعت موضع إيتاء ، لأن الإيتاء مفروض . وثالثها : أنه مصدر مؤكد ، أى فرض ذلك فريضة .

ثم قال تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما تراضيتُم به من بعد الفريضة ان الله كان عليماً حكيماً﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا : المراد أنه إذا كان المهر مقدراً بمقدار معين ، فلا حرج في أن تحط عنه شيئاً من المهر أو تبرئه عنه بالكلية ، فعلى هذا : المراد من التراضى الحط من المهر أو الإبراء عنه ، وهو كقوله تعالى (فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) وقوله (إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) وقال الزجاج معناه : لا إثم عليكم في أن تهب المرأة للزوج مهرها ، أو يهب الزوج للمرأة تمام المهر إذا طلقها قبل الدخول . وأما الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان المتعة قالوا : المراد من هذه الآية أنه إذا انقضى أجل المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل البتة ، فإن قال لها : زيدني في الأيام وأزيدك

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ

في الأجرة كانت المرأة بالخيار ، ان شاءت فعلت، وان شاءت لم تفعل ، فهذا هو المراد من قوله (ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة) أى من بعد المقدار المذكور أولا من الأجر والأجل .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إلحاق الزيادة في الصداق جائز ، وهى ثابتة ان دخل بها أو مات عنها ، أما إذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة ، وكان لها نصف المسمى في العقد . وقال الشافعى رحمة الله عليه : الزيادة بمنزلة الهبة ، فان أقبضها ملكته بالقبض ، وان لم يقبضها بطلت . احتج أبو بكر الرازى لأبى حنيفة بهذه الآية فقوله (لا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة) يتناول ما وقع التراضى به في طرفى الزيادة والنقصان ، فكان هذا بعمومه يدل على جواز إلحاق الزيادة بالصداق ، قال : بل هذه الآية بالزيادة أخص منها بالنقصان ؛ لأنه تعالى علقه بتراضيهما ، والبراءة والخط لا يحتاج إلى رضا الزوج ، والزيادة لا تصح إلا بقبوله ، فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على أن المراد هو الزيادة .

والجواب : لم لا يجوز أن تكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج ؟ وهو أنه إذا طلقها قبل الدخول ، فان شاءت المرأة أبرأته عن النصف ، وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر ، وبهذا التقدير يكون قد زادها عما وجب عليه تسليمه اليها ، وأيضا عندنا أنه لا جناح في تلك الزيادة إلا أنها تكون هبة ، والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة أن هذه الزيادة لو التحقت بالأصل لكان إما مع بقاء العقد الأول ، أو بعد زوال العقد ، والأول باطل ، لأن العقد لما انعقد على القدر الأول ، فلو انعقد مرة أخرى على القدر الثانى ، لكان ذلك تكويننا لذلك العقد بعد ثبوته ، وذلك يقتضى تحصيل الحاصل وهو محال . والثانى باطل لانعقاد الاجماع على أن عند إلحاق الزيادة لا يرتفع العقد الأول ، فثبت فساد ما قالوه والله أعلم . ثم إنه تعالى لما ذكر في هذه الآية أنواعا كثيرة من التكاليف والتحرير والاحلال ، بين أنه علم بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها خافية أصلا ، وحكيم لا يشرع الأحكام إلا على وفق الحكمة ، وذلك يوجب التسليم لأوامره والانقياد لأحكامه والله أعلم .

(النوع السابع) من التكاليف المذكورة في هذه السورة

قوله تعالى «ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمنكم من

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَيْمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ
 مِنْ بَعْضٍ فَانْكَحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ
 مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَنْتُمْ فَانْكِحُوا بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى
 الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ
 وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٢٥»

فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن
 بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن فإن أتبن بفاحشة فعليهن نصف
 ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم
 اعلم أنه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل : بين فيمن يحل أنه متى يحل ، وعلى أى وجه يحل
 فقال (ومن لم يستطع منكم طويلاً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ الكسائي (المحصنات) بكسر الصاد ، وكذلك (محصنات غير مسافحات)
 وكذلك (فعليهن نصف ما على المحصنات) كلها بكسر الصاد ، والباقون بالفتح ، فالفتح معناه ذوات
 الأزواج ، والكسر معناه العفائف والحرائر والله أعلم .

(المسألة الثانية) الطول : الفضل ، ومنه التطول وهو التفضل ، وقال تعالى (ذى الطول) ويقال :
 تطاول لهذا الشيء أى تناوله ، كما يقال : يدفلان مبسوطة وأصل هذه الكلمة من الطول الذى هو خلاف
 القصر ؛ لأنه إذا كان طويلاً ففيه كمال وزيادة ، كما أنه إذا كان قصيراً ففيه قصور ونقصان ، وسمى
 الغنى أيضاً طويلاً ، لأنه ينال به من المرادات ما لا ينال عند الفقر ، كما أن بالطول ينال ما لا
 ينال بالقصر .

إذا عرفت هذا فنقول : الطول القدرة ، وانتصابه على أنه مفعول «يستطع» و«أن ينكح» فى
 موضع النصب على أنه مفعول القدرة .

فان قيل : الاستطاعة هى القدرة ، والطول أيضاً هو القدرة ، فيصير تقدير الآية : ومن لم يقدر

منكم على القدرة على نكاح المحصنات ، فما فائدة هذا التكرير في ذكر القدرة ؟
قلنا : الأمر كما ذكرت ، والأولى أن يقال : المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة بالنكاح المحصنات ، وعلى هذا الوجه يزول الاشكال ، فهذا ما يتعلق باللغة .

أما مقاله المفسرون فوجوه : الأول : ومن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح أمة . الثاني : أن يفسر النكاح بالوطء ، والمعنى : ومن لم يستطع منكم طولا ووطء الحرائر فلينكح أمة ، وعلى هذا التقدير فكل من ليس تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالأمة . وهذا التفسير لا يثق بمذهب أبي حنيفة ، فان مذهبه أنه إذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة ، سواء قدر على التزوج بالحرة أو لم يقدر . والثالث : الاكتفاء بالحرة ، فله أن يتزوج بالأمة سواء كان تحته حرة أو لم يكن ، كل هذه الوجوه إنما حصلت ، لأن لفظ الاستطاعة محتمل لكل هذه الوجوه (المسألة الثالثة) المراد بالمحصنات في قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) هو الحرائر ، ويدل عليه أنه تعالى أثبت عند تعذر نكاح المحصنات نكاح الاماء ، فلا بد وأن يكون المراد من المحصنات من يكون كالضد للاماء ، والوجه في تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرأ بفتح الصاد : أنهن أحصن بحريتهن عن الأحوال التي تقدم عليها الاماء ، فان الظاهر أن الأمة تكون خراجة ولاجة ممتنه مبتذلة ، والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات ، وأما على قراءة من قرأ بكسر الصاد ، فالمعنى أنهن أحصن أنفسهن بحريتهن .

(المسألة الرابعة) مذهب الشافعي رضي الله عنه : أن الله تعالى شرط في نكاح الاماء شرائط ثلاثة ، اثنان منها في النكاح ، والثالث في المنكوحه ، أما اللذان في النكاح . فأحدهما : أن يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق ، وهو معنى قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات) فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة .

فان قيل : الرجل إذا كان يستطيع التزوج بالأمة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة ، فمن أين هذا التفاوت ؟

قلنا : كانت العادة في الاماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات ، وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت .

(وأما الشرط الثاني) فهو المذكور في آخر الآية وهو قوله (ذلك لمن خشى العنت منكم) أي بلغ الشدة في العزوبة .

(وأما الشرط الثالث) المعتبر في المنكوحه ، فان تكون الأمة مؤمنة لا كافرة ، فان الأمة

إذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين : الرق والكفر، ولا شك أن الولد تابع للأم في الحرية والرق، وحينئذ يعلق الولد رقيقا على ملك الكافر، فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا للكافر، فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعي في جواز نكاح الأمة .

وأما أبو حنيفة رضي الله عنه فيقول : إذا كان تحتته حرة لم يجز له نكاح الأمة ، أما إذا لم يكن تحتته حرة جاز له ذلك، سوا قدر على نكاح الحرة أو لم يقدر، واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وتقريره من وجهين : الأول : أنه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة، ثم ذكر عقبيه التزوج بالأمة، وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لأن الإنسان قد يحتاج إلى الجماع، فإذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها، وجب أن يؤذن له في نكاح الأمة، إذا ثبت هذا فنقول : الحكم إذا كان مذكورا عقيب وصف يناسبه، فذلك الاقتران في الذكر يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف، إذا ثبت هذا فنقول : لو كان نكاح الأمة جائزا بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة أثر في هذا الحكم البتة، لكننا بينا دلالة الآية على أن له أثرا في هذا الحكم، فثبت أنه لا يجوز التزوج بالأمة مع القدرة على طول الحرة . الثاني : أن تمسك بالآية على سبيل المفهوم، وهو أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، والدليل عليه أن القائل إذا قال : الميت اليهودي لا يبصر شيئا، فإن كل أحد يضحك من هذا الكلام ويقول : إذا كان غير اليهودي أيضا لا يبصر فافائدة التقييد بكونه يهوديا، فلما رأينا أن أهل العرف يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة، علمنا اتفاق أرباب اللسان على أن التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم في غير محل القيد . قال أبو بكر الرازي : تخصيص هذه الحالة بذكر الإباحة فيها لا يدل على حظر ما عداه، كقوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) ولا دلالة فيه على إباحة القتل عند زوال هذه الحالة، وقوله (لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) لا دلالة فيه على إباحة الأكل عند زوال هذه الحالة، فيقال له : ظاهر اللفظ يقتضي ذلك، إلا أنه ترك العمل به بدليل منفصل، كما أن عندك ظاهر الأمر للوجوب، وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل، والسؤال الجيد على التمسك بالآية ما ذكرناه، حيث قلنا : لم لا يجوز أن يكون المراد من النكاح الوطء، والتقدير : ومن لم يستطع منكم وطء الحرة، وذلك عندهم لا يكون تحتته حرة، فانه يجوز له نكاح الأمة، وعلى هذا التقدير تنقلب الآية حجة لأبي حنيفة .

وجوابه : أن أكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى، وعدم الغنى تأثيره في عدم القدرة على العقد، لا في عدم القدرة على الوطء . واحتج أبو بكر الرازي على صحة قوله بالعمومات، كقوله تعالى

(فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وقوله (وانكحوا الأيامي منكم) وقوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) وقوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) وهو متناول للاماء الكتابيات . والمراد من هذا الاحصان العفة .

والجواب : ان آيتنا خاصة ، والخاص مقدم على العام ، ولأنه دخلها التخصيص فيما إذا كان تحت حرة ، وإنما خصت صوتنا للولد ، عن الارقاق ، وهو قائم في محل النزاع .

(المسألة الخامسة) ظاهر قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات) يقتضى كون الايمان معتبرا في الحرية ، فعلى هذا : لو قدر على حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له أن يتزوج الأمة ، وأكثر العلماء أن ذكر الايمان في الحرائر ندب واستحباب ، لأنه لا فرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة في كثرة المؤنة وقتلها .

(المسألة السادسة) من الناس من قال : انه لا يجوز التزوج بالكتابيات البتة ، واحتجوا بهذه الآيات ، فقالوا : انه تعالى بين أن عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الأمة المسلمة ، ولو كان الزوج بالحرة الكتابية جائزا ، لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم تكن الأمة المسلمة متعينة ، وذلك ينفي دلالة الآية . ثم أكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) وقد بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير هذه الآية أن الكتابية مشركة .

(المسألة السابعة) الآية دالة على التحذير من نكاح الاماء ، وأنه لا يجوز الاقدام عليه إلا عند الضرورة ، والسبب فيه وجوه : الأول : أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية ، فاذا كانت الأم رقيقة علق الولد رقيقا ، وذلك يوجب النقص في حق ذلك الانسان وفي حق ولده . والثاني : أن الأمة قد تكون تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة ، وربما تعودت الفجور ، وكل ذلك ضرر على الأزواج . الثالث : أن حق المولى عليها أعظم من حق الزوج ، فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كخلوص الحرة ، وربما احتاج الزوج اليها جدا ولا يجد اليها سبيلا لأن السيد يمنعها ويحبسها . الرابع : أن المولى قد يبيعها من إنسان آخر ، فعلى قول من يقول : يبع الأمة طلاقها ، تصير مطلقة شاء الزوج أم أبى ، وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها ، وذلك من أعظم المضار . الخامس : أن مهرها ملك لمولاها ، فهي لا تقدر على هبة مهرها من زوجها ، ولا على إبرائه عنه ، بخلاف الحرة ، فلهذه الوجوه ما أذن الله في نكاح الأمة إلا على سبيل الرخصة والله أعلم .

قوله تعالى «فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات» فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (فما ملكت أيمانكم) أي فليتزوج بما ملكت أيمانكم . قال ابن عباس : يريد تجارية أختك ، فان الانسان لا يجوز له أن يتزوج بجارية نفسه .

(المسألة الثانية) الفتيات: المملوكة جمع فتاة ، والعبدة ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم «لا يقولن أحدكم عبدي ولكن ليقل فتاى وفتاى» ويقال للجارية الحديثة : فتاة ، وللغلام فتى ، والأمة تسمى فتاة ، عجوزاً كانت أو شاباً ، لأنها كالشابة في أنها لا توقر توقير الكبير .

(المسألة الثالثة) قوله (من فتياتكم المؤمنات) يدل على تقييد نكاح الأمة بما إذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالأمة الكتابية ، سواء كان الزوج حراً أو عبداً ، وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن ، وقول مالك والشافعي ، وقال أبو حنيفة : يجوز التزوج بالأمة الكتابية .

حجة الشافعي رضي الله عنه : أن قوله (من فتياتكم المؤمنات) تقييد لجواز نكاح الأمة بكونها مؤمنة ، وذلك ينفي جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما في مسألة طول الحرية ، وأيضاً قال تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن)

حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه : النص والقياس : أما النص فالعمومات التي ذكرنا تمسكها في طول الحرية ، وأكدها قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) وأما القياس فهو أننا أجمعنا على أن الكتابية الحرة مباحة ، والكتابية المملوكة أيضاً مباحة ، فكذلك إذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب أنه يجوز .

والجواب عن العمومات : أن دلائلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات ، وعن القياس : أن الشافعي قال : إذا تزوج بالحررة الكتابية فهناك نقص واحد ، أما إذا تزوج بالأمة الكتابية فهناك نوعان من النقص : الرق والكفر ، فظهر الفرق .

ثم قال تعالى (والله أعلم بأيمانكم) قال الزجاج : معناه اعملوا على الظاهر في الإيمان فانكم مكلفون بظواهر الأمور ، والله يتولى السرائر والحقائق .

ثم قال تعالى (بعضكم من بعض) وفيه وجهان : الأول : كلكم أولاد آدم فلا تداخلنكم أنفة من تزوج الاماء عند الضرورة . والثاني : ان المعنى : كلكم مشتركون في الإيمان ، والإيمان أعظم الفضائل ، فاذا حصل الاشتراك في أعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت إليه ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وقوله (ان أكرمكم عند الله أتقاكم) قال الزجاج : فهذا الثاني أولى لتقدم ذكر المؤمنات ، ولأن الشرف بشرف الإسلام أولى منه بسائر الصفات ، وهو يقوى قول الشافعي رضي الله عنه : ان الإيمان شرط لجواز

نكاح الأمة .
واعلم أن الحكمة في ذكر هذه الكلمة أن العرب كانوا يفتخرون بالأنساب ، فأعلم في ذكر هذه الكلمة أن الله لا ينظر ولا يلتفت إليه . روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال «ثلاث من أمر الجاهلية : الطعن في الأنساب ، والفخر بالأحساب ، والاستسقاء بالانواء ، ولا يدعها الناس في الإسلام» وكان أهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين ، فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن أخلاق أهل الجاهلية .

ثم إنه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال ﴿فانكحوهن باذن أهلهن﴾ وفيه مسألتان :
﴿المسألة الأولى﴾ اتفقوا على أن نكاح الأمة بدون إذن سيدها باطل ، ويدل عليه القرآن والقياس . أما القرآن فهو هذه الآية فان قوله تعالى (فانكحوهن باذن أهلهن) يقتضى كون الاذن شرطا في جواز النكاح ، وان لم يكن النكاح واجبا . وهو كقوله عليه الصلاة والسلام «من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» فالسلم ليس بواجب ، ولكنه إذا اختار أن يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط ، كذلك النكاح وان لم يكن واجبا ، لكنه إذا أراد أن يتزوج أمة ، وجب أن لا يتزوجها إلا باذن سيدها . وأما القياس : فهو أن الأمة ملك للسيد ، وبعد التزوج يبطل عليه أكثر منافعها ، فوجب أن لا يجوز ذلك إلا باذنه . واعلم أن لفظ القرآن مقتصر على الأمة ، وأما العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا تزوج العبد بغير إذن السيد فهو عاهر»

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي رضى الله عنه : المرأة البالغة العاقلة لا يصح نكاحها إلا باذن الولي . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : يصح ، احتج الشافعي بهذه الآية ، وتقريره أن الضمير في قوله (فانكحوهن باذن أهلهن) عائد إلى الاماء ، والأمة ذات موصوفة بصفة الرق ، وصفة الرق صفة زائلة ، والاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا يتناول الاشارة إلى تلك الصفة ، ألا ترى أنه لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيئا ثم تكلم معه يحنث في يمينه ، فثبت أن الاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة ، باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية ، وإذا ثبت هذا فنقول : قوله (فانكحوهن باذن أهلهن) اشارة إلى الاماء ، فهذه الاشارة وجب أن تكون باقية حال زوال الرق عنهن ، وحصول صفة الحرية لهن ، وإذا كان كذلك فالحررة البالغة العاقلة في هذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على إذن وليها ، وإذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم في سائر الصور ؛ ضرورة أنه لا قائل بالفرق . احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على فساد قول الشافعي

في دذمة المسألة فقال : مذهبه أنه لا عبارة للمرأة في عقد النكاح ، فعلى هذا لا يجوز للمرأة أن تزوج أمتها ، بل مذهبه أن توكل غيرها بتزويج أمتها . قال : وهذه الآية تبطل ذلك ، لأن ظاهر هذه الآية يدل على الاكتفاء بحصول اذن أهلها ، فمن قال لا يكفي ذلك كان تاركا لظاهر الآية ، والجواب من وجوه : الأول : أن المراد بالاذن الرضا . وعندنا أن رضا المولى لا بد منه ، فأما أنه كاف فليس في الآية دليل عليه ، وثانيها : أن أهلها عبارة عن يقدر على نكاحهن ، وذلك إما المولى إن كان رجلا ، أو ولي مولاها إن كان مولاها امرأة . وثالثها : هب أن الأهل عبارة عن المولى ، ولكنه عام يتناول الذكور والإناث ، والدلائل الدالة على أن المرأة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه الصلاة والسلام «العاهر هي التي تنكح نفسها» فثبت بهذا الحديث أنه لا عبارة لها في نكاح نفسها ، فوجب أن لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكتها ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق والله أعلم . ثم قال تعالى ﴿ وآتوهن أجورهن بالمعروف ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في تفسير الآية قولان : الأول : ان المراد من الأجور : المهور ، وعلى هذا التقدير فالآية تدل على وجوب مهرها إذا نكحها ، سمي لها المهر أو لم يسم ، لأنه تعالى لم يفرق بين من سمي ، وبين من لم يسم في إيجاب المهر ، ويدل على أنه قد أراد مهر المثل قوله تعالى (بالمعروف) وهذا إنما يطاق فيما كان مبنيًا على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد والمتعارف كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) الثاني : قال القاضي : ان المراد من أجورهن النفقة عليهن ، قال هذا القائل : وهذا أولى من الأول ، لأن المهر مقدر ، ولا معنى لاشتراط المعروف فيه ، فكأنه تعالى بين أن كونها أمة لا يقدر في وجوب نفقتها وكفايتها كما في حق الحرة إذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ، ثم قال القاضي : اللفظ وان كان يحتمل ما ذكرناه فأكثر المفسرين يحملونه على المهر ، وحملوا قوله (بالمعروف) على إيصال المهر إليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتأخير .

﴿ المسألة الثانية ﴾ نقل أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن بعض أصحاب مالك أن الأمة هي المستحقة لقبض مهرها ، وان المولى إذا آجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للأجر دونها وهؤلاء احتجوا في المهر بهذه الآية ، وهو قوله (وآتوهن أجورهن) وأما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها لمولاها بالنص والقياس ، أما النص فقوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) وهذا ينفي كون المملوك مالكا لشيء أصلا ، وأما القياس فهو أن المهر وجب عوضا عن منافع البضع ، وتلك المنافع مملوكة للسيد ، وهو الذي أباحها للزوج بقيد النكاح ، فوجب أن

يكون هو المستحق لبدلها .

والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه : الأول : انا إذا حملنا لفظ الأجور في الآية على النفقة زال السؤال بالكلية . الثاني : أنه تعالى إنما أضاف إيتاء المهور اليهن لأنه ثمن بضعهن وليس في قوله (وآتوهن) ما يوجب كون المهر ملكاً لهن ، ولكنه عليه الصلاة والسلام قال «العبد وما في يده لمولاه» فيصير ذلك المهر ملكاً للمولى بهذه الطريق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : محصنات أى عفائف ، وهو حال من قوله (فانكحوهن) باذن أهلهن ، فظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء ، واختلف الناس في أن نكاح الزواني هل يجوز أم لا ؟ وسندكره في قوله (الزاني لا ينكح إلا زانية) والأكثر على أنه يجوز فتكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب وقوله (غير مسافحات) أى غير زوان (ولامتخذات أخدان) جمع خدن ، كالاتراب جمع ترب ، والخدن الذى يخادتك وهو الذى يكون معك فى كل أمر ظاهر وباطن . قال أكثر المفسرين : المسافحة هى التى تؤاجر نفسها مع أى رجل أرادها ، التى تتخذ الخدن فى التى تتخذ خدنا معنا ، وكان أهل الجاهلية يفصلون بين القسمين ، وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية ، فلما كان هذا الفرق معتبراً عندهم لاجرم أن الله سبحانه أفرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ، ونص على حرمتهم معاً ، ونظيره أيضاً قوله تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى : هذه الآية أحد ما يستدل به من لا يجعل الايمان فى نكاح الفتيات شرطاً ، لأنه لو كان ذلك شرطاً لكان كونهن محصنات عفيفات أيضاً شرطاً ، وهذا ليس بشرط .

وجوابه : أن هذا معطوف لاعلى ذكر الفتيات المؤمنات ، بل على قوله (فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن) ولاشك أن كل ذلك واجب ، فعلينا أنه لا يلزم من عدم الوجوب فى هذا ، عدم الوجوب فيما قبله والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فاذا أحسن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (أحسن) بالفتح فى الألف ، والباقون بضم الألف ، فمن فتح فعناه : أسلمن ، هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي ، ومن

ضم الألف فعناه : أنهم أحسن بالازواج . هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد .
ومنهم من طعن في الوجه الأول فقال : انه تعالى وصف الاماء بالايمان في قوله (فتياتكم
المؤمنات) ومن البعيد أن يقال فتياتكم المؤمنات ، ثم يقال : فاذا آمن ، فان حالهن كذا وكذا ،
ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى ذكر حكيمين : الأول : حال نكاح الاماء ، فاعتبر الايمان فيه بقوله
(من فتياتكم المؤمنات) والثاني : حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة ، فذكر حال
إيمانهم أيضا في هذا الحكم ، وهو قوله (فاذا أحسن)

﴿المسألة الثانية﴾ في الآية إشكال قوى ، وهو أن المحصنات في قوله (فعلين نصف ماعلى
المحصنات) إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات ، أو المراد منه الحرائر الأبكار . والسبب
في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن . والأول مشكل ، لأن الواجب على الحرائر المتزوجات
في الزنا: الرجم ، فهذا يقتضى أن يجب في زنا الاماء نصف الرجم ، ومعلوم أن ذلك باطل . والثاني :
وهو أن يكون المراد : الحرائر الأبكار ، فنصف ماعليهن هو خمسون جلدة ، وهذا القدر واجب
في زنا الأمة سواء كانت محصنة أو لم تكن ، فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن ،
وظاهر الآية يقتضى كونه معلقا بمجموع الأمرين : الاحصان والزنا ، لأن قوله (فاذا أحسن
فان أتين بفاحشة) شرط بعد شرط ، فيقتضى كون الحكم مشروطاً بهما نصاً ، فهذا إشكال
قوى في الآية .

والجواب : أنا نختار القسم الثاني ، وقوله (فاذا أحسن) ليس المراد منه جعل هذا الاحصان
شرطاً لأن يجب في زناها خمسون جلدة ، بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج ، فهذه إذا زنت
وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه ، فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر أيضاً أولى ، وهذا
بما يجرى مجرى المفهوم بالنص ، لأن عند حصول ما يغلظ الحد ، لماوجب تخفيف الحد لمكان
الرق ، فبأن يجب هذا القدر عند مالا يوجد ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ الخوارج اتفقوا على انكار الرجم ، واحتجوا بهذه الآية ، وهو أنه تعالى
أوجب على الأمة نصف ماعلى الحرة المحصنة ، فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم ، لزم أن يكون
الواجب على الأمة نصف الرجم وذلك باطل ، فثبت أن الواجب على الحرة المتزوجة ليس إلا
الجلد ، والجواب عنه ما ذكرناه في المسألة المتقدمة ، وتام الكلام فيه مذکور في سورة النور في
تفسير قوله (الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الفقهاء صيروا هذه الآية أصلاً في نقصان حكم العبد عن حكم الحر

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ

في غير الحد، وإن كان في الأمور ما لا يجب ذلك فيه والله أعلم.

ثم قال تعالى ﴿ذلك لمن خشى العنت منكم﴾ ولم يختلفوا في أن ذلك راجع إلى نكاح الاماء فكأنه قال: فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشى العنت منكم، والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى (والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم) أي لشدد الأمر عليكم فالزمتكم تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر شديد وقال (ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم)، أي أحبوا أن تقعوا في الضرر الشديد. وللمفسرين فيه قولان: أحدهما: أن الشبق الشديد والغلبة العظيمة ربما تحمل على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الآخرة، فهذا هو العنت. والثاني: أن الشبق الشديد والغلبة العظيمة قد تؤدي بالانسان إلى الأمراض الشديدة، أما في حق النساء فقد تؤدي إلى اختناق الرحم، وأما في حق الرجال فقد تؤدي إلى أوجاع الوركين والظهر. وأكثر العلماء على الوجه الأول لأنه هو اللائق ببيان القرآن

ثم قال تعالى ﴿وأن تصبروا خير لكم﴾ وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن نكاح الاماء بعد رعاية شرائطه الثلاثة أعنى عدم القدرة على التزوج بالحررة، ووجود العنت، وكون الأمة مؤمنة: الأولى تركه لما بيننا من المفساد الحاصلة في هذا النكاح ﴿المسألة الثانية﴾ مذهب أبي حنيفة رضى الله عنه أن الاشتغال بالنكاح أفضل من الاشتغال بالنوافل، فان كان مذهبهم أن الاشتغال بالنكاح مطلقاً أفضل من الاشتغال بالنوافل، سواء كان النكاح نكاح الحررة أو نكاح الأمة، فهذه الآية نص صريح في بطلان قولهم، وإن قالوا: إننا نرجح نكاح الأمة على النافلة، فينثني سقط هذا الاستدلال، إلا أن هذا التفصيل مارأيته في شيء من كتبهم والله أعلم.

ثم انه تعالى ختم الآية بقوله ﴿والله غفور رحيم﴾ وهذا كالمؤكد لما ذكره من أن الأولى ترك هذا النكاح، يعنى انه وان حصل ما يقتضى المنع من هذا الكلام إلا أنه تعالى أباحه لكم لاحتياجكم اليه، فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله أعلم.

قوله تعالى ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم﴾ فيه مسائل:

وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «٢٦»

﴿المسألة الأولى﴾ اللام في قوله (ليبين لكم) فيه وجهان : الأول : قالوا : إنه قد تقام اللام مقام «أن» في أردت وأمرت ، فيقال : أردت أن تذهب ، وأردت لتذهب ، وأمرتك أن تقوم ، وأمرتك لتقوم ، قال تعالى (يريدون ليطفؤا نور الله) يعنى يريدون أن يطفؤا ، وقال (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) والوجه الثانى : أن نقول : إن في الآية إضمارا ، والتقدير : يريد الله إنزال هذه الآيات ليبين لكم دينكم وشرعكم ، وكذا القول في سائر الآيات التي ذكروها ، فقوله (يريدون ليطفؤا نور الله) يعنى يريدون كيدهم وعنادهم ليطفؤا ، وأمرنا بما أمرنا لنسلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض المفسرين : قوله (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم) معناهما شيء واحد ، والتكرير لأجل التأكيد وهذا ضعيف ، والحق أن المراد من قوله (ليبين لكم) هو أنه تعالى بين لنا هذه التكاليف ، وميز فيها الحلال من الحرام والحسن من القبيح .

ثم قال ﴿ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾ وفيه قولان : أحدهما : أن هذا دليل على أن كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الآيات المتقدمة ، فقد كان الحكم أيضا كذلك في جميع الشرائع والملل ، والثانى : أنه ليس المراد ذلك ، بل المراد أنه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم ، فان الشرائع والتكاليف وإن كانت مختلفة في نفسها ، إلا أنها متفقة في باب المصالح ، وفيه قول ثالث : وهو أن المعنى : أنه يهديكم سنن الذين من قبلكم من أهل الحق لتجتنبوا الباطل وتبوعوا الحق .

ثم قال تعالى ﴿ويتوب عليكم﴾ قال القاضى : معناه أنه تعالى كما أراد منا نفس الطاعة ، فلا جرم بينها وأزال الشبهة عنها ، كذلك وقع التقصير والتفريط منا : فيريد أن يتوب علينا ، لأن المكلف قد يطيع فيستحق الثواب ، وقد يعصى فيحتاج إلى التلافي بالتوبة .

واعلم أن في الآية إشكالا : وهو أن الحق إما أن يكون ما يقول أهل السنة من أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، وإما أن يكون الحق ما تقوله المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى ، والآية مشكلة على كلا القولين . أما على القول الأول : فلأن على هذا القول كل ما يريد الله تعالى فانه يحصل ، فاذا أراد أن يتوب علينا وجب أن يحصل التوبة لكنا ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، وأما على القول الثانى : فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا وفعلنا ، وقوله (ويتوب عليكم) ظاهره مشعر بأنه تعالى هو الذى يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة ، فهذه الآية مشكلة على كلا القولين .

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا

مَيْلًا عَظِيمًا «٢٧»

والجواب أن نقول : إن قوله (ويتوب عليكم) صريح في أنه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا . والعقل أيضا مؤكده ، لأن التوبة عبارة عن الندم في الماضي ، والعزم على عدم العود في المستقبل ، والندم والعزم من باب الارادات ، والارادة لا يمكن إرادتها ، وإلا لزم التسلسل ، فاذن الارادة يمتنع أن تكون فعل الانسان ، فعلنا أن هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى ، فصار هذا البرهان العقلي دالاعلى صحة ماأشعر به ظاهر القرآن وهو أنه تعالى هو الذي يتوب علينا فأما قوله : لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة ، فنقول : قوله (ويتوب عليكم) خطاب مع الآلهة ، وقد تاب عليهم في نكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الآيات ، وحصلت هذه التوبة لهم فزال الاشكال والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ والله عليم حكيم ﴾ أى عليم بأحوالكم ، حكيم فى كل مايفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال تعالى ﴿ والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما ﴾ فيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قيل : المجوس كانوا يحملون الأخوات وبنات الاخوة والأخوات ، فلما حرمهن الله تعالى قالوا : إنكم تحملون بنت الخالة والعمة ، والخالة والعمة عليكم حرام ، فانكحوا أيضا بنات الأخ والأخت ، فنزلت هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالت المعتزلة : قوله (والله يريد أن يتوب عليكم) يدل على أنه تعالى يريد التوبة من الكل ، والطاعة من الكل . قال أصحابنا : هذا محال لأنه تعالى علم من الفاسق أنه لا يتوب وعلمه بأنه لا يتوب مع توبته ضدان ، وذلك العلم ممتنع الزوال ، ومع وجوب أحد الضدين كانت إرادة الضد الآخر إرادة لما علم كونه محالا ، وذلك محال ، وأيضا إذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان أن تميلوا ميلا عظيما ، ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن ، فحينئذ نفاذ الشيطان فى ملك الرحمن أتم من نفاذ الرحمن فى ملك نفسه وذلك محال ، فثبت أن قوله (والله يريد أن يتوب عليكم) خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم

يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾

ثم قال (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) وفيه مسائل :
 (المسألة الأولى) في التخفيف قولان : الأول : المراد منه إباحة نكاح الأمة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل ، والباقون قالوا : هذا عام في كل أحكام الشرع ، وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا ، إحسانا منه إلينا ، ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني إسرائيل ، ونظيره قوله تعالى (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله عليه الصلاة والسلام « جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة »
 (المسألة الثانية) قال القاضي : هذا يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى ، إذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر ، ثم يقول له : لا تكفر ، فهذا أعظم وجوه التثقيل ، ولا يخلق فيه الإيمان ، ولا قدرة للعبد على خلق الإيمان . ثم يقول له : آمن ، وهذا أعظم وجوه التثقيل . قال : ويدل أيضا على أن تكليف ما لا يطاق غير واقع ، لأنه أعظم وجوه التثقيل .
 والجواب : أنه معارض بالعلم والداعي ، وأكثر ما ذكرناه .

ثم قال (وخلق الانسان ضعيفا) والمعنى أنه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم يثقل والأقرب أنه يحمل الضعف في هذا الموضع لاعلى ضعف الخلقة ، بل يحمل على كثرة الدواعي إلى اتباع الشهوة واللذة ، فيصير ذلك كالوجه في أن يضعف عن احتمال خلافه . وإنما قلنا : إن هذا الوجه أولى ، لأن الضعف في الخلقة والقوة لو قوى الله داعيته إلى الطاعة كان في حكم القوى والقوى في الخلقة والآلة إذا كان ضعيف الدواعي إلى الطاعة صار في حكم الضعيف ، فالتأثير في هذا الباب لضعف الداعية وقوتها ، لا لضعف البدن وقوته ، هذا كله كلام القاضي ، وهو كلام حسن ، ولكنه يهدم أصله ، وذلك لما سلم أن المؤثر في وجود الفعل وعدمه ، قوة الداعية وضعفها فلو تأمل لعلم أن قوة الداعية وضعفها لا بد له من سبب ، فإن كان ذلك لداعية أخرى من العبد لزم التسلسل ، وإن كان الكل من الله ، فذاك هو الحق الذي لا محيد عنه ، وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله أعلم .

(المسألة الثالثة) روى عن ابن عباس أنه قال : ثمان آيات في سورة النساء هي خير لهذه الأمة مما طلعت عليه الشمس وغربت (يريد الله ليبين لكم . والله يريد أن يتوب عليكم . يريد الله أن يخفف عنكم . إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه . إن الله لا يغفر أن يشرك به . إن الله لا يظلم مثقال

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾
وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَدُوًّا أَنَا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى
اللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾

ذرة . ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه . ما يفعل الله بعذابكم) ويقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى : اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك أهلاً لها يا أكرم الأكرمين ويا أرحم الراحمين .

(النوع الثامن) من التكاليف المذكورة في هذه السورة

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً وكان ذلك على الله يسيراً)

اعلم أن في كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الأموال . والثاني : قال القاضي : لما ذكر ابتغاء النكاح بالأموال وأمر بإيفاء المهور والنفقات ، بين من بعد كيف التصرف في الأموال فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى خص الأكل ههنا بالذكر وإن كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة ، لما أن المقصود الأعظم من الأموال : الأكل ، ونظيره قوله تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً)

(المسألة الثانية) ذكروا في تفسير الباطل وجهين : الأول : أنه اسم لكل مالا يحل في الشرع ، كالربا والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور وأخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق . وعندى أن حمل الآية على هذا الوجه يقتضى كونها مجملة ، لأنه يصير تقدير الآية : لا تأكلوا أموالكم التي جمعتموها بينكم بطريق غير مشروع ، فإن الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الآية مجملة لا محالة . والثاني : ماروى عن ابن عباس والحسن رضى الله عنهم : أن الباطل هو كل

ما يؤخذ من الانسان بغير عوض ، وبهذا التقدير لا تكون الآية بجملة ، لكن قال بعضهم : إنها منسوخة ، قالوا : لما نزلت هذه الآية تخرج الناس من أن يأكلوا عند أحد شيئاً ، وشق ذلك على الخلق ، فنسخه الله تعالى بقوله في سورة النور (ليس عليكم جناح أن تأكلوا من بيوتكم) الآية . وأيضاً : ظاهر الآية إذا فسرنا الباطل بما ذكرناه ، تحرم الصدقات والهبات ، ويمكن أن يقال : هذا ليس بنسخ وإنما هو تخصيص ، ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود أنه قال : هذه الآية محكمة ما نسخت ، ولا تنسخ إلى يوم القيامة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) يدخل تحته أكل مال الغير بالباطل ، وأكل مال نفسه بالباطل ؛ لأن قوله (أموالكم) يدخل فيه القسمان معا ، كقوله (ولا لا تقتلوا أنفسكم) يدل على النهي عن قتل غيره وعن قتل نفسه بالباطل . أما أكل مال نفسه بالباطل . فهو إنفاقه في معاصي الله ، وأما أكل مال غيره بالباطل فقد عدناه .

ثم قال ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحزمة والكسائي (تجارة) بالنصب ، والباقون بالرفع . أما من نصب فعلى «كان» الناقصة ، والتقدير : إلا أن تكون التجارة تجارة ، وأما من رفع فعلى «كان» التامة ، والتقدير : إلا أن توجد وتحصل تجارة . وقال الواحدى : والاختيار الرفع ، لأن من نصب أضمر التجارة فقال : تقديره إلا أن تكون التجارة تجارة ، والاضمار قبل الذكر ليس بقوى وإن كان جائزاً .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا) فيه وجهان : الأول : أنه استثناء منقطع ، لأن التجارة عن تراض ليس من جنس أكل المال بالباطل ، فكان «إلا» ههنا بمعنى «بل» والمعنى : لكن يحل أكله بالتجارة عن تراض . الثانى : ان من الناس من قال : الاستثناء متصل وأضمر شيئاً ، فقال التقدير : لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، وإن تراضيتهم كالربا وغيره ، إلا أن تكون تجارة عن تراض . واعلم أنه كما يحل الاستفادة من التجارة ، فقد يحل أيضاً المال الاستفادة من الهبة والوصية والارث وأخذ الصدقات والمهر وأروش الجنائيات ، فان أسباب الملك كثيرة سوى التجارة . فان قلنا : إن الاستثناء منقطع فلا إشكال ، فانه تعالى ذكر ههنا سبباً واحداً من أسباب الملك ولم يذكر سائرهما ، لا بالنفي ولا بإثبات .

وإن قلنا : الاستثناء متصل كان ذلك حكماً بأن غير التجارة لا يفيد الحل ، وعند هذا لا بد إما

من النسخ أو التخصيص .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله عليه : النهي في المعاملات يدل على البطلان ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا يدل عليه ، واحتج الشافعي على صحة قوله بوجوده : الأول : أن جميع الأموال مملوكة لله تعالى ، فإذا أذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جارياً مجرى ما إذا وكل الإنسان وكيلاً في بعض التصرفات ، ثم إن الوكيل إذا تصرف على خلاف قول الموكل فذاك غير منعقد بالاجماع ، فإذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك المجازي لا ينعقد فبأن يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان أولى . وثانيها : أن هذه التصرفات الفاسدة إما أن تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهى عنه في الوجود ، وإما أن لا تكون فان كان الأول وجب القول ببطلانها قياساً على التصرفات الفاسدة . والجامع السعي في أن لا يدخل منشأ النهي في الوجود ، وإن كان الثاني وجب القول بصحتها ، قياساً على التصرفات الصحيحة ، والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسد ، فثبت أنه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين . فأما القول بتصرف لا يكون صحيحاً ولا باطلاً فهو محال ، وثالثها : أن قوله : لا تتبعوا الدرهم بدرهمين ، كقوله لا تتبعوا الحر بالعبد ، فكما أن هذا النهي باللفظ لكنه نسخ للشريعة فكذا الأول ، وإذا كان ذلك نسخاً للشريعة بطل كونه مفيداً للحكم والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قال أبو حنيفة رحمه الله عليه ، خيار المجلس غير ثابت في عقود المعاوضات المحضة ، وقال الشافعي رحمه الله عليه : ثابت . احتج أبو حنيفة بالنصوص : أولها : هذه الآية ، فان قوله (إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) ظاهره يقتضي الحل عند حصول التراضي ، سواء حصل التفرق أو لم يحصل . وثانيها : قوله (أو فوا بالعقود) فالزم كل عاقد الوفاء بما عقد عن نفسه . وثالثها : قوله عليه الصلاة والسلام «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبه من نفسه» وقد حصلت الطيبة ههنا بعقد البيع ، فوجب أن يحصل الحل . ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه» جوز يبيعه بعد القبض ، وخامسها : ما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصيعان ، وأباح بيعه إذا جرى فيه الصيعان ، ولم يشترط فيه الاقتراق . وسادسها : قوله عليه الصلاة والسلام «لا يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه» واتفقوا على أنه كما اشترى حصل العتق ، وذلك يدل على أنه يحصل الملك بمجرد العقد .

واعلم أن الشافعي يسلم عموم هذه النصوص ، لكنه يقول : أتم أثبت خيار الرؤية في شراء مالم يره المشتري بحديث اتفق المحدثون على ضعفه ، فنحن أيضاً نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا» وتأويلات أصحاب

أبي حنيفة لهذا الخبر وأجوبتها مذكورة في الخلافات والله أعلم.
 قوله تعالى ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما﴾ اتفقوا على أن هذا نهى عن أن يقتل بعضهم بعضا وإنما قال (أنفسكم) لقوله عليه السلام «المؤمنون كنفس واحدة» ولأن العرب يقولون: قتلنا ورب الكعبة إذا قتل بعضهم لأن قتل بعضهم يجرى مجرى قتلهم. واختلفوا في أن هذا الخطاب هل هو نهى لهم عن قتالهم أنفسهم؟ فانكره بعضهم وقال: إن المؤمن مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه، لأنه ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه، وذلك لأن الصارف عنه في الدنيا قائم، وهو الألم الشديد والذم العظيم، والصارف عنه أيضا في الآخرة قائم، وهو استحقاق العذاب العظيم، وإذا كان الصارف خالصا امتنع منه أن يفعل ذلك وإذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة، وإنما يمكن أن يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقد أهل الهند، وذلك لا يتأتى من المؤمن، ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الآخر، قد يلحقه من الغم والأذية ما يكون القتل عليه أسهل من ذلك، ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه، وإذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة، وأيضا ففيه احتمال آخر، كأنه قيل: لا تفعلوا ما تستحقون به القتل: من القتل والردة والزنا بعد الاحصان، ثم بين تعالى أنه رحيم بعباده ولأجل رحمته نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة أو محنة، وقيل: إنه تعالى أمر بني إسرائيل بقتلهم أنفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم يأمة محمد رحيمًا، حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة.

ثم قال ﴿ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا﴾
 واعلم أن فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في أن قوله (ومن يفعل ذلك) إلى ماذا يعود؟ على وجوه:
 الأول: قال عطاء: إنه خاص في قتل النفس المحرمة، لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات
 الثاني: قال الزجاج: إنه عائد إلى قتل النفس وأكل المال بالباطل لأنهما مذكوران في
 آية واحدة. والثالث: قال ابن عباس: إنه عائد إلى كل ما نهى الله عنه من أول السورة
 إلى هذا الموضع.

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (ومن يفعل ذلك عدوانا) لأن في جملة ما تقدم قتل البعض
 للبعض، وقد يكون ذلك حتما كالقود، وفي جملة ما تقدم أخذ المال، وقد يكون ذلك حقا كما في
 الدية وغيرها، فلهذا السبب شرطه تعالى في ذلك الوعيد.

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة: هذه الآية دالة على القطع بوعيد أهل الصلاة. قالوا:

إِن تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ
مُدْخَلًا كَرِيمًا «٣١»

وقوله (فسوف نصليه نارا) وان كان لا يدل على التخليد إلا أن كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم ، فيلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، لأنه لا قائل بالفرق . والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع ، إلا أن الذي نقوله هنا : ان هذا مختص بالكفار ، لأنه قال (ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما) ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للتكرير ، فيحمل الظلم على ما إذا كان قصده التعدي على تكاليف الله ، ولا شك أن من كان كذلك كان كافرا ألا يقال : أليس أنه وصفهم بالايمن فقال (يا أيها الذين آمنوا) فكيف يمكن أن يقال : المراد بهم الكفار؟ لأننا نقول : مذهبكم أن من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة ، فلا بد على هذا المذهب أن تقولوا : إنهم كانوا مؤمنين ، ثم لما أتوا بهذه الأفعال ما بقوا على وصف الايمان ، فاذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام ، فلم لا يصح هذا الكلام منا أيضا في تقرير ما قلناه ؟ والله أعلم . ثم انه تعالى ختم الآية فقال ﴿وكان ذلك على الله يسيرا﴾

واعلم أن جميع الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله على السوية ، وحينئذ يمتنع أن يقال : ان بعض الأفعال أيسر عليه من بعض ، بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى (وهو أهون عليه) أو يكون معناه المبالغة في التهديد ، وهو أن أحدا لا يقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه ،

قوله تعالى ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما﴾ اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر الوعيد أتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الآية ، وفيه مسائل : ﴿المسألة الأولى﴾ من الناس من قال : جميع الذنوب والمعاصي كبائر . روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال : كل شيء عصى الله فيه فهو كبيرة ، فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله ، فان الله تعالى لا يخلد في النار من هذه الأمة إلا راجعا عن الاسلام ، أو جاحدا فريضة ، أو مكذبا بقدر ، واعلم أن هذا القول ضعيف لوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ هذه الآية ، فان الذنوب لو كانت بأسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناوب الكبائر وبين الكبائر .

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى (وكل صغير وكبير مستطر) وقوله (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها)

﴿الحجة الثالثة﴾ ان الرسول عليه الصلاة والسلام نص على ذنوب بأعيانها أنها كبائر ، كقوله «الكبائر: الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس» وذلك يدل على أن منها ما ليس من الكبائر .

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله تعالى (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذا صريح في أن المنهيات أقسام ثلاثة: أولها: الكفر ، وثانيها: الفسوق . وثالثها: العصيان ، فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف ، وما ذاك إلا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر ، فالكبائر هي الفسوق ، والصغائر هي العصيان . واحتج ابن عباس بوجهين: أحدهما: كثرة نعم من عصى . والثاني: إجلال من عصى ، فان اعتبرنا الأول فنعم الله غير متناهية ، كما قال (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وان اعتبرنا الثاني فهو أجل الموجودات وأعظمها ، وعلى التقديرين وجب أن يكون عصيانه في غاية الكبر ، فثبت أن كل ذنب فهو كبيرة .

والجواب من وجهين: الأول: كما أنه تعالى أجل الموجودات وأشرفها ، فكذلك هو أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين ، وأغنى الأغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين ، وكل ذلك يوجب خفة الذنب . الثاني: هب أن الذنوب كلها كبيرة من حيث أنها ذنوب ، ولكن بعضها أكبر من بعض ، وذلك يوجب التفاوت . إذا ثبت أن الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر ، فالقائلون بذلك فريقان: منهم من قال: الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ، ومنهم من قال: هذا الامتياز إنما يحصل لافى ذواتها ، بل بحسب حال فاعليها ، ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين .

﴿أما القول الأول﴾ فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديداً ، ونحن نشير إلى بعضها ، فالأول: قال ابن عباس: كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة ، نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف . الثاني: قال ابن مسعود: افتتحوا سورة النساء ، فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلاث وثلاثين آية فهو كبيرة ، ثم قال: مصداق ذلك (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) الثالث: قال قوم: كل عمد فهو كبيرة . واعلم أن هذه الأقوال ضعيفة .

﴿أما الأول﴾ فلأن كل ذنب لا بد وأن يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ،

فالقول بأن كل ما جاء في القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضى أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطناه .

(وأما الثانى) فهو أيضا ضعيف ، لأن الله تعالى ذكر كثيرا من الكبائر فى سائر السور ، ولا معنى لتخصيصها بهذه السورة .

(وأما الثالث) فضعيف أيضا ، لأنه ان أراد بالعمد أنه ليس بساه عن فعله ، فما هذا حاله هو الذى نهى الله عنه ، فيجب على هذا أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطناه ، وان أراد بالعمد أن يفعل المعصية مع العلم بأنها معصية ، فمعلوم أن اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لا يعلمون أنه معصية ، وهو مع ذلك كفر كبير ، فبطلت هذه الوجوه الثلاثة . وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله فى منتخبات كتاب إحياء علوم الدين فصلا طويلا فى الفرق بين الكبائر والصغائر فقال : فهذا كله قول من قال : الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وأنفسها .

(وأما القول الثانى) وهو قول من يقول : الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار أحوال فاعليها ، فهؤلاء الذين يقولون : إن لكل طاعة قدرا من الثواب ، ولكل معصية قدرا من العقاب ، فاذا أتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ، ثم أتى بمعصية واستحق بها عقابا ، فهنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة أوجه : أحدها : أن يتعادلا ويتساويا ، وهذا وإن كان محتملا بحسب التقسيم العقلي إلا أنه دل الدليل السمعى على أنه لا يوجد ، لأنه تعالى قال (فريق فى الجنة وفريق فى السعير) ولو وجد مثل هذا المكلف وجب أن لا يكون فى الجنة ولا فى السعير .

(والقسم الثانى) أن يكون ثواب طاعته أزيد من عقاب معصيته ، وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ، ويفضل من الثواب شيء ، ومثل هذه المعصية هى الصغيرة ، وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير .

(والقسم الثالث) أن يكون عقاب معصيته أزيد من ثواب طاعته ، وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ، ويفضل من العقاب شيء ، ومثل هذه المعصية هى الكبيرة ، وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط ، وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة . وهذا قول جمهور المعتزلة .

واعلم أن هذا الكلام مبنى على أصول كلها باطلة عندنا . أولها : أن هذا مبنى على أن الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا ، وذلك باطل لأننا بينا فى كثير من مواضع هذا الكتاب أن

صدور الفغل عن العبد لا يمكن إلا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ، ومتى كان كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب ، وكون المعصية موجبة للعقاب ، وثانيها : أن بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، إلا أنا نعلم بديهية العقل أن من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاقته سبعين سنة ، فإن ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة أكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر ، مع أن الأمة مجمعة على أن شرب هذه القطرة من الكبائر ، فإن أصروا وقالوا : بل عقاب شرب هذه القطرة أزيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد أبطوا على أنفسهم أصلهم ، فانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ، ومن الأمور المتقررة في العقول أن من جعل عقاب هذا القدر من الجناية أزيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم ، فإن دفعوا حكم العقل في هذا الموضوع فقد أبطوا على أنفسهم القول بتحسين العقل وتقيحه ، وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد ، وثالثها : أن نعم الله تعالى كثيرة وسابقة على طاعات العبيد ، وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات ، فكان أداء الطاعات أداء لما وجب بسبب النعم السابقة ، ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئاً آخر ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب أصلاً ، وإذا كان كذلك فكل معصية يوثق بها فإن عقابها يكون أزيد من ثواب فاعلها ، فوجب أن يكون جميع المعاصي كبائر ، وذلك أيضاً باطل . ورابعها : أن هذا الكلام مبني على القول بالاحباط ، وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في إبطال القول بالاحباط في سورة البقرة ، فثبت أن هذا الذي ذهب المعتزلة اليه في الفرق بين الصغيرة والكبيرة قول باطل وبالله التوفيق .

(المسألة الثانية) اختلف الناس في أن الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا؟ فالأكثر قالوا : إنه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ، لأنه تعالى لما بين في هذه الآية أن الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر ، فاذا عرف العبد أن الكبائر ليست إلا هذه الأصناف المخصوصة ، عرف أنه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك إغراء له بالاقدام على تلك الصغائر ، والاعراء بالقبيح لا يليق بالجملة ، أما إذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر ، ولم يعرف في شيء من الذنوب أنه صغيرة ، ولا ذنب يقدم عليه إلا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجراً له عن الاقدام عليه . قالوا : ونظير هذا في الشريعة إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان ، وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ، ووقت الموت في جميع الأوقات . والحاصل أن هذه القاعدة تقتضي أن لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب أنه صغيرة ، وأن لا يبين أن الكبائر ليست

إلا كذا وكذا ، فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة ، فحينئذ تصير الصغيرة معلومة ، ولكن يجوز أن يبين في بعض الذنوب أنه كبيرة . روى أنه صلى الله عليه وسلم قال «ماتعدون الكبائر» فقالوا : الله ورسوله أعلم ، فقال «الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وقول الزور وأكل الربا وقذف المحصنات الغافلات» وعن عبد الله بن عمر أنه ذكرها وزاد فيها : استحلال آمين البيت الحرام ، وشرب الخمر ، وعن ابن مسعود أنه زاد فيها : القنوط من رحمة الله والياس من رحمة الله ، والأمن من مكر الله . وذكر عن ابن عباس أنها سبعة ، ثم قال : هي إلى السبعين أقرب . وفي رواية أخرى إلى السبعمئة أقرب والله أعلم .

(المسألة الثالثة) احتج أبو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد أصحاب الكبائر فقال : قد كشف الله بهذه الآية الشبهة في الوعيد ، لأنه تعالى بعد أن قدم ذكر الكبائر ، بين أن من اجتنبها يكفر عنه سيئاته ، وهذا يدل على أنهم إذا لم يجتنبوها فلا تكفر ، ولو جاز أن يغفر تعالى لهم الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام .

وأجاب أصحابنا عنه من وجوه : الأول : انكم إما أن تستدلوا بهذه الآية من حيث إنه تعالى لما ذكر أن عند اجتناب الكبائر يكفر السيئات ، وجب أن عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها ، لأن تخصيص الشيء بالذکر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل . لأن عند المعتزلة هذا الأصل باطل ، وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة ، وإما أن تستدلوا به من حيث أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء ، وهذا أيضا ضعيف ، ويدل عليه آيات : إحداها : قوله (واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) فالشكر واجب سواء عبد الله أو لم يعبد . وثانيها : قوله تعالى (فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي ائتمن أماتته) وأداء الأمانة واجب سواء ائتمنه أو لم يفعل ذلك . وثالثها (فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان أو لم يحصل . ورابعها (فإن لم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة) والرهن مشروع سواء وجد الكاتب أو لم يجده . وخامسها (ولا تكرر هو أفتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا) والا كراه على البغاء محرم ، سواء أردن التحصن أو لم يردن . وسادسها (وإن خفتن أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء) والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف أو لم يحصل ، وسابعها : (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتن) والقصر جائز ، سواء حصل الخوف أو لم يحصل . وثمانها (فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) والثلثان كما أنه حق الثلاثة فهو أيضاً حق الثنتين ، وتاسعها قوله (وإن خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله) وذلك جائز سواء حصل

الخوف أو لم يحصل ، وعاشرها : قوله (إن يريدوا أصلاحاً يوفق الله بينهما) وقد يحصل التوفيق بدون إرادتهما ، والحادية عشر : قوله (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) وقد يحصل الغنى بدون ذلك التفرق ، وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة ، فثبت أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء لا يلزم أن يكون عدماً عند عدم ذلك الشيء ، والعجب أن مذهب القاضي عبد الجبار في أصول الفقه ، هو أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء لا يكون عدماً عند عدم ذلك الشيء ، ثم إنه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الآية ، وذلك يدل على أن حب الإنسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي .

(الوجه الثاني من الجواب) قال أبو مسلم الأصفهاني : إن هذه الآية إنما جاءت عقيب الآية التي نهى الله فيها عن نكاح المحرمات ، وعن عضل النساء وأخذ أموال اليتامى وغير ذلك ، فقال تعالى : إن تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفاً ، وإذا كان هذا الوجه محتملاً ، لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة . وطعن القاضي في هذا الوجه من وجهين الأول : أن قوله (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) عام ، فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز . الثاني : أن قوله : إن اجتنبهم في المستقبل هذه المحرمات يكفر الله ما حصل منها في الماضي كلام بعيد ؛ لأنه لا يخلو حالهم من أمرين اثنين : إما أن يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم ، فالتوبة قد أزال عقاب ذلك لاجتناب هذه الكبائر ، أو لا يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم ، فمن أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات؟ هذا لفظ القاضي في تفسيره .

والجواب عن الأول : أنا لاندعى القطع بأن قوله (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) محمول على ما تقدم ذكره ، لكننا نقول : إنه محتمل ، ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكره . وعن الثاني : أن قولك : من أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات ؟ سؤال لا استدلال على فساد هذا القسم ، وبهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال ، وإذا حضر هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال والله أعلم .

(الوجه الثالث) من الجواب عن هذا الاستدلال : هو أننا إذا أعطيناهم جميع مراداتهم لم يكن في الآية زيادة على أن نقول : إن من لم يجتنب الكبائر لم تكفر سيئاته ، وحينئذ تصير هذه الآية عامة في الوعيد ، وعمومات الوعيد ليست قليلة ، فما ذكرناه جواباً عن سائر العمومات كان جواباً عن تمسكهم بهذه الآية ، فلا أعرف لهذه الآية مزيد خاصية في هذا الباب ، وإذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي : إن الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه

(الوجه الرابع) أن هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيراً ، بالنسبة إلى شيء ، ويكون

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا
اَكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اَكْتَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا «٣٢»

صغيراً بالنسبة إلى شيء آخر ، وكذا القول في الصغائر ، إلا أن الذي يحكم بكونه كبيراً على الإطلاق هو الكفر ، وإذا ثبت هذا فلم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) الكفر؟ وذلك لأن الكفر أنواع كثيرة : منها الكفر بالله وبأنبيائه وباليوم الآخر وشرائعه ، فكان المراد أن من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا ، وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وإذا كان هذا محتملا ، بل ظاهراً سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق .

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : إن عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر ، وعندنا أنه لا يجب عليه شيء ، بل كل ما يفعله فهو فضل وإحسان ، وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة .
ثم قال تعالى ﴿ وندخلكم مدخلا كريما ﴾ وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأ المفضل عن عاصم (يكفر ويدخلكم) بالياء في الحرفين على ضمير الغائب ، والباقون بالنون على استئناف الوعد ، وقرأ نافع (مدخلا) بفتح الميم وفي الحج مثله ، والباقون بالضم ، ولم يختلفوا في (مدخل صدق) بالضم ، فبالفتح المراد موضع الدخول ، وبالضم المراد المصدر وهو الإدخال ، أي : ويدخلكم إدخالاً كريماً ، وصف الإدخال بالكرم بمعنى أن ذلك الإدخال يكون مقروناً بالكرم على خلاف من قال الله فيهم (الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم)
(المسألة الثانية) أن مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة ، بل لا بد معه من الطاعات ، فالتقدير : إن أتيتم بجميع الواجبات ، واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وأدخلناكم الجنة ، فهذا أحد ما يوجب الدخول في الجنة . ومن المعلوم أن عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب ، بل ههنا سبب آخر هو السبب الأصلي القوي ، وهو فضل الله وكرمه ورحمته ، كما قال (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن وسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليماً ﴾

اعلم أن في النظم وجهين : الأول : قال القفال رحمه الله : انه تعالى لما نهى في الآية المتقدمة عن أكل الأموال بالباطل ، وعن قتل النفس ، أمرهم في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات ، وهو أن يرضى كل أحد بما قسم الله له ، فانه إذا لم يرض بذلك وقع في الحسد ، وإذا وقع في الحسد وقع لاحالة في أخذ الأموال بالباطل وفي قتل النفوس ، فأما إذا رضى بما قدره الله أمكنه الاحتياز عن الظلم في النفوس وفي الأموال .

(الوجه الثاني) في كيفية النظم : هو أن أخذ المال بالباطل وقتل النفس ، من أعمال الجوارح فأمر أولاً بتركهما ليصير الظاهر طاهراً عن الأفعال القبيحة ، وهو الشريعة . ثم أمر بعده بترك التعرض لنفوس الناس وأموالهم بالقلب على سبيل الحسد ، ليصير الباطن طاهراً عن الاخلاق الذميمة ، وذلك هو الطريقة . ثم في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) التمني عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون ، ولهذا قلنا : انه تعالى لو أراد من الكافر أن يؤمن مع عبده بأنه لا يؤمن لكان متمنياً . وقالت المعتزلة : النهى عن قول القائل : ليت وجد كذا ، أو ليت لم يوجد كذا ، وهذا بعيد لأن مجرد اللفظ إذا لم يكن له معنى لا يكون تمنياً ، بل لا بد وأن يبحث عن معنى هذا اللفظ ، ولا معنى له إلا ما ذكرناه من إرادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون .

(المسألة الثانية) اعلم أن مراتب السعادات إما نفسانية ، أو بدنية ، أو خارجية .

أما السعادات النفسانية فنوعان : أحدهما : ما يتعلق بالقوة النظرية ، وهو : الذكاء التام والحس الكامل ، والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية . وثانيهما : ما يتعلق بالقوة العملية ، وهي : العفة التي هي وسط بين الخمود والفجور ، والشجاعة التي هي وسط بين الثور والجن ، واستعمال الحكمة العملية الذي هو توسط بين البسلة والجربرة ، وبمجموع هذه الأحوال هو العدالة .

وأما السعادات البدنية : فالصحة والجمال ، والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة .
وأما السعادات الخارجية : فهي كثرة الأولاد الصالحاء ، وكثرة العشائر ، وكثرة الأصدقاء والأعوان ، والرياسة التامة ، ونفاذ القول ، وكونه محبوباً للخلق حسن الذكر فيهم ، مطاع الأمر فيهم ، فهذا هو الاشارة الى مجامع السعادات ، وبعضها فطرية لاسبيل للكسب فيه ، وبعضها كسبية ، وهذا الذي يكون كسبياً متى تأمل العاقل فيه يجده أيضاً محض عطاء الله ، فانه لا ترجيح للدواعي وإزالة العوائق وتحصيل الموجبات ، وإلا فيكون سبب السعي والجد مشتركاً فيه ، ويكون الفوز

بالسعادة والوصول الى المطلوب غير مشترك فيه ، فهذا هو أقسام السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها .

(المسألة الثانية) أن الانسان اذا شاهد أنواع الفضائل حاصلة لانسان ، ووجد نفسه خاليا عن جملتها أو عن أكثرها ، فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره ، ثم يعرض ههنا حالتان : إحداهما : أن يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان ، والأخرى : أن لا يتمنى ذلك ، بل يتمنى حصول مثلها له . أما الأول فهو الحسد المذموم ، لأن المقصود الأول لمدير العالم وخالقه : الاحسان الى عبده والجلود اليهم وإفاضة أنواع الكرم عليهم ، فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله تعالى فيما هو المقصود بالقصد الأول من خلق العالم وإيجاد المكلفين ، وأيضا ربما اعتقد في نفسه أنه أحق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدحا في حكمته ، وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ، ويزيل عن قلبه نور الايمان ، وكما أن الحسد سبب للفساد في الدين ، فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا ، فانه يقطع المودة والمحبة والموالاته ، ويقلب كل ذلك الى أضدادها ، فلهذا السبب نهى الله عباده عنه فقال (ولا تمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) واعلم أن سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف أصول الأديان ، أما على مذهب أهل السنة والجماعة ، فهو أنه تعالى فعال لما يريد (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فلا اعتراض عليه في فعله . ولا مجال لأحد في منازعته ، وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه ، واذا كان كذلك فقد صارت أبواب القيل والقال مسدودة ، وطرق الاعتراضات مردودة . وأما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق أيضا مسدود ، لأنه سبحانه علام الغيوب فهو أعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ، ولهذا المعنى قال (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض) وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه ، ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة أنه قال « من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر نعمائي كتبت له صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين أو من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر نعمائي فليطلب ربا سواي » فهذا هو الكلام فيما إذا تمنى زوال تلك النعمة عن ذلك الانسان ، وبما يؤكد ذلك ما روى ابن سيرين عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يسوم على سوم أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها » والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد . أما إذا لم يتمنى ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك إلا أن المحققين قالوا : هذا أيضا لا يجوز ، لأن تلك النعمة

ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة عليه في الدنيا ، فهذا السبب قال المحققون : إنه لا يجوز للانسان أن يقول : اللهم أعطني دارا مثل دار فلان ، وزوجة مثل زوجة فلان ، بل ينبغي أن يقول : اللهم أعطني ما يكون صلاحا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي . وإذا تأمل الانسان كثيرا لم يجد دعاء أحسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده وهو قوله (آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) وروى قتادة عن الحسن أنه قال : لا يتمن أحد المال فلعل هلاكه في ذلك المال ، كما في حق ثعلبة وهذا هو المراد بقوله في هذه الآية (واسألوا الله من فضله) .

(المسألة الرابعة) ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : قال مجاهد قالت أم سلمة : يا رسول الله يغزو الرجال ولا تغزو، ولهم من الميراث ضعف مالنا، فليتنا كنا رجالا فنزلت الآية ، الثاني : قال السدي : لما نزلت آية المواريث قال الرجال : نرجو أن نفضل على النساء في الآخرة كما فضلنا في الميراث وقال النساء : نرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الآية . الثالث : لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين قالت النساء : نحن أحوج لأننا ضعفاء، وهم أقدر على طلب المعاش فنزلت الآية . الرابع : أتت واحدة من النساء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت : رب الرجال والنساء واحد، وأنت الرسول الينا واليهم، وأبونا آدم وأمناحواء . فما السبب في أن الله يذكر الرجال ولا يذكرنا ، فنزلت الآية . فقالت : وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا ؟ فقال صلى الله عليه وسلم «إن للحامل منكن أجر الصائم القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر أحد ما لها من الأجر، فاذا أرضعت كان لها بكل مصة أجر إحياء نفس .

ثم قال تعالى (للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن) واعلم أنه يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق بأحوال الدنيا ، وأن يكون ما يتعلق بأحوال الآخرة ، وأن يكون ما يتعلق بهما .

(أما الاحتمال الأول) ففيه وجوه : الأول : أن يكون المراد لكل فريق نصيب، مما اكتسب من نعيم الدنيا ، فينبغي أن يرضى بما قسم الله له . الثاني : كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب أن يرضى به ، وأن يترك الاعتراض ، والاكتساب على هذا القول بمعنى الاصابة والاحراز . الثالث : كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان، فأبطل الله ذلك بهذه الآية ، وبين أن لكل واحد منهم نصيبا ، ذكرا كان أو أنثى ، صغيرا كان أو كبيرا .

(وأما الاحتمال الثاني) وهو أن يكون المراد بهذه الآية : ما يتعلق بأحوال الآخرة ففيه وجوه : الأول : المراد لكل أحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه ، فلا تتمنوا خلاف

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ
أَيْمَانَكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيْبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا «٢٣»

ذلك . الثاني : لكل أحد جزاء مما اكتسب من الطاعات ، فلا ينبغي أن يضيعه بسبب الحسد المذموم
وتقديره : لا تضيع مالك وتمن ما لغيرك . الثالث : للرجال نصيب مما اكتسبوا بسبب قيامهم بالنفقة
على النساء ، وللنساء نصيب مما اكتسبن ، يريد حفظ فروجهن وطاعة أزواجهن ، وقيامها بمصالح البيت من
الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش ، فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب .

(وأما الاحتمال الثالث) فهو أن يكون المراد من الآية : كل هذه الوجوه ، لأن هذا
اللفظ محتمل ، ولا منافاة .

ثم قال تعالى (واسألوا الله من فضله) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير والكسائي (وسألوا الله من فضله) بغير همز ، بشرط أن يكون
أمرأ من السؤال ، وبشرط أن يكون قبله واو أو فاء ، والباقون بالهمز في كل القرآن .

أما الأول : فنقل حركة الهمزة الى السين ، واسغنى عن ألف الوصل فحذفها .

(وأما الثاني) فعلى الأصل . واتفقوا في قوله (وليسألوا) أنه بالهمزة ، لأنه أمر لغائب

(المسألة الثانية) قال أبو علي الفارسي : قوله (من فضله) في موضع المفعول الثاني في قول أبي الحسن
ويكون المفعول الثاني محذوفاً في قياس قول سيبويه ، والصفة قائمة مقامه ، كانه قيل : واسألوا
الله نعمته من فضله .

(المسألة الثالثة) قوله (واسألوا الله من فضله) تنبيه على أن الانسان لا يجوز له أن يعين
شيئاً في الطلب والدعاء ، ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سبباً لصيلاحه في دينه ودنياه
على سبيل الاطلاق .

ثم قال (إن الله كان بكل شيء عليماً) والمعنى أنه تعالى هو العالم بما يكون صالحاً للسائلين ،
فليقتصر السائل على الجميل ، وليحترز في دعائه عن التعيين ، فربما كان ذلك محض المفسدة
والضرر والله أعلم .

قوله تعالى (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم
نصيبتهم إن الله كان على كل شيء شهيداً)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه يمكن تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والأقربون وراثاً ، ويمكن أيضاً بحيث يكونان موروثاً عنهما .

أما الأول : فهو أن قوله (ولكل جعلنا موالى مما ترك) أى : ولكل واحد جعلنا ورثة في تركته ، ثم كأنه قيل : ومن هؤلاء الورثة ؟ فقيل : هم الوالدان والأقربون ، وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله (مما ترك)

(وأما الثانى) ففيه وجهان : الأول : أن يكون الكلام على التقديم والتأخير ، والتقدير : ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون جعلنا موالى ، أى : ورثة و(جعلنا) في هذين الوجهين لا يتعدى إلى مفعولين ، لأن معنى (جعلنا) خلقنا . الثانى : أن يكون التقدير : ولكل قوم جعلناهم موالى نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، فقوله (موالى) على هذا القول يكون صفة ، والموصوف يكون محذوفاً ، والراجع إلى قوله (ولكل) محذوفاً ، والخبر وهو قوله (نصيب) محذوف أيضاً ، وعلى هذا التقدير يكون (جعلنا) معتدياً إلى مفعولين ، والوجهان الأولان أولى ، لكثرة الاضمار في هذا الوجه .

(المسألة الثانية) المولى : لفظ مشترك بين معان : أحدها : المعتق ، لأنه ولى نعمته في عتقه ، ولذلك يسمى مولى النعمة . وثانيها . العبد المعتق ، لاتصال ولاية مولاه في إنعامه عليه ، وهذا كما يسمى الطالب غريماً ، لأن له اللزوم والمطالبة بحقه ، ويسمى المطلوب غريماً لكون الدين لازماً له . وثالثها : الحليف لأن المحالف يلى أمره بعقد اليمين . ورابعها : ابن العم ، لأنه يليه بالنصرة للقربة التى بينهما . وخامسها : المولى الولى لأنه يليه بالنصرة قال تعالى (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم) وسادسها : العصبية ، وهو المراد به في هذه الآية لأنه لا يليق بهذه الآية إلا هذا المعنى ، ويؤكد ما روى أبو صالح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنا أولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالى العصبية ومن ترك كلاً فأنا ولىه» وقال عليه الصلاة والسلام «اقسموا هذا المال فما أبقت السهام فلأولى عصبية ذكر»

ثم قال تعالى (والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائى : عقدت بغير ألف وبالتخفيف ، والباقون بالألف والتخفيف ، وعقدت : أضافت العقد إلى واحد ، والاختيار : عاقدت ، لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين ،

﴿المسألة الثانية﴾ الأيمان . جمع يمين ، واليمين يحتمل أن يكون معناه اليد ، وأن يكون معناه القسم ، فإن كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة أوجه : أحدها : أن المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ إلى الأيدي ، وهي في الحقيقة مسندة إلى الحالفين ، والسبب في هذا المجاز أنهم كانوا يضربون صفقة البيع بأيمانهم ، ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد .

﴿والوجه الثاني﴾ في المجاز : وهو أن التقدير : والذين عاقدت بحلفهم أيمانكم ، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه . الثالث : أن التقدير : والذين عاقدتهم ، إلا أنه حذف الذكر العائد من الصلة إلى الموصول ، هذا كله إذا فسرنا اليمين باليد . أما إذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة إلى القسم ، وإنما حسن ذلك لأن سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الإضافة ، والقول في بقية المجازات كما تقدم .

﴿المسألة الثالثة﴾ من الناس من قال : هذه الآية منسوخة ، ومنهم من قال : إنها غير منسوخة أما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الآية بأحد هذه الوجوه التي نذكرها : فالأول : هو أن المراد بالذين عاقدت أيمانكم : الحلفاء في الجاهلية ، وذلك أن الرجل كان يعاقد غيره ويقول : دمي دمك وسلي سلكك ، وحربي حربك ، وترثي وأرثك ، وتعقل عني وأعقل عنك ، فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث ، فنسخ ذلك بقوله تعالى (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) وبقوله (يوصيكم الله) الثاني : أن الواحد منهم كان يتخذ إنساناً أجنبياً ابناً له ، وهم المسمون بالأدعياء ، وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ . الثالث : أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يثبت المؤاخاة بين كل رجلين من أصحابه ، وكانت تلك المؤاخاة سبباً للتوارث . واعلم أن على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سبباً للتوارث بقوله (فآتوهم نصيبهم) ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بالآيات التي تلونها .

﴿القول الثاني﴾ قول من قال : الآية غير منسوخة ، والقائلون بذلك ذكروا في تأويل الآية وجوها : الأول : تقدير الآية : ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم موالى ورثة فآتوهم نصيبهم ، أي فآتوا الموالى والورثة نصيبهم ، فقوله (والذين عاقدت أيمانكم) معطوف على قوله (الوالدان والأقربون) والمعنى : إن ماترك الذين عاقدت أيمانكم فله وارث هو أولى به ، وسمى الله تعالى الوارث مولى . والمعنى لا تدفعوا المال إلى الحليف ، بل إلى المولى والوارث ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الآية ، وهذا تأويل أبي علي الجبائي . الثاني : المراد بالذين عاقدت أيمانكم : الزوج والزوجة ، والنكاح يسمى عقداً قال تعالى (ولا تعزموا

عقدة النكاح) فذكر تعالى الوالدين والأقربين ، وذكر معهم الزوج والزوجة ، ونظيره آية المواريث في أنه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة ، وعلى هذا فلا نسخ في الآية أيضا ، وهو قول أبي مسلم الاصفهاني . الثالث : أن يكون المراد بقوله (والذين عاقدت أيمانكم) الميراث الحاصل بسبب الولاء ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . الرابع : أن يكون المراد من «الذين عاقدت أيمانكم» الخلفاء ، والمراد بقوله (فآتوهم نصيبهم) النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة ، والمخالصة في المخالطة ، فلا يكون المراد التوارث ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . الخامس : نقل أن الآية نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه وفي ابنه عبد الرحمن ، وذلك أنه رضي الله عنه حلف أن لا ينفق عليه ولا يورثه شيئا من ماله ، فلما أسلم عبد الرحمن أمره الله أن يؤتیه نصيبه ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . السادس : قال الاصم : إنه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشيء القليل ، كما أمر تعالى بن حضر القسمة أن يجعل له نصيب على ما تقدم ذكره ، وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله أعلم بمراده .

(المسألة الرابعة) القائلون بأن قوله (والذين عاقدت أيمانكم) مبتدأ ، وخبره (قوله فآتوهم نصيبهم) قالوا : إنما جاء خبره مع الفاء لتضمن «الذي» معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله (فآتوهم نصيبهم) ويجوز أن يكون منصوبا على قولك : زيدا فاضربه .

(المسألة الخامسة) قال جمهور الفقهاء : لا يرث المولى الأسفل من الأعلى . وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد أنه قال : يرث ، لما روى ابن عباس أن رجلا أعتق عبدا له ، فمات المعتق ولم يترك إلا المعتق ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ، ولأنه داخل في قوله تعالى (والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم)

والجواب عن التمسك بالحديث : أنه لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبي عليه الصلاة والسلام إلى ذلك الغلام لحاجته وفقره ، لأنه كان مالا لا وارث له ، فسييله أن يصرف إلى الفقراء .

(المسألة السادسة) قال الشافعي ومالك رضي الله عنهما : من أسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره ، انه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين . وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : يرثه حجة الشافعي : أنا بينا أن معنى هذه الآية ولكل شيء مما تركه الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم ، فقد جعلنا له مولى وهم العصبية ، ثم هؤلاء العصبية إما الخاصة وهم الورثة ، وإما العامة وهم جماعة المسلمين ، فوجب صرف هذا المال إلى العصبية العامة مالم توجد العصبية الخاصة ، واحتج

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا
 مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَاتِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ
 نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ
 فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّا اللَّهُ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا «٣٤»

أبو بكر الرازي لقوله بأن الآية توجب الميراث للذي والاه وعاقده، ثم إنه تعالى نسخه بقوله
 (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) فهذا النسخ إنما يحصل إذا وجد أولوا الأرحام
 فإذا لم يوجدوا لم يبق الحكم كما كان

والجواب: أنا بينا أنه لادلالة في الآية على أن الحليف يرث، بل بينا أن الآية دالة على أنه
 لا يرث، وبيننا أن القول بهذا النسخ باطل.

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان على كل شيء شهيدا﴾ وهو كلمة وعد للطيعين، وكلمة وعيد للعصاة
 والشهيد الشاهد والمشاهد، والمراد منه إما عليه تعالى بجميع الجزئيات والكليات، وإما شهادته
 على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه. وعلى التقدير الأول: الشهيد هو العالم، وعلى التقدير الثاني
 هو المنجبر.

قوله تعالى ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم
 فالصالحات قاتيات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن
 في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا﴾

اعلم أنه تعالى لما قال (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) وقد ذكرنا أن سبب نزول
 هذه الآية أن النساء تكلمن في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث، فذكر تعالى في هذه الآية أنه
 إنما فضل الرجال على النساء في الميراث، لأن الرجال قوامون على النساء، فانهما وإن اشتركا في
 استمتاع كل واحد منهما بالآخر، أمر الله الرجال أن يدفعوا اليهن المهر، ويدروا عليهن النفقة
 فصارت الزيادة من أحد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر، فكانه لافضل البتة، فهذا هو
 بيان كيفية النظم. وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ القوام؛ اسم لمن يكون مبالغاً في القيام بالأمر، يقال: هذا قوام المرأة وقوامها للذي يقوم بأمرها ويهتم بحفظها. قال ابن عباس: نزلت هذه الآية في بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع أحد نقباء الأنصار، فانه لطمها لطمه فنشزت عن فراشه وذهبت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وذكرت هذه الشكاية، وأنه لطمها وان أثر اللطمه باق في وجهها، فقال عليه الصلاة والسلام «اقتصم منه ثم قال لها اصبري حتى أنظر» فنزلت هذه الآية (الرجال قوامون على النساء) أي مسلطون على أديهن والأخذ فوق أيديهن، فكأنه تعالى جعله أميراً عليها ونافذ الحكم في حقها، فلما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم «أردنا أمراً وأراد الله أمراً والذي أراد الله خير» ورفع القصاص، ثم انه تعالى لما أثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ أمر عليهن بين أن ذلك معلل بأمرين، أحدهما: قوله تعالى (بما فضل الله بعضهم على بعض)

واعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة، بعضها صفات حقيقية، وبعضها أحكام شرعية، أما الصفات الحقيقية فاعلم أن الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها إلى أمرين: إلى العلم، وإلى القدرة، ولا شك أن عقول الرجال وعلومهم أكثر، ولا شك أن قدرتهم على الأعمال الشاقة أكمل، فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والقوة، والكتابة في الغالب والفروسية والرمي، وان منهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والأذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق، وفي الأنكحة عند الشافعي رضي الله عنه، وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث، وفي تحمل الدية في القتل والخطأ، وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الأزواج، وإليهم الانتساب، فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء.

﴿والسبب الثاني﴾ لحصول هذه الفضيلة: قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) يعني الرجل أفضل من المرأة لأنه يعطيها المهر وينفق عليها، ثم انه تعالى قسم النساء قسمين، فوصف الصالحات منهن بأنهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله، وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف: قرأ ابن مسعود (فالصواح قوانت حوافظ للغيب) ﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قانتات حافظات للغيب) فيه وجهان: الأول: قانتات، أي مطيعات لله (حافظات للغيب) أي قائمات بحقوق الزوج، وقدم قضاء حق الله ثم أتبع ذلك بقضاء حق الزوج. الثاني: أن حال المرأة إما أن يعتبر عند حضور الزوج أو عند غيبته، أما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بأنها قانتة، وأصل القنوت دوام الطاعة، فالمعنى أنهن قيات بحقوق

أزواجهن ، وظاهر هذا إخبار ، إلا أن المراد منه الأمر بالطاعة .
واعلم أن المرأة لا تكون صالحة إلا إذا كانت مطيعة لزوجها ، لأن الله تعالى قال (فالصالحات قانتات) والألف واللام في الجمع يفيد الاستغراق ، فهذا يقتضي أن كل امرأة تكون صالحة ، فهي لا بد وأن تكون قانتة مطيعة . قال الواحدى رحمه الله : لفظ القنوت يفيد الطاعة ، وهو عام في طاعة الله وطاعة الأزواج ، وأما حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله (حافظات للغيب) واعلم أن الغيب خلاف الشهادة ، والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب ، وذلك من وجوه : أحدها : أنها تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ، ولئلا يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره ، وثانيها : حفظ ماله عن الضياع ، وثالثها : حفظ منزله عما لا ينبغي ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم «خير النساء إن نظرت إليها سرتك وإن أمرتها أطاعتك وإن غبت عنها حفظتك في مالك ونفسها ، وتلا هذه الآية .

(المسألة الثالثة) «ما» في قوله (بما حفظ الله) فيه وجهان : الأول : بمعنى الذى ، والعائد إليه محذوف ، والتقدير : بما حفظه الله لهن ، والمعنى أن عليهن أن يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على أزواجهن ، حيث أمرهم بالعدل عليهن وإمساكهن بالمعروف وإعطائهن أجورهن ، فقوله (بما حفظ الله) يجرى مجرى ما يقال : هذا بذاك ، أى هذا في مقابلة ذلك .

(والوجه الثانى) أن تكون «ما» مصدرية ، والتقدير : بحفظ الله ، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : الأول : أنهن حافظات للغيب بما حفظ الله إياهن ، أى لا يتيسر لهن حفظ إلا بتوفيق الله ، فيكون هذامن باب إضافة المصدر إلى الفاعل . والثانى : أن المعنى : هو أن المرأة إنما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله أى بسبب حفظهن حدود الله وأوامره ، فإن المرأة لولا أنها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد في حفظ أوامره لما أطاعت زوجها ، وهذا الوجه يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول .

واعلم أنه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات ، فقال (واللاتي يخافون نشوزهن) واعلم أن الخوف عبارة عن حال يحصل في القلب عند ظن حدوث أمر مكروه في المستقبل . قال الشافعى رضى الله عنه (واللاتي يخافون نشوزهن) النشوز قد يكون قولاً ، وقد يكون فعلاً ، فالقول مثل أن كانت تلبيه إذا دعاها ، وتخضع له بالقول إذا خاطبها ثم تغيرت ، والفعل مثل أن كانت تقوم إليه إذا دخل عليها ، أو كانت تسارع إلى أمره وتبادر إلى فراشه باستبشار إذا التمسها ، ثم إنها تغيرت عن كل ذلك ، فهذه أمارات دالة على نشوزها وعصيانها ، فيئذ ظن نشوزها

ومقدمات هذه الاحوال ترجب خوف النشوز . وأما النشوز فهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف ، وأصله من قولهم نشر الشيء إذا ارتفع ، ومنه يقال للأرض المرتفعة : نشر ونشر .

ثم قال تعالى ﴿ فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : أما الوعظ فانه يقول لها : اتقى الله فان لي عليك حقا وارجمي عما أنت عليه ، واعلمى أن طاعتي فرض عليك ونحو هذا ، ولا يضربها في هذه الحالة لجواز أن يكون لها في ذلك كفاية ، فان أصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناعه من كلامها ، قال الشافعي رضي الله تعالى عنه : ولا يزيد في هجره الكلام ثلاثا ، وأيضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فترك النشوز ، وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران ، فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ، وفيهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة ، لأن إضافة ذلك إلى المضاجع يفيد ذلك ، ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها . قال الشافعي رضي الله عنه : والضرب مباح وتركه أفضل . روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : كنا معاشر قريش تملك رجالنا نساءهم ، فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم ، فاختلفت نساؤنا بنسائهم فذئرن على أزواجهن ، أي نشزن واجترأن ، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت له : ذئرت النساء على أزواجهن ، فأذن في ضربهن فطاف بحجر نساء النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون أزواجهن ، فقال صلى الله عليه وسلم «لقد أطاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة كلهن يشكون أزواجهن ولا تجدون أولئك خياركم» ومعناه أن الذين ضربوا أزواجهم ليسوا خيرا ممن لم يضربوا . قال الشافعي رضي الله عنه : فدل هذا الحديث على أن الأولى ترك الضرب ، فأما إذا ضربها وجب في ذلك الضرب أن يكون بحيث لا يكون مفضيا إلى الهلاك البتة ، بأن يكون مفرقا على بدنها ، ولا يوالى به في موضع واحد ويتقى الوجه لأنه يجمع المحاسن ، وأن يكون دون الأربعين . ومن أصحابنا من قال : لا يبلغ به عشرين لأنه حد كامل في حق العبد ، ومنهم من قال : ينبغي أن يكون الضرب بمنديل ملفوف أو بيده ، ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا ، وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على أبلغ الوجوه .

وأقول : الذي يدل عليه أنه تعالى ابتداء بالوعظ ، ثم ترقى منه إلى الهجران في المضجع ، ثم ترقى منه إلى الضرب ، وذلك تنبيه يجرى مجرى التصريح في أنه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ، ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلف أصحابنا قال بعضهم : حكم هذه الآية مشروع على الترتيب ، فان ظاهر

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا «٣٥»

اللفظ وان دل على الجمع إلا أن فحوى الآية يدل على الترتيب ، قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه : يعظها بلسانه ، فان انتهت فلا سبيل له عليها ، فان أبت هجره مضجعهها ، فان أبت ضربها ، فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين . وقال آخرون : دذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز ، أما عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل . وقال بعض أصحابنا : تحرير المذهب أن له عند خوف النشوز أن يعظها ، وهل له أن يهجرها ؟ فيه احتمال ، وله عند إبداء النشوز أن يعظها أو يهجرها ، أو يضربها

ثم قال تعالى ﴿فإن أطعنكم﴾ أى إذا رجعت عن النشوز إلى الطاعة عند هذا التأديب (فلا تبغوا عليهن سيلاً) أى لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقاً على سبيل التعنت والايذاء (إن الله كان علياً كبيراً) وعلوه لا بعلو الجهة ، وكبره لا بكبر الجثة ، بل هو على كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته فى كل الممكنات . وذكرهاتين الصفتين فى هذا الموضع فى غاية الحسن ، وبيانه من وجوه : الأول : أن المقصود منه تهديد الأزواج على ظلم النسوان ، والمعنى أنهن إن ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم ، فالله سبحانه على قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفى حقهن منكم ، فلا ينبغي أن تغتروا بكونكم أعلى يداً منهن ، وأكبر درجةً منهن . الثانى : لا تبغوا عليهن إذا أطعنكم لعلو أيديكم : فان الله أعلى منكم وأكبر من كل شيء ، وهو متعال عن أن يكلف إلا بالحق . الثالث : أنه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم إلا ما تطيقون ، فكذلك لا تكلفوهن محبتكم ، فانهن لا يقدرن على ذلك . الرابع : أنه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصى إذا تاب ، بل يغفر له ، فاذا تابت المرأة عن نشوزها فأتم أولى بأن تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها . الخامس : أنه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ، ولم يهتك السرائر ، فأتم أولى أن تكتفوا بظاهر حال المرأة ، وأن لا تقعوا فى التفتيش عما فى قلبها وضميرها من الحب والبغض .

قوله تعالى ﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر عند نشوز المرأة أن الزوج يعظها ، ثم يهجرها ، ثم يضربها ، بين أنه لم

يبقى بعد الضرب إلا المحاكمة إلى من ينصف المظلوم من الظالم فقال (وإن خفتم شقاق بينهما) إلى آخر الآية وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس (خفتم) أى علمتم . قال : وهذا بخلاف قوله (واللاتي تخافون نشوزهن) فان ذلك محمول على الظن ، والفرق بين الموضوعين أن في الابتداء يظهر له أمارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف وأما بعد الوعظ والمجر والضرب لما أصرت على النشوز ، فقد حصل العلم بكونها ناشزة : فوجب حمل الخوف ههنا على العلم . طعن الزجاج فيه فقال (خفتم) ههنا بمعنى أيقنتم خطأ ، فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتاج إلى الحكمين .

وأجاب سائر المفسرين بأن وجود الشقاق وإن كان معلوما ، إلا أنا لا نعلم أن ذلك الشقاق صدر عن هذا أو عن ذلك ، فالحاجة إلى الحكمين لمعرفة هذا المعنى . ويمكن أن يقال : وجود الشقاق في الحال معلوم ، ومثل هذا لا يحصل منه خوف ، إنما الخوف في أنه هل يبقى ذلك الشقاق أم لا ؟ فالفائدة في بعث الحكمين ليست إزالة الشقاق الثابت في الحال فان ذلك محال ، بل الفائدة إزالة ذلك الشقاق في المستقبل .

(المسألة الثانية) للشقاق تأويلان : أحدهما : أن كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه . الثاني : أن كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة .

(المسألة الثالثة) قوله (شقاق بينهما) معناه : شقاقا بينهما ، إلا أنه أضيف المصدر إلى الظرف وإضافة المصادر إلى الظروف جائزة لحصولها فيها ، يقال : يعجبني صوم يوم عرفة ، وقال تعالى (بل مكر الليل والنهار)

(المسألة الرابعة) المخاطب بقوله (فابعثوا حكما من أهله) من هو ؟ فيه خلاف : قال بعضهم إنه هو الامام أو من يلي من قبله ، وذلك لأن تنفيذ الأحكام الشرعية إليه ، وقال آخرون : المراد كل واحد من صالحى الأمة وذلك لأن قوله (خفتم) خطاب للجمع وليس حملة على البعض أولى من حملة على البقية ، فوجب حملة على الكل ، فعلى هذا يجب أن يكون قوله (فان خفتم) خطابا لجميع المؤمنين . ثم قال (فابعثوا) فوجب أن يكون هذا أمراً لأحد الأمة بهذا المعنى ، ثبت أنه سواء وجد الامام أو لم يوجد ، فللصالحين أن يبعثوا حكما من أهله وحكام أهلها للإصلاح . وأيضا فهذا يجرى مجرى دفع الضرر ، ولكل أحد أن يقوم به .

(المسألة الخامسة) إذا وقع الشقاق بينهما ، فذاك الشقاق إما أن يكون منهما أو منه أو منها ، أو يشكل ، فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه ، وان كان منه ، فان كان قد فعل فعلا حلالا

مثل التزوج بامرأة أخرى ، أو تسرى بجارية ، عرفت المرأة أن ذلك مباح ونهيت عن الشقاق ، فإن قبلت وإلا كان نشوزاً ، وإن كان بظلم من جهته أمره الحاكم بالواجب ، وإن كان منهما أو كان الأمر متشابهاً ، فالقول أيضاً ما قلناه .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : المستحب أن يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكيمين ، والأولى أن يكون واحد من أهله وواحد من أهلها ، لأن أقاربهما أعرف بحالهما من الأجانب ، وأشد طلباً للصالح ، فإن كانا أجنبيين جاز . وفائدة الحكمين أن يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ، ليعرف أن رغبته في الإقامة على النكاح ، أو في المفارقة ، ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من إيقاع طلاق أو خلع .

﴿المسألة السابعة﴾ هل يجوز للحكمين تنفيذ أمر يلزم الزوجين بدون إذنهما ، مثل أن يطلق حكم الرجل ، أو يفتدي حكم المرأة بشيء من مالها ؟ للشافعي فيه قولان : أحدهما : يجوز ، وبه قال مالك وإسحق . والثاني : لا يجوز ، وهو قول أبي حنيفة . وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعي رضي الله عنه حديث علي رضي الله عنه ، وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة أنه قال جاء رجل وامرأة إلى علي رضي الله عنه ، ومع كل واحد منهما جمع من الناس ، فأمرهم علي بأن يبعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها ، ثم قال للحكمين : تعرفان ما عليكما ؟ عليكما إن رأيتما أن تجمعا فاجمعا ، وإن رأيتما أن تفرقا ففرقا ، فقالت المرأة : رضيت بكتاب الله تعالى فيما علي ولي فيه . فقال الرجل : أما الفرقة فلا ، فقال علي : كذبت والله حتى تقر بمثل الذي أقرت به . قال الشافعي رضي الله عنه : وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل .

أما دليل القول الأول فهو أنه بعث من غير رضا الزوجين وقال : عليكما إن رأيتما أن تجمعا فاجمعا ، وأقل ما في قوله : عليكما ، أن يجوز لهما ذلك .

وأما دليل القول الثاني : أن الزوج لما لم يرض توقف علي ، ومعنى قوله : كذبت ، أي لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي . ومن الناس من احتج للقول الأول بأنه تعالى سماهما حكيمين . والحكم هو الحاكم وإذا جعله حاكماً فقد مكنته من الحكم ، ومنهم من احتج للقول الثاني بأنه تعالى لما ذكر الحكمين ، لم يصف إليهما إلا الإصلاح ، وهذا يقتضي أن يكون ما وراء الإصلاح غير مفوض إليهما

﴿المسألة الثامنة﴾ قوله (وإن خفتم شقاق بينهما) أي شقاقاً بين الزوجين ، ثم إنه وإن لم يجر ذكرهما إلا أنه جرى ذكر ما يدل عليهما ، وهو الرجال والنساء .

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ
وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا «٣٦»

ثم قال تعالى ﴿إن يريدوا إصلاحا يوفق الله بينهما﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (إن يريدوا) وجوه : الأول : ان يرد الحكمان خيرا وإصلاحا يوفق الله بين الحكمن حتى يتفقا على ما هو خير . الثاني : ان يرد الحكمان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين الثالث : إن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين . الرابع : إن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الحكمن حتى يعملوا بالإصلاح ، ولا شك أن اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه

﴿المسألة الثانية﴾ أصل التوفيق الموافقة ، وهي المساواة في أمر من الأمور ، فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة ، والآية دالة على أنه لا يتم شيء من الأغراض والمقاصد إلا بتوفيق الله تعالى ، والمعنى أنه إن كانت نية الحكمن إصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان عليما خبيرا﴾ والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمن في سلوك ما يخالف طريق الحق

﴿النوع التاسع﴾ من التكليف المذكورة في هذه السورة :

قوله تعالى ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً﴾ .

واعلم أنه تعالى لما أرشد كل واحد من الزوجين إلى المعاملة الحسنة مع الآخر وإلى إزالة الخصومة والخشونة ، أرشد في هذه الآية إلى سائر الأخلاق الحسنة وذكر منها عشرة أنواع .

﴿النوع الأول﴾ قوله (واعبدوا الله) قال ابن عباس : المعنى وحدوه ، واعلم أن العبادة عبارة عن كل فعل وترك يوثق به لمجرد أمر الله تعالى بذلك ، وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب وجميع أعمال الجوارح ، فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد ، وتحقيق الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم)

(النوع الثاني) قوله (ولا تشركوا به شيئاً) وذلك لأنه تعالى لما أمر بالعبادة بقوله (واعبدوا الله) أمر بالاخلاص في العبادة بقوله (ولا تشركوا به شيئاً) لأن من عبد مع الله غيره كان مشركاً ولا يكون مخلصاً، ولهذا قال تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين).

(النوع الثالث) قوله (وبالوالدين إحساناً) واتفقوا على أن ههنا محذوفاً، والتقدير: وأحسنوا بالوالدين إحساناً كقوله (فضرب الرقاب) أى فاضربوها، ويقال: أحسنت بفلان، وإلى فلان. قال كثير: أسئتي بنا أو أحسنى لاملومة لدينا ولا مقلية إن تقلت

واعلم أنه تعالى قرن إلزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده في مواضع: أحدها: في هذه الآية، وثانيها: قوله (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً) وثالثها: قوله (أن اشكروا لوالديك إلى المصير) وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والإحسان إليهما. وما يدل على وجوب البر إليهما قوله تعالى (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً) وقال (ووصينا الإنسان بوالديه حسناً) وقال في الوالدين الكافرين (وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً) وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «أكبر الكبائر الإشراف بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس» وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم من اليمن استأذنه في الجهاد، فقال عليه السلام «هل لك أحد باليمن فقال أبو أي فقال أباك أذنك فقال لا فقال فارجع واستأذنها فان أذنك فجاهد وإلا فبرهما»

واعلم أن الإحسان إلى الوالدين هو أن يقوم بخدمتهما، وألا يرفع صوته عليهما، ولا يخشن في الكلام معهما، ويسعى في تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة من البر، وأن لا يشهر عليهما سلاحاً، ولا يقتلها، قال أبو بكر الرازي: إلا أن يضطر إلى ذلك بأن يخاف أن يقتله إن ترك قتله، فحينئذ يجوز له قتله؛ لأنه إذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه، وذلك منهي عنه. روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن أبي عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركاً.

(النوع الرابع) قوله تعالى (وبذى القربى) وهو أمر بصلة الرحم كما ذكر في أول السورة بقوله (والأرحام)

واعلم أن الوالدين من الأقارب أيضاً، إلا أن قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها أقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها، لا جرم ميزها الله تعالى في الذكر عن سائر الأنواع، فذكر في هذه الآية قرابة الولاد، ثم أتبعها بقرابة الرحم.

(النوع الخامس) قوله (واليتامى) واعلم أن اليتيم مخصوص بنوعين من العجز: أحدهما: الصغر، والثاني: عدم المنفق، ولا شك أن من هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة. قال ابن عباس: يرفق بهم ويربهم ويمسح رأسهم، وإن كان وصيا لهم فليبالغ في حفظ أموالهم.

(النوع السادس) قوله (والمساكين) واعلم أنه وإن كان عديم المال إلا أنه لكبره يمكنه أن يعرض حال نفسه على الغير، فيجلب به نفعا أو يدفع به ضررا، وأما اليتيم فلا قدرة له عليه، فلهذا المعنى قدم الله اليتيم في الذكر على المسكين، والاحسان إلى المسكين إما بالاجمال إليه، أو بالرد الجميل. كما قال تعالى (وأما السائل فلا تنهر)

(النوع السابع) قوله (والجار ذي القربى) قيل: هو الذي قرب جواره، والجار الجنب هو الذي بعد جواره. قال عليه الصلاة والسلام «لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه ألا وإن الجوار أربعون داراً» وكان الزهري يقول: أربعون يمنة، وأربعون يسرة، وأربعون أماما وأربعون خلفا. وعن أبي هريرة قيل: يارسول الله ان فلانة تصوم النهار وتصلي الليل وفي لسانها شيء يؤذى جيرانها، أي هي سليطة، فقال عليه الصلاة والسلام «لا خير فيها هي في النار» وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال «والذي نفس محمد بيده لا يؤدى حق الجار إلا من رحم الله وقليل ما هم أتدرون ما حق الجار ان افتقر أغنيته وان استقرض أقرضته وان أصابه خير هنأته وان أصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات شيعت جنازته» وقال آخرون: عنى بالجار ذي القربى: القريب النسب، وبالجار الجنب: الجار الأجنبي، وقرىء (والجار ذا القربى) نصبا على الاختصاص، كما قرىء (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) تنبيها على عظم حقه، لأنه اجتمع فيه موجبان. الجوار والقرباة.

(النوع الثامن) قوله (والجار الجنب) وقد ذكرنا تفسيره. قال الواحدى: الجنب نعت على وزن فعل، وأصله من الجنابة ضد القرباة وهو البعيد. يقال: رجل جنب إذا كان غريبا متباعداً عن أهله، ورجل أجنبي وهو البعيد منك في القرباة. وقال تعالى (واجنبى وبنى) أى بعدنى، والجانبان الناحيتان لبعده كل واحد منهما عن الآخر، ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة مالم يغتسل، ومنه أيضا الجنبان لبعده كل واحد منهما عن الآخر. وروى المفضل عن عاصم (والجار الجنب) بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين: أحدهما: أنه يريد بالجنب الناحية، ويكون التقدير: والجار ذي الجنب فحذف المضاف، لأن المعنى مفهوم والآخر: أن يكون وصفا على سبيل المبالغة، كما يقال: فلان كرم وجود.

(النوع التاسع) قوله (والصاحب بالجنب) وهو الذي صحبك بأن حصل بجنبك إما رفيقا في

سفر، وإما جارا ملاصقا، وإما شريكا في تعلم أو حرفة، وإما قاعدا إلى جنبك في مجلس أو مسجد أو غير ذلك، من أدنى صحبة التأميت بينك وبينه، فعليك أن ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة إلى الاحسان. وقيل: الصاحب بالجنب: المرأة فانها تكون معك وتضجع إلى جنبك.

﴿النوع العاشر﴾ قوله (وابن السبيل) وهو المسافر الذي انقطع عن بلده، وقيل: الضيف.

﴿النوع الحادي عشر﴾ قوله (وما ملكت أيمانكم)

واعلم أن الاحسان إلى المماليك طاعة عظيمة، روى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من ابتاع شيئا من الخدم فلم توافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى توافق شيمته شيمته فان للناس شيئا ولا تعذبوا عباد الله» وروى أنه عليه والسلام كان آخر كلامه: «الصلاة وما ملكت أيمانكم» وروى أنه كان رجل بالمدينة يضرب عبده، فيقول العبد أعوذ بالله ويستمعه الرسول عليه السلام، والسيد كان يزيد ضربا، فطلع الرسول صلى الله عليه وسلم عليه، فقال أعوذ برسول الله فتركه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله كان أحق أن يجار عائذه» قال يارسول الله فانه حر لوجه الله، فقال النبي عليه الصلاة والسلام «والذي نفس محمد بيده لولم تقلها لدافع وجهك سفح النار»

واعلم أن الاحسان اليهم من وجوه: أحدها: أن لا يكلفهم مالا طاقة لهم به، وثانيها: أن لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة، وثالثها: أن يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه. وكانوا في الجاهلية يسيئون إلى المملوك فيكلفون الاماء البغاء، وهو الكسب بفروجهن وبضوعهن. وقال بعضهم: كل حيوان فهو مملوك، والاحسان إلى الكل بما يليق به طاعة عظيمة. واعلم أن ذكر اليمين تأكيد وهو كما يقال: مشيت رجلك، وأخذت يدك، قال عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت» وقال تعالى (مما عملت أيدينا أنعاما) ولما ذكر تعالى هذه الأصناف قال (إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا) والمختال ذو الخيلاء والكبر. قال ابن عباس: يريد بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق أحد. قال الزجاج: وإنما ذكر الاختيال ههنا، لأن المختال يأنف من أقاربه إذا كانوا فقراء، ومن جيرانه إذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم. وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله (والخيل المسومة) ومعنى الفخر التطاول، والفخور الذي يعدد مناقبه كبرا وتطاولا. قال ابن عباس: هو الذي يفخر على عباد الله بما أعطاه الله من أنواع نعمه، وإنما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم في هذا الموضع، لأن المختال هو المتكبر، وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق، ثم أضاف اليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه

الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا «٣٧»

الحقوق لأجل الرياء والسمعة ، بل لمحض أمر الله تعالى .

قوله تعالى ﴿الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله وأعدنا للكافرين عذابا مهينا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي (بالبخل) بفتح الباء والخاء ، وفي الحديد مثله ، وهي لغة الانصار ، والباقون (بالبخل) بضم الباء والخاء وهي اللغة العالية .

﴿المسألة الثانية﴾ الذين يبخلون : بدل من قوله (من كان مختالا فخورا) والمعنى : ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون ، أو نصب على الذم . ويجوز أن يكون رفعا على الذم ، ويجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل : الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون : أحقاء بكل ملامة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدي : البخل فيه أربع اللغات : البخل . مثل القفل ، والبخل مثل الكرم ، والبخل مثل الفقر ، والبخل بضممتين . ذكره المبرد ، وهو في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان ، وفي الشريعة منع الواجب .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال ابن عباس : انهم اليهود ، بخلوا أن يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد عليه الصلاة والسلام وصفته في التوراة ، وأمروا قومهم أيضا بالكتمان (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) يعني من العلم بما في كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم (وأعدنا) في الآخرة لليهود (عذابا مهينا) واحتج من نصر هذا القول بأن ذكر الكافر في آخر الآية يدل على أن المراد بأولها الكافر . وقال آخرون: المراد منه البخل بالمال ، لأنه تعالى ذكره عقيب الآية التي أوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال ، فانه قال (وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل) ومعلوم أن الاحسان إلى هؤلاء إنما يكون بالمال ، ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال (ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا) ثم عطف عليه (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) فوجب أن يكون هذا البخل بخلا

وَالَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا ﴿٢٨﴾

متعلقاً بما قبله ، وماذاك إلا البخل بالمال .

﴿والقول الثالث﴾ أنه عام في البخل بالعلم والدين ، وفي البخل بالمال ، لأن اللفظ عام ، والكل مذموم ، فوجب كون اللفظ متناولاً للكل .

﴿المسألة الخامسة﴾ أنه تعالى ذكر في هذه الآية من الأحوال المذمومة ثلاثاً : أولها : كون الانسان بخيلاً وهو المراد بقوله (الذين يبخلون) وثانيها : كونهم آمريين لغيرهم بالبخل ، وهذا هو النهاية في حب البخل ، وهو المراد بقوله (ويأمرون الناس بالبخل) وثالثها : قوله (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) فيوهمون الفقر مع الغنى ، والاعسار مع اليسار ، والعجز مع الامكان ، ثم إن هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر ، مثل أن يظهر الشكاية عن الله تعالى ، ولا يرضى بالقضاء والقدر ، وهذا ينتهي إلى حد الكفر ، فلذلك قال (وأعدنا للكافرين عذاباً مهيناً) ومن قال : الآية مخصوصة باليهود ، فكلامه في هذا الموضع ظاهر ، لأن من كتم الدين والنبوة فهو كافر ، ويمكن أيضاً أن يكون المراد من هذا الكافر ، من يكون كافراً بالنعمة ، لا من يكون كافراً بالدين والشرع .

ثم قال تعالى ﴿والذين ينفقون أموالهم رثاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن يكن الشيطان له قريناً فساء قريناً﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إن شئت عطفت (الذين) في هذه الآية على (الذين) في الآية التي قبلها ، وإن شئت جعلته في موضع خفض عطفاً على قوله (للكافرين عذاباً مهيناً)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : نزلت في المنافقين ، وهو الوجه لذكر الرثاء ، وهو ضرب من النفاق .

وقيل : نزلت في مشركى مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والأولى أن يقال : إنه تعالى لما أمر بالاحسان إلى أرباب الحاجات ، بين أن من لا يفعل ذلك قسماً : فالأول : هو البخيل الذي لا يقدم على إنفاق المال البتة ، وهم المذمومون في قوله (الذين يبخلون ويأمرون

وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ

اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا ﴿٣٩﴾

الناس بالبخل) والثاني : الذين ينفقون أموالهم ، لكن لا لغرض الطاعة ، بل لغرض الرياء والسمعة ، فهذه الفرقة أيضا مذمومة ، ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق إلا القسم الأول . وهو إنفاق الأموال لغرض الاحسان .

ثم قال ﴿ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا﴾ والمعنى : أن الشيطان قرين لأصحاب هذه الأفعال كقوله (ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين) وبين تعالى أنه بئس القرين ، إذ كان يضلّه عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ريتبع كل شيطان مرید كتب عليه أنه من تولاه فانه يضلّه ويهديه إلى عذاب السعير) ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك الايمان

فقال ﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وماذا عليهم) استفهام بمعنى الانكار ، ويجوز أن يكون «ماذا» اسما واحدا ، فيكون المعنى : وأى الشئ عليهم ، ويجوز أن يكون «ذا» في معنى الذى ، ويكون «ما» وحدها اسما ، ويكون المعنى : وما الذى عليهم لو آمنوا .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القائلون بأن الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا : إن قوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا) مشعر بأن الاتيان بالايمان فى غاية السهولة ، ولو كان الاستدلال معتبرا لكان فى غاية الصعوبة ، فانا نرى المستدلين تفرغ أعمارهم ولا يتم استدلالهم ، فدل هذا على أن التقليد كاف .

أجاب المتكلمون بأن الصعوبة فى التفاصيل ، فأما الدلائل على سبيل الجملة فهى سهلة ، واعلم أن فى هذا البحث غورا .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية و ضربوا له أمثلة ، قال الجبائى : ولو كانوا غير قادرين لم يجوز أن يقول الله ذلك ، كما لا يقال لمن هو فى النار معذب : ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا إلى الجنة ، وكما لا يقال للجائع الذى لا يقدر على الطعام : ماذا عليه لو أكل . وقال الكعبى : لا يجوز أن يحدث فيه الكفر ثم يقول : ماذا عليه لو آمن . كما لا يقال لمن أمرضه : ماذا عليه لو كان

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾

صحيحاً، ولا يقال للمرأة: ماذا عليها لو كانت رجلاً، وللقبيح: ماذا عليه لو كان جميلاً، وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى، فبطل بهذا ما يقال: إنه وإن قبح من غيره، لكنه يحسن منه لأن الملك ملكه. وقال القاضي عبد الجبار: إنه لا يجوز أن يأمر العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس، ثم يقول له: ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة، وإذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيهاً دل على أن ذلك غير جائز على الله تعالى، فهذا جملة ما ذكره من الأمثلة.

واعلم أن التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة، ومعارضتهم بمسئتي العلم والداعي قد كثرت، فلا حاجة إلى الإعادة.

ثم قال تعالى ﴿وكان الله بهم عليماً﴾ والمعنى أن القصد إلى الرئاء إنما يكون باطنا غير ظاهر، فبين تعالى أنه عليم بيواطن الأمور كما هو عليم بظواهرها، فإن الإنسان متى اعتقد ذلك صار ذلك كالرادع له عن القبائح من أفعال القلوب: مثل داعية النفاق والرياء والسمعة.

قوله تعالى ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ اعلم أن تعلق هذه الآية هو بقوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله) فكأنه قال: فإن الله لا يظلم من هذه حاله مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها، فرغب بذلك في الإيمان والطاعة.

واعلم أن هذه الآية مشتملة على الوعد بأمور ثلاثة: الأول: قوله تعالى (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ الذرة النملة الحمراء الصغيرة في قول أهل اللغة. وروى عن ابن عباس أنه أدخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها، ثم قال: كل واحد من هذه الأشياء ذرة و (مثقال) مفعال من الثقل يقال: هذا على مثقال هذا، أي وزن هذا، ومعنى (مثقال ذرة) أي ما يكون وزنه وزن الذرة.

واعلم أن المراد من الآية أنه تعالى لا يظلم قليلاً ولا كثيراً، ولكن الكلام خرج على أصغر

ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله تعالى (إن الله لا يظلم الناس شيئاً)

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة: دلت هذه الآية على أنه تعالى ليس خالقاً لأعمال العباد، لأن من جملة تلك الأعمال ظلم بعضهم بعضاً، فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله، وأيضاً لو خلق الظلم في الظالم، ولا قدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه، ولا على دفعه بعد وجوده، ثم إنه تعالى يقول لمن هذا شأنه وصفته: لم ظلمت ثم يعاقبه عليه، كان هذا محض الظلم، والآية دالة على كونه تعالى منزهاً عن الظلم.

والجواب: المعارضة بالعلم والداعي على ما سبق مراراً لا حد لها، وقد ذكرنا أن استدلالات هؤلاء المعتزلة وإن كثرت وعظمت، إلا أنها ترجع إلى حرف واحد، وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب، والسؤال على هذا الحرف معين، وهو المعارضة بالعلم والداعي، فكما أعادوا ذلك الاستدلال أعدنا عليهم هذا السؤال.

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة: الآية تدل على أنه قادر على الظلم لأنه تمدح بتركه، ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح، إلا إذا كان هو قادراً عليه، ألا ترى أن الزمن لا يصح منه أن يتمدح بأنه لا يذهب في الليالي إلى السرقة.

والجواب أنه تعالى تمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم، ولم يلزم أن يصح ذلك عليه، وتمدح بأنه لا تدركه الأبصار، ولم يدل ذلك عند المعتزلة على أنه يصح أن تدركه الأبصار.

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة: الآية دالة على أن العبد يستحق الثواب على طاعته وأنه تعالى لو لم يثبه لكان ظالماً، لأنه تعالى بين في هذه الآية أنه لو لم يثبهم على أعمالهم لكان قد ظلمهم، وهذا لا يصح إلا إذا كانوا مستحقين للثواب على أعمالهم.

والجواب: أنه تعالى وعدمهم بالثواب على تلك الأفعال، فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة ظلم، فلماذا أطلق عليه اسم الظلم، والذي يدل على أن الظلم محال من الله، أن الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم، وهما محالان على الله، ومستلزم المحال محال، والمحال غير مقدور. وأيضاً الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير، والحق سبحانه لا يتصرف إلا في ملك نفسه، فيمتنع كونه ظالماً. وأيضاً: الظالم لا يكون إلهاً والشئ لا يصح إلا إذا كانت لوازمه صحيحة، فلو صح منه الظلم لكان زوال إلهيته صحيحاً، ولو كان كذلك لكانت إلهيته جائزة الزوال، وحينئذ يحتاج في حصول صفة الإلهية له إلى مخصص وفاعل، وذلك على الله محال.

(المسألة الخامسة) قالت المعتزلة: إن عقاب قطرة من الخمر يزيل ثواب الإيمان والطاعة

مدة مائة سنة . وقال أصحابنا : هذا باطل ؛ لأننا نعلم بالضرورة أن ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنن المتطاولة ، أزيد من عقاب شرب هذه القطرة ، فاسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم ، وإنه منى بهذه الآية .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الجبائي: إن عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ، ولا ينحبط من ذلك العقاب شيء . وقال ابنه أبو هاشم: بل ينحبط . واعلم أن هذا المشروع صار حجة قوية لأصحابنا في بطلان القول بالاحباط ، فإنا نقول : لو انحبط ذلك الثواب لكان إما أن يحبط مثله من العقاب أو لا يحبط . والقسمان باطلان . فالقول بالاحباط باطل . وإنما قلنا إنه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالآخر ، لأنه إذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر ، فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا ، ضرورة أن العلة لا بد وأن تكون حاصلة مع المعلول ، وذلك محال . وإنما قلنا: إنه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع أن المعصية لا تنحبط بالطاعة ، لأن تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها البتة ، لافي جلب ثواب ، ولا في دفع عقاب وذلك ظلم ، وهو ينافي قوله تعالى (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ما تقوله المعتزلة .

﴿المسألة السابعة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المؤمنين يخرجون من النار إلى الجنة ، فقالوا لاشك أن ثواب الايمان ، والمداومة على التوحيد ، والاقرار بأنه هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام ، والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة: أعظم ثوابا من عقاب شرب الجرعة من الخمر ، فاذا حضر هذا الشارب يوم القيامة وأسقط عنه قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم ، فاذا أدخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب ، فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل ، فوجب القطع بأنه يخرج إلى الجنة .

﴿النوع الثاني﴾ من الأمور التي اشتملت عليها هذه الآية :

قوله تعالى ﴿وان تك حسنة يضاعفها﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن كثير (حسنة) بالرفع على تقديره «كان» التامة ، والمعنى : وإن حدثت حسنة ، أو وقعت حسنة ، والباقون بالنصب على تقدير «كان» الناقصة والتقدير : وإن تك زنة الذرة حسنة . وقرأ ابن كثير وابن عامر (يضاعفها) بالتشديد من غير ألف من التضعيف ، والباقون (يضاعفها) بالألف والتخفيف من المضاعفة .

﴿المسألة الثانية﴾ تك : أصله من «كان يكون» وأصله «تكون» سقطت الضمة للجزم ، وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار «تكن» ثم حذفوا النون أيضا لأنها ساكنة . وهي

تشبه حروف اللين، وحروف اللين إذا وقعت طرفاً سقطت للجزم. كقولك: لم أدر، أي لا أدرى وجاء القرآن بالحذف والاثبات، أما الحذف فهنا، وأما الإثبات، فكقوله (إن يكن غنياً أو فقيراً)

﴿المسألة الثالثة﴾ إن الله تعالى بين بقوله (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) أنه لا يبخسهم حقهم أصلاً، وبين بهذه الآية أن الله تعالى يزيدهم على استحقاقهم واعلم أن المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة، لأن مدة الثواب غير متناهية، وتضعيف غير المتناهي محال، بل المراد أنه تعالى يضعفه بحسب المقدار: مثلاً يستحق على طاعته عشرة أجزاء من الثواب، فيجعله عشرين جزءاً، أو ثلاثين جزءاً، أو أزيد. روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: يوتي بالعبد يوم القيامة وينادي مناد على رؤس الأولين والآخرين: هذا فلان ابن فلان، من كان له عليه حق فليأت إلى حقه، ثم يقال له: أعط هؤلاء حقوقهم، فيقول: يارب من أين وقد ذهبت الدنيا؟ فيقول الله للملائكة: انظروا في أعماله الصالحة فأعطوهم منها فإن بقي مثقال ذرة من حسنة ضعفها الله تعالى لعبده، وأدخله الجنة بفضلها ورحمته. مصداق ذلك في كتاب الله تعالى (وإن تك حسنة يضاعفها) وقال الحسن: قوله (وإن تك حسنة يضاعفها) هذا أحب إلى العلماء مما لو قال: في الحسنة الواحدة مائة ألف حسنة، لأن ذلك الكلام يكون مقداره معلوماً، أما على هذه العبارة فلا يعلم كمة ذلك التضعيف إلا الله تعالى، وهو كقوله في ليلة القدر إنها خير من ألف شهر. وقال أبو عثمان النهدي: بلغني عن أبي هريرة أنه قال: إن الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة، فقدر الله أن ذهبت إلى مكة حاجاً أو معتمراً فألفيته فقلت: بلغني عنك أنك تقول: إن الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة قال أبو هريرة لم أقل ذلك، ولكن قلت: إن الحسنة تضاعف بألف ضعف، ثم تلا هذه الآية وقال: إذا قال الله (أجراً عظيماً) فمن يقدر قدره.

﴿النوع الثالث﴾ من الأمور التي اشتملت هذه الآية عليها قوله تعالى (ويؤت من لدنه أجراً عظيماً) وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ لدن: بمعنى «عند» إلا أن «لدن» أكثر تمكينا، يقول الرجل: عندي مال إذا كان ماله ببلد آخر، ولا يقال: لدى مال ولا لدني، إلا ما كان حاضراً.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله (وإن تك حسنة يضاعفها) والذي يخطر بباله والعلم عند الله، أن ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب، وأما هذا الأجر

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾
يَوْمَئِذٍ يُوَدِّعُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَأَعْوَا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ لِلَّهِ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾

العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب ، والظاهر أن ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها في الجنة، وأما هذا الأجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه ، فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية ، وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة ، وإنما خص هذا النوع بقوله (من لدنه) لأن هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة والكمال ، لا ينال بالأعمال الجسدانية ، بل إنما ينال بما يودع الله في جوهر النفس القدسية من الاشراق والصفاء والنور ، وبالجملة فذلك التضعيف إشارة إلى السعادة الجسمانية ، وهذا الأجر العظيم إشارة إلى السعادة الروحانية .

قوله تعالى ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً يومئذ يود الذين كفروا وأعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثاً﴾

وجه النظم هو أنه تعالى بين أن في الآخرة لا يجري على أحد ظلم ، وأنه تعالى يجازى المحسن على إحسانه ويزيده على قدر حقه ، فبين تعالى في هذه الآية أن ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجج على الخلق ، لتكون الحجج على المسمى أبلغ ، والتبكيك له أعظم وحسرتة أشد ، ويكون سرور من قبل ذلك من الرسول وأظهر الطاعة أعظم ، ويكون هذا وعيداً للكفار الذين قال الله فيهم ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾ ووعداً للطيعين الذين قال الله فيهم ﴿وإن تك حسنة يضاعفها﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود «إقرأ القرآن على» قال فقلت يا رسول الله أنت الذي علمتني فقال «أحب أن أسمعه من غيري» قال ابن مسعود : فافتتحت سورة النساء ، فلما انتهيت إلى هذه الآية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم ، قال ابن مسعود فأمسكت عن القراءة . وذكر السدي أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون للرسل بالبلاغ ، والرسول صلى الله عليه وسلم يشهد لأمة بالتصديق ، فلماذا قال (جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) وحكى عن عيسى عليه السلام أنه قال (وكنتم عليهم شهيداً مادمت فيهم)

﴿المسألة الثانية﴾ من عادة العرب أنهم يقولون في الشيء الذي يتوقعونه : كيف بك إذا كان كذا وكذا ، وإذا فعل فلان كذا ، وإذا جاء وقت كذا ، فعنى هذا الكلام : كيف ترون يوم القيامة إذا استشهد الله على كل أمة برسولها ، واستشهدك على هؤلاء ، يعنى قومه المخاطبين بالقرآن الذين شاهدتهم وعرف أحوالهم . ثم إن أهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا أحوالهم ، وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام (و كنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم) ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال (يؤمئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتُمون الله حديثاً) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (الذين كفروا وعصوا الرسول) يقتضى كون عصيان الرسول مغايراً للكفر . لأن عطف الشيء على نفسه غير جائز ، فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصى المغايرة للكفر . إذا ثبت هذا فنقول : الآية دالة على أن الكفار مخاطبون بفروع الاسلام ، وأنهم كما يعاقبون يوم القيامة على الكفر فيعاقبون أيضاً على تلك المعاصى . لأنه لو لم يكن لتلك المعصية أثر في هذا المعنى لما كان في ذكر معصيتهم في هذا الموضع أثر .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو (تسوى) مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله ، وقرأ نافع وابن عامر (تسوى) مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى : تتسوى ، فأدغم التاء في السين لقربها منها ، ولا يكره اجتماع التشديد في هذه القراءة لأن لها نظائر في التنزيل كقوله (اطيرنا بك. وازينت. وتذكرون) وفي هذه القراءة اتساع ، وهو إسناد الفعل إلى الأرض وقرأ حمزة والكسائي (تسوى) مفتوحة التاء والسين خفيفة ، حذفوا التاء التي أدغمها نافع ، لأنها كما اعتلت بالادغام اعتلت بالحذف .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا في تفسير قوله (لو تسوى بهم الأرض) وجوهاً : الأول : لو يندفون فتسوى بهم الأرض كما تسوى بالموتى . والثاني : يودون أنهم لم يبعثوا وأنهم كانوا والأرض سواء . الثالث : تصير البهائم تراباً فيودون حالها كقوله (ياليتنى كنت تراباً) .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ولا يكتُمون الله حديثاً) فيه لأهل التأويل طريقان : الأول : أن هذا متصل بما قبله . والثاني : أنه كلام مبتدأ ، فإذا جعلناه متصلاً احتمل وجهين : أحدهما : ما قاله ابن عباس رضى الله عنهما : يودون لو تنطبق عليهم الأرض ولم يكونوا كتموا أمر محمد صلى الله عليه وسلم ولا كفروا به ولا ناقوا ، وعلى هذا القول : الكتمان عائد إلى ما كتموا من أمر محمد صلى الله عليه وسلم ، الثاني : أن المشركين لما رأوا يوم القيامة أن الله تعالى يغفر لأهل الاسلام ولا يغفر

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا

مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا

شركا ، قالوا : تعالوا فلنجد فيقولون : والله ربنا ما كنا مشركين ، رجاء أن يغفر الله لهم ، فحينئذ يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يعملون ، فهالك يودون أنهم كانوا ترايا ولم يكتموا الله حديثا .

(الطريق الثاني في التأويل) أن هذا الكلام مستأنف ، فان ما عملوه ظاهر عند الله ، فكيف يقدر على كتمانها ؟

(المسألة الخامسة) فان قيل : كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) والجواب من وجوه : الأول : أن موطن القيامة كثيرة ، فوطن لا يتكلمون فيه وهو قوله (فلا تسمع إلا همسا) وموطن يتكلمون فيه كقوله (ما كنا نعمل من سوء) وقولهم (والله ربنا ما كنا مشركين) فيكذبون في موطن ، وفي موطن يعترفون على أنفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قولهم (يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) وآخر تلك المواطن أن يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وأرجلهم وجلودهم ، فعوذ بالله من خزي ذلك اليوم . الثاني : أن هذا الكتمان غير واقع ، بل هو داخل في التمني على ما بينا . الثالث : أنهم لم يقصدوا الكتمان ، وإنما أخبروا على حسب ما توهموا ، وتقديره : والله ما كنا مشركين عند أنفسنا ، بل مصيبين في ظنوننا حتى تحققتنا الآن . وسيجيء الكلام في هذه المسألة في سورة الأنعام إن شاء الله تعالى .

(النوع العاشر) من التكليف المذكورة في هذه السورة

قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا»
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في سبب النزول وجهين : الأول : أن جماعة من أفاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشربا حين كانت الخمر مباحة فأكلوا وشربوا ، فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلي بهم ، فقرأ : أعبد ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد ، فنزلت هذه الآية . فكانوا لا يشربون في أوقات الصلوات ، فاذا صلوا العشاء شربوها ، فلا يصبحون إلا وقد

ذهب عنهم السكر وعلبوا ما يقولون ، ثم نزل تحريمها على الاطلاق في سورة المائدة . وعن عمر رضى الله عنه أنه لما بلغه ذلك قال : اللهم إن الخمر تضرب بالعقول والآموال ، فأنزل فيها أمرك فصبحهم الوحي بآية المائدة . الثانى : قال ابن عباس : نزلت في جماعة من أكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم يأتون المسجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهام الله عنه .

(المسألة الثانية) في لفظ الصلاة قولان : أحدهما : المراد منه المسجد ، وهو قول ابن عباس

وابن مسعود والحسن ، وإليه ذهب الشافعى .

واعلم أن إطلاق لفظ الصلاة على المسجد محتمل ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه يكون من باب حذف المضاف ، أى لا تقربوا موضع الصلاة ، وحذف المضاف مجاز شائع ، والثانى : قوله (لهدمت صوامع وبيع وصلوات) والمراد بالصلوات مواضع الصلوات ، فثبت أن إطلاق لفظ الصلاة والمراد به المسجد جائز .

(والقول الثانى) وعليه الأكثر : أن المراد بالصلاة في هذه الآية نفس الصلاة ، أى لا تصلوا

إذا كنتم سكارى .

واعلم أن فائدة الخلاف تظهر في حكم شرعى ، وهو أن على التقدير الأول يكون المعنى :

لا تقربوا المسجد وأنتم سكارى ولا جنبا إلا عابرى سبيل ، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالا على أنه يجوز للجنب العبور في المسجد ، وهو قول الشافعى . وأما على القول الثانى فيكون المعنى :

لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ، ولا تقربوها حال كونكم جنبا إلا عابرى سبيل ، والمراد بعابر

السبيل المسافر ، فيكون هذا الاستثناء دليلا على أنه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة عند العجز

عن الماء . قال أصحاب الشافعى : هذا القول الأول أرجح ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه قال

(لا تقربوا الصلاة) والقرب والبعد لا يصحان على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة ، إنما يصحان

على المسجد . الثانى : أنا لو حملناه على ما قلنا لكان الاستثناء صحيحا ، أما لو حملناه على ما قلتم لم يكن

صحيحا ، لأن من لم يكن عابرا سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد ، فإنه يجوز له

الصلاة بالتيمم ، وإذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك أولى . الثالث : أنا إذا حملنا عابرا السبيل

على الجنب المسافر ، فهذا إن كان واجدا للماء لم يحز له القرب من الصلاة البتة ، فحينئذ يحتاج إلى

إضمار هذا الاستثناء في الآية ، وإن لم يكن واجدا للماء لم يحز له الصلاة إلا مع التيمم ، فيفتقر إلى

إضمار هذا الشرط في الآية ، وأما على ما قلناه فإنا لانفتقر إلى إضمار شيء في الآية فكان قولنا أولى .

الرابع : أن الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء ، وجواز التيمم بعد هذا ، فلا يجوز حمل هذا

قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى» الآية ١٠٩

على حكم مذکور فی آیه بعد هذه الآية ، والذي يؤكد أن القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله (حتى تغتسلوا) ثم يستأنف قوله (وإن كنتم مرضى) لأنه حكم آخر . وأما إذا حملنا الآية على ما ذكرنا لم نحتاج فيه إلى هذه اللاحقات فكان ما قلناه أولى . ولما نصر القول الثاني أن يقول : إن قوله تعالى (حتى تعلموا ما تقولون) يدل على أن المراد من قوله (لا تقربوا الصلاة) نفس الصلاة لأن المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه ، أما الصلاة ففيها أقوال مخصوصة يمنع السكر منها ، فكان حمل الآية على هذا أولى ، وللقائل الأول أن يجيب بأن الظاهر أن الإنسان إنما يذهب إلى المسجد لأجل الصلاة ، فما يخل بالصلاة كان كالمساع من الذهاب إلى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى رحمه الله : السكارى جمع سكران ، وكل نعت على فعلان فانه يجمع على : فعالى وفعالى ، مثل كسالى وكسالى ، وأصل السكر فى اللغة سد الطريق ، ومن ذلك سكر البثق وهو سده ، وسكرت عينه سكرًا إذا تحيرت ، ومنه قوله تعالى (إنما سكرت أبصارنا) أى غشيت فليس ينفذ نورها ولا تدرك الأشياء على حقيقتها ، ومن ذلك سكر الماء وهو رده على سننه فى الجرى . والسكر من الشراب وهو أن ينقطع عما عليه من النفاذ حال الصحو ، فلا ينفذ رأيه على حد نفاذه فى حال صحوه . إذا عرفت هذا فنقول : فى لفظ السكارى فى هذه الآية قولان : الأول : المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو ، وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الضحاك : وهو أنه ليس المراد منه سكر الخمر ، إنما المراد منه سكر النوم ، قال : ولفظ السكر يستعمل فى النوم فكان هذا اللفظ محتملا له ، والدليل دل عليه فوجب المصير إليه ، أما بيان أن اللفظ محتمل له فمن وجهين : الأول : ما ذكرنا : أن لفظ السكر فى أصل اللغة عبارة عن سد الطريق ، ولا شك أن عند النوم تمتلئ مجارى الروح من الأبخرة الغليظة فتسد تلك المجارى بها ، ولا ينفذ الروح الباصر والسامع إلى ظاهر البدن . الثانى : قول الفرزدق من السير والادلاج يحسب إنما سقاه الكرى فى كل منزلة خمرًا

وإذا ثبت أن اللفظ محتمل له فنقول : الدليل دل عليه ، وبيانه من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) ظاهره أنه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون ، وتوجيه التكليف على مثل هذا الإنسان ممنوع بالعقل والنقل ، أما العقل فلأن تكليف مثل هذا الإنسان يقتضى تكليف ما لا يطاق ، وأما النقل فهو قوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يبلغ وعن المجنون حتى

يفيق وعن النائم حتى يستيقظ» ولا شك أن هذا السكران يكون مثل المجنون، فوجب ارتفاع التكليف عنه.

(والحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام «إذا نعس أحدكم وهو في الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فإنه إذا صلى وهو ينعس لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه» هذا تقرير قول الضحاك. واعلم أن الصحيح هو القول الأول، ويبدأ عليه وجهان: الأول: أن لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر، والأصل في الكلام الحقيقة، فأما حمله على السكر من العشق، أو من الغضب أو من الخوف، أو من النوم، فنكل ذلك مجاز، وإنما يستعمل مقيدا. قال تعالى (وجاءت سكرة الموت) وقال (وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) الثاني: أن جميع المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية إنما نزلت في شرب الخمر، وقد ثبت في أصول الفقه أن الآية إذا نزلت في واقعة معينة ولأجل سبب معين، امتنع أن لا يكون ذلك السبب مراداً بتلك الآية، فأما قول الضحاك كيف يتناول النهي حال كونه سكاراً؟ فنقول: وهذا أيضاً لازم عليكم، لأنه يقال: كيف يتناول النهي وهو نائم لا يفهم شيئاً؟ ثم الجواب عنه: أن المراد من الآية النهي عن الشرب المؤدى إلى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم، فخرج اللفظ عن النهي عن الصلاة في حال السكر مع أن المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلاة. وأما الحديث الذي تمسك به فذاك لا يدل على أن السكر المذكور في الآية هو النوم.

(المسألة الرابعة) قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية المائدة، وأقول: إنني يمكن ادعاء النسخ فيه أنه يقال: نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدوداً إلى غاية أن يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود إلى غاية يقتضى انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية، فهذا يقتضى جواز قربان الصلاة مع السكر إذا صار بحيث يعلم ما يقول، ومعلوم أن الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة فقد رفع هذا الجواز، فثبت أن آية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الآية. هذا ما خطر ببالي في تقرير هذا النسخ.

والجواب عنه: أنا بينا أن حاصل هذا النهي راجع إلى النهي عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلاة، وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه إلا على سبيل الظن الضعيف، ومثل هذا لا يكون نسخاً.

(المسألة الخامسة) قال صاحب الكشاف: قرئ (سكارى) بفتح السين و(سكارى) على أن يكون جمعاً نحو: هلكى، وجوعى.

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ
النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ
اللَّهَ كَانَ عَفْوًا غَفُورًا ﴿٤٣﴾

ثم قال تعالى ﴿ولا جنباً إلا عابري سبيل﴾ قوله (ولا جنباً) عطف على قوله (وإن كنتم سكارى) والواو ههنا للحال ، والتقدير : لا تقربوا الصلاة حال ما تكونون سكارى ، وحال ما تكونون جنباً ، والجنب يستوى فيه الواحد والجمع ، المذكر والمؤنث ، لأنه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الاجنب . وقد ذكرنا أن أصل الجنابة البعد ، وقيل للذي يجب عليه الغسل : جنب ، لأنه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر . ثم قال (إلا عابري سبيل) وقد ذكرنا أن فيه قولين : أحدهما : أن هذا العبور المراد منه العبور في المسجد . الثاني : أن المراد بقوله (إلا عابري سبيل) المسافرون ، وبيننا كيفية ترجيح أحدهما على الآخر .

قوله تعالى ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا﴾
اعلم أنه تعالى ذكر ههنا أصنافا أربعة : المرضى ، والمسافرين ، والذين جاؤا من الغائط ، والذين لامسوا النساء .

﴿فالقسمان الأولان﴾ يلجئان إلى التيمم ، وهما المرض والسفر .

﴿والقسمان الآخران﴾ يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء ، وبالتيمم عند عدم الماء ، ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الأقسام :

﴿أما السبب الأول﴾ وهو المرض ، فاعلم أنه على ثلاثة أقسام : أحدها : أن يكون بحيث لو استعمل الماء لمات ، كما في الجدرى الشديد والقروح العظيمة ، وثانيها : أن لا يموت باستعمال الماء ولكنه يجد الآلام العظيمة . وثالثها : أن لا يخاف الموت والآلام الشديدة . لكنه يخاف بقاء شين أو عيب على البدن ، فالفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الأولين ، وما جوزوه في القسم الثالث وزعم الحسن البصرى أنه لا يجوز التيمم في الكل إلا عند عدم الماء ، بدليل أنه شرط جواز التيمم للمريض بعدم وجدان الماء ، بدليل أنه قال في آخر الآية (فلم تجدوا ماء) وإذا كان هذا الشرط

معتبرا في جواز التيمم ، فعند فقدان هذا الشرط وجب أن لا يجوز التيمم ، وهو أيضا قول ابن عباس . وكان يقول : لو شاء الله لا ابتلاه بأشد من ذلك . ودليل الفقهاء أنه تعالى جوز التيمم للمريض إذا لم يجد الماء ، وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده ، ثم قد دلت السنة على جوازه ، ويؤيده ما روى عن بعض الصحابة أنه أصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة ، فسأل بعضهم فأمره بالاعتسال ، فلما اغتسل مات ، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : قتلوه قتلهم الله ، فدل ذلك على جواز ما ذكرناه .

(السبب الثاني) السفر : والآية تدل على أن المسافر إذا لم يجد الماء تيمم ، طال سفره أو قصر هذه الآية .

(السبب الثالث) قوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) والغائط المكان المظلم من الأرض وجمعه الغيطان . وكان الرجل إذا أراد قضاء الحاجة طلب غائطاً من الأرض يحجبه عن أعين الناس ، ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه .

(السبب الرابع) قوله (أو لامستم النساء) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (لمستم) بغير ألف من اللبس ، والباقون (لامستم) بالالف من الملامسة .

(المسألة الثانية) اختلف المفسرون في اللبس المذكور ههنا على قولين : أحدهما : أن المراد به الجماع ، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة ، وقول أبي حنيفة رضي الله عنه ، لأن اللبس باليد لا ينقض الطهارة . والثاني : أن المراد باللبس ههنا التقاء البشريتين ، سواء كان بجماع أو غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي رضي الله عنه .

واعلم أن هذا القول أرجح من الأول ، وذلك لأن إحدى القراءتين هي قوله تعالى (أو لمستم النساء) واللبس حقيقة المس باليد ، فأما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز ، والأصل حمل الكلام على حقيقة . وأما القراءة الثانية وهي قوله (أو لامستم) فهو مفاعلة من اللبس ، وذلك ليس حقيقة في الجماع أيضاً ، بل يجب حمله على حقيقة أيضاً ، لتلايق التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال : المراد باللبس الجماع . بأن لفظ اللبس والمس وردا في القرآن بمعنى الجماع ، قال تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) وقال في آية الظهر (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) وعن ابن عباس أنه قال : إن الله حيي كريم يعف ويكفي ، فعبر عن المباشرة باللامسة ، وأيضا الحدث نوعان : الأصغر ، وهو المراد بتولاه (أو جاء أحد منكم من الغائط) فلو حملنا قوله (أو لامستم النساء)

على الحدث الأصغر لما بقي للحدث الأكبر ذكر في الآية ، فوجب حمله على الحدث الأكبر .
واعلم أن كل ما ذكره عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل ، فوجب أن لا يجوز . وأيضاً فحكم
الجنابة تقدم في قوله (ولا جنبا) فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار .

(المسألة الثالثة) قال أهل الظاهر : إنما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله (أولامستم النساء)
أما الملموس فلا . وقال الشافعي رضي الله عنه : بل ينتقض وضوءهما معا .

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذه الأسباب الأربعة قال (فلم تجدوا ماء) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعي رضي الله عنه : إذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده
وتيمم وصلى : ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة أخرى . وقال أبو حنيفة رضي الله عنه
لا يجب . حجة الشافعي قوله (فلم تجدوا ماء) وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب ، فلا بد في كل مرة
من سبق الطلب .

فإن قيل : قولنا : وجد ، لا يشعر بسبق الطلب ، بدليل قوله تعالى (ووجدك ضالاً فهدى ووجدك
عائلاً فاعنى) وقوله (وما وجدنا لأكثرهم من عهد) وقوله (ولم نجد له عزماً) فإن الطلب على الله محال
قلنا : الطلب وإن كان في حقه تعالى محالاً ، إلا أنه لما أخرج محمداً صلى الله عليه وسلم من بين
قومه بما لم يكن لاثقاً لقومه صار ذلك كأنه طلبه ، ولما أمر المكلفين بالطاعات ثم إنهم قصرُوا
فيها صار كأنه طلب شيئاً ثم لم يجده ، فخرجت هذه اللفظة في هذه الآيات على سبيل التأويل من
الوجه الذي ذكرناه .

(المسألة الثانية) أجمعوا على أنه لو وجد الماء لكنه يحتاج إليه لعطشه أو عطش حيوان محترم
جاز له التيمم ، أما إذا وجد من الماء ما لا يكفيه للوضوء ، فهل يجب عليه أن يجمع بين استعمال
ذلك القدر من الماء وبين التيمم ؟ قد أوجب الشافعي رضي الله عنه ، متمسكاً بظاهر لفظ الآية
ثم قال تعالى (فتيمموا صعيداً طيباً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) التيمم في اللغة عبارة عن القصد ، يقال : أتمته تيممته وتأمته ، أي قصده
وأما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد ، قال الزجاج : الصعيد وجه الأرض ، تراباً كان
أو غيره .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضي الله عنه : لو فرضنا صخراً لا تراب عليه فضرب التيمم
يده عليه ومسح كان ذلك كافياً . وقال الشافعي رضي الله عنه : بل لا بد من تراب يلتصق بيده . احتج
أبو حنيفة بظاهر هذه الآية فقال : التيمم هو القصد ، والصعيد هو ما تصاعد من الأرض ، فقوله (فتيمموا

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُشْتَرُونَ الضَّلَالََةَ وَيُرِيدُونَ
 أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ «٤٤» وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى
 بِاللَّهِ نَصِيرًا «٤٥»

صعيدا طيبا) أى اقصدوا أرضا ، فوجب أن يكون هذا القدر كافيا . وأما الشافعي فإنه احتج بوجهين
 الأول : أن هذه الآية ههنا مطلقة ، ولكنها في سورة المائدة مقيدة ، وهى قوله سبحانه (فامسحوا
 بوجوهكم وأيديكم منه) وكلمة «من» للتبويض ، وهذا لا يتأتى فى الصخر الذى لا تراب عليه .
 فان قيل : إن كلمة «من» لا ابتداء الغاية ، قال صاحب الكشاف : لا يفهم أحد من العرب من قول
 القائل : مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب : إلا معنى التبويض ، ثم قال : والاذعان
 للحق أحق من المراء . الثانى : ما ذكره الواحدى رحمه الله ، وهو أنه تعالى أوجب فى هذه الآية
 كون الصعيد طيبا ، والأرض الطيبة هى التى تنبت بدليل قوله (والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربّه)
 فوجب فى التى لا تنبت أن لا تكون طيبة ، فكان قوله (فتيمموا صعيدا طيبا) أمرا بالتيمم بالتراب
 فقط ، وظاهر الأمر للوجوب . الثالث : أن قوله (صعيدا طيبا) أمر بإيقاع التيمم بالصعيد الطيب ،
 والصعيد الطيب هو الأرض التى لا سبخة فيها ، ولا شك أن التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع ،
 فوجب حمل الصعيد الطيب عليه رعاية لقاعدة الاحتياط ، لاسيما وقد خصص النبى عليه الصلاة
 والسلام التراب بهذه الصفة ، فقال «جعلت لى الأرض مسجدا وترابها طهورا» وقال «التراب
 طهور المسلم إذا لم يجد الماء»

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) محمول عند كثير من المفسرين على
 الوجه واليدين إلى الكوعين ، وعند أكثر الفقهاء يجب مسح اليدين إلى المرفقين ، وحجتهم أن اسم
 اليد يتناول جملة هذا العضو إلى الابطين ، إلا أنا أخرجنا المرفقين منه بدلالة الاجماع ، فبقى اللفظ
 متناولا للباقي . ثم ختم تعالى الآية بقوله (إن الله كان عفوا غفورا) وهو كناية عن الترخيص ،
 والتيسير ، لأن من كان من عادته أنه يعفو عن المذنبين ، فبأن يرخص للعاجزين كان أولى .

قوله تعالى (ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا
 السبيل والله أعلم بأعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا)

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أول هذه السورة إلى هذا الموضع أنواعا كثيرة من التكاليف والأحكام الشرعية ، قطع ههنا ببيان الأحكام الشرعية ، وذكر أحوال أعداء الدين وأقاصيص المتقدمين ، لأن البقاء في النوع الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر ، فأما الانتقال من نوع من العلوم إلى نوع آخر ، فإنه ينشط الخاطر ويقوى القريحة ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ألم تر) معناه : ألم ينته علمك إلى هؤلاء ، وقد ذكرنا ما فيه عند قوله (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم) وحاصل الكلام أن العلم اليقيني يشبه الرؤية ، فيجوز جعل الرؤية استعارة عن مثل هذا العلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الذين أوتوا نصيبا من الكتاب: هم اليهود ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن قوله بعد هذه الآية (من الذين هادوا) متعلق بهذه الآية . الثاني : روى ابن عباس أن هذه الآية نزلت في حبرين من أحبار اليهود ، كانا يأتیان رأس المنافقين عبدالله بن أبي ورهطه فيثبطونهم عن الاسلام . الثالث : أن عداوة اليهود كانت أكثر من عداوة النصارى بنص القرآن ، فكانت إحالة هذا المعنى على اليهود أولى .

﴿المسألة الثالثة﴾ لم يقل تعالى : انهم أوتوا علم الكتاب ، بل قال (أوتوا نصيبا من الكتاب) لأنهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام ، ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فأما الذين أسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الأمرين ، فوصفهم الله بأن معهم علم الكتاب ، فقال (قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب) والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ أعلم أنه تعالى وصفهم بأمرين: الضلال والاضلال ، أما الضلال فهو قوله (يشترون الضلالة) وفيه وجوه : الأول : قال الزجاج : يؤثرون تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام ليأخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة ، وإنما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لأن من اشترى شيئا آثره . الثاني : أن في الآية إضمارا ، وتأويله : يشترون الضلالة بالهدى كقوله (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) أي يستبدلون الضلالة بالهدى ، ولا إضمار على قول الزجاج الثالث : المراد بهذه الآية عوام اليهود ، فانهم كانوا يعطون أحبارهم بعض أموالهم ويطلبون منهم أن ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها ، فكانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة والضلالة ، ولا إضمار على هذا التأويل أيضا ، ولكن الأولى أن تكون الآية نازلة في علمائهم ، ثم لما وصفهم تعالى بالاضلال وصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال (ويريدون أن تضلوا السبيل) يعني أنهم يتوصلون إلى إضلال المؤمنين والتلبس عليهم ؛ لكي يخرجوا عن الاسلام .

مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا
وَاسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لِيَّأَبَا لَسْتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا

واعلم انك لاترى حالة أسوأ ولا أفتح ممن جمع بين هذين الأمرين أعنى الضلال والاضلال ،
ثم قال تعالى ﴿ والله أعلم بأعدائكم ﴾ أى هو سبحانه أعلم بكنهه ما فى قلوبهم وصدورهم من
العداوة والبغضاء .

ثم قال تعالى (وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا) والمعنى أنه تعالى لما بين شدة عداوتهم
للمسلمين ، بين أن الله تعالى ولى المسلمين وناصرهم ، ومن كان الله وليا له وناصره لم تضره عداوة الخلق ،
وفى الآية سوالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ ولأية الله لعبده عبارة عن نصرته له ، فذكر النصير بعد ذكر الولى تكرر .
والجواب : ان الولى المتصرف فى الشئ ، والمتصرف فى الشئ لا يجب أن يكون ناصره
له فزال التكرار .

﴿ السؤال الثانى ﴾ لم لم يقل : وكفى بالله وليا ونصيرا ؟ وما الفائدة فى تكرير قوله (وكفى بالله)
والجواب : ان التكرار فى مثل هذا المقام يكون أشد تأثيرا فى القلب وأكثر مبالغة .

﴿ السؤال الثالث ﴾ ما فائدة الباء فى قوله (وكفى بالله وليا)

والجواب : ذكروا وجوها ، الأول : لو قيل : كفى الله ، كان يتصل الفعل بالفاعل . ثم ههنا
زيدت الباء إيذانا بأن الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره فى الرتبة وعظم المنزلة . الثانى : قال
ابن السراج : تقدير الكلام : كفى اكتفاؤك بالله وليا ، ولما ذكرت « كفى » دل على الاكتفاء ،
لأنه من لفظه ، كما تقول : من كذب كان شراله ، أى كان الكذب شرآ له ، فأضمرته لدلالة الفعل
عليه . الثالث : يخطر ببالى أن الباء فى الأصل للالصاق ، وذلك إنما يحسن فى المؤثر الذى لا واسطة
بينه وبين التأثير ، ولو قيل : كفى الله ، دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ، ولكن
لا يدل ذلك على أنه تعالى يفعل بواسطة أو بغير واسطة ، فاذا ذكرت حرف الباء دل على أنه يفعل
بغير واسطة ، بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة أحد ، كما قال
(ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)

قوله تعالى ﴿ من الذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه ويَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعُ غَيْرَ

وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقَوْمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا

يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا «٤٦»

مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعنا في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيراً لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يشتركون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي أمور :
أحدها : أنهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في متعلق قوله (من الذين) وجوه : الأول : أن يكون بيانا للذين أوتوا نصيباً من الكتاب ، والتقدير : ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب من الذين هادوا ، والثاني : أن يتعلق بقوله (نصيراً) والتقدير : وكفى بالله نصيراً من الذين هادوا ، وهو كقوله (ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) الثالث : أن يكون خبر مبتدا محذوف ، و(يحرفون) صفة . تقديره : من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم ، فحذف الموصوف وأقيم الوصف مكانه . الرابع : أنه تعالى لما قال (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يشتركون الضلالة) بقى ذلك مجملاً من وجهين ، فكانه قيل : ومن ذلك الذين أوتوا نصيباً من الكتاب ؟ فأجيب وقيل : من الذين هادوا ، ثم قيل : وكيف يشتركون الضلالة ؟ فأجيب وقيل : يحرفون الكلم

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : الجمع مؤنث ، فكان ينبغي أن يقال : يحرفون الكلم عن مواضعها

والجواب : قال الواحدى : هذا جمع حروفه أقل من حروف واحده ، وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره ، ويمكن أن يقال : كون الجمع مؤنثاً ليس أمراً حقيقياً ، بل هو أمر لفظي ، فكان التذكير والتأنيث فيه جائزاً وقرئ ، يحرفون الكلم

(المسألة الثالثة) في كيفية التحريف وجوه : أحدها : أنهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسم «ربعة» عن موضعه في التوراة بوضعهم «آدم طويل» مكانه ، ونحو تحريفهم «الرجم» بوضعهم «الحد» بدله ونظيره قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله)

فان قيل : كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور

في الشرق والغرب ؟

قلنا لعله يقال : القوم كانوا قليلين ، والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف ، والثاني : أن المراد بالتحريف : إلقاء الشبه الباطلة ، والتأويلات الفاسدة ، وصرف اللفظ عن معناه الحق إلى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية ، كما يفعله أهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم ، وهذا هو الأصح . الثالث : أنهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن أمر فيخبرهم ليأخذوا به ، فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه

(المسألة الرابعة) ذكر الله تعالى ههنا (عن مواضعه) وفي المائدة (من بعد مواضعه) والفرق أنا إذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة ، فههنا قوله (يحرفون الكلم عن مواضعه) معناه : أنهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص ، وليس فيه بيان أنهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب . وأما الآية المذكورة في سورة المائدة ، فهي دالة على أنهم جمعوا بين الأمرين ، فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة ، وكانوا يخرجون اللفظ أيضا من الكتاب ، فقوله (يحرفون الكلم) إشارة إلى التأويل الباطل وقوله (من بعد مواضعه) إشارة إلى إخراجهم عن الكتاب .

(النوع الثاني) من ضلالتهم : ما ذكره الله تعالى بقوله (ويقولون سمعنا وعصينا) وفيه وجهان : الأول : أن النبي عليه السلام كان إذا أمرهم بشيء قالوا في الظاهر : سمعنا ، وقالوا في أنفسهم : وعصينا والثاني : أنهم كانوا يظهرون قولهم : سمعنا وعصينا ، إظهاراً للخالفة ، واستحقاراً للأمر .

(النوع الثالث) من ضلالتهم قوله (واسمع غير مسمع)

واعلم أن هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم ، ويحتمل الإهانة والشتم . أما أنه يحتمل المدح فهو أن يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها ، وأما أنه محتمل للشتم والذم فذاك من وجوه : الأول : أنهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم : اسمع ، ويقولون في أنفسهم : لاسمعت ، فقوله (غير مسمع) معناه : غير سامع ، فإن السامع مسمع ، والمسمع سامع . الثاني : غير مسمع ، أي غير مقبول منك ، ولا تجاب إلى ما تدعو إليه ، ومعناه غير مسمع جواباً يوافقك ، فكأنك ما أسمعته شيئاً . الثالث : اسمع غير مسمع كلاماً ترضاه ، ومتى كان كذلك فإن الإنسان لا يسمعه لنبو سماعه عنه ، فثبت بما ذكرنا أن هذه الكلمة محتملة للذم والمدح ، فكانوا يذكرونها لغرض الشتم .

(النوع الرابع) من ضلالتهم قولهم (وراعنا ليا بأستهم وطعنا في الدين) أما تفسير (راعنا) فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه : الأول : أن هذه كلمة كانت تجرى بينهم على جهة الهزاء والسخرية ، فلذلك نهى المسلمون أن يتلفظوا بها حتى ضرة الرسول صلى الله عليه وسلم . الثاني :

قوله (راعنا) معناه ارعنا سمعك، أى اصرف سمعك إلى كلامنا وأنصت لحديثنا وتفهم، وهذا مما لا يخاطب به الأنبياء عليهم السلام، بل إنما يخاطبون بالاجلال والتعظيم. الثالث: كانوا يقولون راعنا ويوهمونه فى ظاهر الأمر أنهم يريدون أرعنا سمعك، وكانوا يريدون سبه بالرعونة فى لغتهم. الرابع: أنهم كانوا يلوون ألسنتهم حتى يصير قولهم: (راعنا) راعينا، وكانوا يريدون أنك كنت ترعى أغنامنا لنا، وقوله (ليا بألسنتهم) قال الواحدى: أصل «ليا» لوبا، لأنه من لويت، ولكن الواو أدغمت فى الياء لسبقها بالسكون، ومثله الطى. وفى تفسيره وجوه: الأول: قال الفراء كانوا يقولون: راعنا ويريدون به الشتم، فذاك هو اللى، وكذلك قولهم، (غير مسمع) وأرادوا به لاسمعت، فهذا هو اللى. الثانى: أنهم كانوا يصلون بألسنتهم ما يضررونه من الشتم إلى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق. الثالث: لعلمهم كانوا يفتلون أشداقهم وألسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية، كما جرت عادة من يهزأ بانسان بمثل هذه الأفعال، ثم بين تعالى أنهم إنما يقدمون على هذه الأشياء لطعنهم فى الدين، لأنهم كانوا يقولون لأصحابهم: إنما نشتمه ولا يعرف، ولو كان نبيا لعرف ذلك، فأظهر الله تعالى ذلك فعرفه خبث ضمائرهم، فانقلب ما فعلوه طعننا فى نبوته دلالة قاطعة على نبوته، لأن الاخبار عن الغيب معجز

فان قيل: كيف جاؤا بالقول المحتمل للوجهين بعد ما حرفوا، وقالوا سمعنا وعصينا؟ والجواب من وجهين: الأول: أنا حكينا عن بعض المفسرين أنه قال: إنهم ما كانوا يظهرون قولهم (وعصينا) بل كانوا يقولونه فى أنفسهم. والثانى: هب أنهم أظهروا ذلك إلا أن جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان، ولا يواجهونه بالسب والشتم

ثم قال تعالى ﴿ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرونا لكان خيرا لهم وأقوم﴾ والمعنى أنهم لو قالوا بدل قولهم: سمعنا وعصينا، سمعنا وأطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلائل والبيئات مرات بعد مرات، وبدل قولهم (واسمع غير مسمع) قولهم واسمع، وبدل قولهم (راعنا) قولهم (انظرونا) أى اسمع منا ما نقول، وانظرونا حتى نتفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله وأقوم، أى أعدل وأصوب، ومنه يقال: رمح قويم أى مستقيم؛ وقومت الشيء من عوج فتقوم

ثم قال ﴿ولكن لعنهم الله بكفرهم﴾ والمراد أنه تعالى إنما لعنهم بسبب كفرهم ثم قال ﴿فلا يؤمنون إلا قليلاً﴾ وفيه قولان: أحدهما: أن القليل صفة للقوم، والمعنى فلا يؤمن منهم إلا أقوام قليلون. ثم منهم من قال: كان ذلك القليل عبد الله بن سلام وأصحابه، وقيل: هم الذين علم الله منهم أنهم يؤمنون بعد ذلك.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ
 أَنْ نَطْمَسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ
 وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا «٤٧»

﴿والقول الثاني﴾ أن القليل صفة للايمان ، والتقدير فلا يؤمنون إلا بإيمان قليلا ، فانهم كانوا
 يؤمنون بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الأنبياء، ورجح أبو علي الفارسي هذا القول
 على الأول ، قال : لأن «قليلا» لفظ مفرد، ولو أريد به ناس لجمع نحو قوله (إن هؤلاء لشزيمة قليلون)
 ويمكن أن يجاب عنه بأنه قد جاء فعيل مفردا ، والمراد به الجمع قال تعالى (وحسن أولئك رفيقا) وقال
 (ولا يسأل حميم حميما يبصرونهم) فدل عود الذكر مجموعا إلى التثنية على أنه أريد بهما الكثرة .
 قوله تعالى ﴿يا أيها الذين أتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس
 وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا﴾
 وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى بعد أن حكى عن اليهود أنواع مكرهم وإيذائهم أمرهم بالإيمان
 وقرن بهذا الأمر الوعيد الشديد على الترك ، ولقائل أن يقول : كان يجب أن يأمرهم بالنظر والتفكير
 في الدلائل الدالة على صحة نبوته ، حتى يكون إيمانهم استدلاليا ، فلما أمرهم بذلك الإيمان ابتداء
 فكأنه تعالى أمرهم بالإيمان على سبيل التقليد .

والجواب عنه : أن هذا الخطاب مختص بالذين أتوا الكتاب ، وهذا صفة من كان عالما
 بجميع التوراة . ألا ترى أنه قال في الآية الأولى (ألم تر إلى الذين أتوا نصيبا من الكتاب) ولم
 يقل : ألم تر إلى الذين أتوا الكتاب ، لأنهم ما كانوا عالين بكل ما في التوراة ، فلما قال في هذه الآية
 (يا أيها الذين أتوا الكتاب) علمنا أن هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ، ومن
 كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التوراة كانت
 مشتملة على تلك الدلائل ، ولهذا قال تعالى (مصدق لما معكم) أي مصدقا للآيات الموجودة في
 التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان العلم حاصلًا كان ذلك الكفر محض
 العناد ، فلا جرم حسن منه تعالى أن يأمرهم بالإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام جزما ، وأن

يقرن الوعيد الشديد بذلك .

(المسألة الثانية) الطمس : المحو، تقول العرب في وصف المفازة : إنها طامسة الأعلام ، وطمس الطريق وطمس إذا درس ، وقد طمس الله على بصره إذا أزاله وأبطله ، وطمست الريح الأثر إذا محته ، وطمست الكتاب محوته ، وذكروا في الطمس المذكور في هذه الآية قولين : أحدهما : حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه ، والثاني : حمل اللفظ على مجازه .

(أما القول الأول) فهو أن المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها ، فإن الوجه إنما يتميز عن سائر الأعضاء بما فيه من الحواس ، فإذا أزيلت ومحيت كان ذلك طمسا ، ومعنى قوله (فردها على أدبارها) رد الوجوه إلى ناحية القفا ، وهذا المعنى إنما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة ، لأن عند ذلك يعظم الغم والحسرة ، فإن هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ما سنقيم الدلالة عليه ، وما يقرره قوله تعالى (وأما من أوتى كتابه وراء ظهره) فإنه إذا ردت الوجوه إلى القفا أوتوا الكتاب من وراء ظهورهم ، لأن في تلك الجهة العيون والأفواه التي بها يدرك الكتاب ويقرأ باللسان .

(فأما القول الثاني) : فهو أن المراد من طمس الوجوه مجازه ، ثم ذكرنا فيه وجوها : الأول : قال الحسن : المراد نطمسها عن الهدى فردها على أدبارها ، أي على ضلالتها ، والمقصود بيان إلقائها في أنواع الخذلان وظلمات الضلالات ، ونظيره قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) تحقيق القول فيه أن الانسان في مبدأ خلقته ألفت هذا العالم المحسوس ، ثم عند الفكر والعبودية كأنه يسافر من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات ، فقد أمه عالم المعقولات ، ووراءه عالم المحسوسات فالمنخدول هو الذي يرد من قدامه إلى خلفه كما قال تعالى في صفتهم (ناكس رؤوسهم) . الثاني : يحتمل أن يكون المراد بالطمس القلب والتغيير ، وبالوجوه : رؤسائهم ووجهاؤهم ، والمعنى من قبل أن نغير أحوال وجهاؤهم فنسلب منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والمذلة . الثالث : قال عبدالرحمن ابن زيد : هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى ، وتناول ذلك في إجلاء قريظة والنضير إلى الشام ، فرد الله وجوههم على أدبارهم حين عادوا إلى أذرعات وأريحا من أرض الشام ، كما جاؤا منها بدءاً ، وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين : أحدهما : تقييح صورتهم يقال : طمس الله صورته كقوله : قبح الله وجهه ، والثاني : إزالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو أحوالهم عنها .

فان قيل : إنه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثاني فلا إشكال البتة ، وان فسرناه على

على القول الأول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى ما جعل الوعيد هو الطمس بعينه، بل جعل الوعيد إما الطمس أو اللعن فإنه قال (أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت) وقد فعل أحدهما وهو اللعن وهو قوله (أو نلعنهم) وظاهره ليس هو المسخ. الثاني: قوله تعالى (آمنوا) تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم، فلزم أن يكون قوله (من قبل أن نطمس وجوها) واقعا في الآخرة، فصار التقدير: آمنوا من قبل أن يجيء وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت. الثالث: أنا قد بينا أن قوله (يا أيها الذين أتوا الكتاب) خطاب مع جميع علمائهم، فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بأن لا يأتي أحد منهم بالإيمان، وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن عبد الله بن سلام وجمع كثير من أصحابه، ففات المشروط بفوات الشرط، ويقال: لما نزلت هذه الآية أتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأتي أهله فأسلم، وقال: يا رسول الله كنت أرى أن لا أصل إليك حتى يتحول وجهي في قفاي. الرابع: أنه تعالى لم يقل: من قبل أن نطمس وجوهكم، بل قال (من قبل أن نطمس وجوها) وعندنا أنه لا بد من طمس في اليهود أو مسخ قبل قيام الساعة، وما يدل على أن المراد ليس طمس وجوههم بأعيابهم، بل طمس وجوه غيرهم من أبناء جنسهم قوله (أو نلعنهم) فذكرهم على سبيل المغايبه، ولو كان المراد أولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب، وحمل الآية على طريقة الالتفات وإن كان جائزا إلا أن الأظهر ما ذكرناه.

ثم قال تعالى (أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت) قال مقاتل وغيره: نمسخهم قرده كما فعلنا ذلك بأوائهم. وقال أكثر المحققين: الأظهر حمل الآية على اللعن المتعارف، ألا ترى إلى قوله تعالى (قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير) ففصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قرده وخنازير، وههنا سؤالات:

(السؤال الأول) إلى من يرجع الضمير في قوله (أو نلعنهم)

الجواب: إلى الوجوه إن أريد الوجهاء أو لأصحاب الوجوه، لأن المعنى من قبل أن نطمس وجوه قوم، أو يرجع إلى الذين أتوا على طريقة الالتفات.

(السؤال الثاني) قد كان اللعن والطمس حاصلين قبل الوعيد على الفعل فلا بد وأن يتحدا.

والجواب: أن لعنه تعالى لهم من بعد هذا الوعيد يكون أزيد تأثيرا في الخزي فيصح ذلك فيه.

(السؤال الثالث) قوله تعالى (يا أيها الذين أتوا الكتاب) خطاب مشافهة، وقوله (أو نلعنهم)

خطاب مغايبه، فكيف يليق أحدهما بالآخر؟

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ

بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا «٤٨»

الجواب : منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم) ومنهم من قال : هذا تنبيه على أن التهديد حاصل في غيرهم ممن يكذبون من أبناء جنسهم . وعندى فيه احتمال آخر : وهو أن اللعن هو الطرد والابعاد ، وذكر البعيد لا يكون إلا بالمغايبة ، فلما لعنهم ذكروهم بعبارة الغيبة .

ثم قال تعالى ﴿وكان أمر الله مفعولا﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : يريد لاراد لحكمه ولا ناقض لأمره ، على معنى أنه لا يتعذر عليه شيء يريد أن يفعله ، كما تقول في الشيء الذي لاشك في حصوله : هذا الأمر مفعول وإن لم يفعل بعد . وإنما قال (وكان) إخباراً عن جريان عادة الله في الأنبياء المتقدمين أنه مهما أخبرهم بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة ، فكأنه قيل لهم : أنتم تعلمون أنه كان تهديد الله في الأمم السالفة واقعا لا محالة ، فاحترزوا الآن وكونوا على حذر من هذا الوعيد والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الجبائي بهذه الآية على أن كلام الله محدث فقال : قوله (وكان أمر الله مفعولا) يقتضى أن أمره مفعول ، والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد ، فدل هذا على أن أمر الله مخلوق مصنوع ، وهذا في غاية السقوط لأن الأمر في اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى (وما أمر فرعون برشيد) والمراد ههنا ذاك .

قوله تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما﴾

اعلم أن الله تعالى لما هدد اليهود على الكفر ، وبين أن ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين أن مثل هذا التهديد من خواص الكفر ، فأما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر فليست حالها كذلك ، بل هو سبحانه قد يعفو عنها ، فلا جرم قال (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية دالة على أن اليهودى يسمى مشركا في عرف الشرع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن الآية دالة على أن ماسوى الشرك مغفور ، ولو كانت اليهودية مغايرة للشرك

لوجب أن تكون مغفورة بحكم هذه الآية ، وبالاجماع هي غير مغفورة ، فدل على أنها داخلة تحت اسم الشرك . الثاني : أن اتصال هذه الآية بما قبلها إنما كان لأنها تتضمن تهديد اليهود ، فلولا أن اليهودية داخلة تحت اسم الشرك ، وإلا لم يكن الأمر كذلك .

فان قيل : قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا) إلى قوله (والذين أشركوا) عطف المشرك على اليهودي ، وذلك يقتضي المغايرة .

قلنا : المغايرة حاصلة بسبب المفهوم اللغوي ، والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعي ، ولا بد من المصير إلى ما ذكرناه دفعا للتناقض . إذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : قال الشافعي رضي الله عنه المسلم لا يقتل بالذمي ، وقال أبو حنيفة : يقتل . حجة الشافعي أن الذمي مشرك لما ذكرناه ، والمشرك مباح الدم لقوله تعالى : اقتلوا المشركين . فكان الذمي مباح الدم على الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ، ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النهي . فوجب أن يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله .

(المسألة الثانية) هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبار .

واعلم أن الاستدلال بها من وجود :

(الوجه الأول) أن قوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به) معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لأنه بالاجماع لا يغفر على سبيل الوجوب ، وذلك عند ما يتوب المشرك عن شركه ، فإذا كان قوله : إن الله لا يغفر الشرك هو أنه لا يغفره على سبيل التفضل ، وجب أن يكون قوله (ويغفر مادون ذلك) هو أن يغفره على سبيل التفضل ؛ حتى يكون النفي والاثبات متواردين على معنى واحد . ألا ترى أنه لو قال : فلان لا يعطى أحدا تفضلا ، ويعطى زائدا فإنه يفهم منه أنه يعطيه تفضلا ، حتى لو صرح وقال : لا يعطى أحدا شيئا على سبيل التفضل ويعطى أزيد على سبيل الوجوب ، فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام ، ثبت أن قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) على سبيل التفضل . إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد منه أصحاب الكبار قبل التوبة ، لأن عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا ، فلا يمكن حمل الآية عليه ، فإذا تقرر ذلك لم يبق إلا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب . الثاني : أنه تعالى قسم المنهيات على قسمين : الشرك وماسوى الشرك ، ثم إن ماسوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة ، والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ، ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعا ، وعلى ماسواه بأنه مغفور قطعا ، لكن في حق من يشاء ، فصار تقدير الآية أنه تعالى يغفر كل ماسوى الشرك ، لكن في حق

من شاء . ولما دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور ، وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضاً مغفورة . الثالث : أنه تعالى قال (لمن يشاء) فعلق هذا الغفران بالمشيئة ، وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به ، وغير معلق على المشيئة ، فوجب أن يكون الغفران المذكور في هذه الآية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب ، واعتراضوا على هذا الوجه الأخير بأن تعليق الأمر بالمشيئة لا ينافي وجوبه ، ألا ترى أنه تعالى قال بعد هذه الآية (بل الله يزكي من يشاء) ثم إنا نعلم أنه تعالى لا يزكي إلا من كان أهلاً للتزكية ، وإلا كان كذباً ، والكذب على الله محال ، فكذا ههنا

واعلم أنه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت إليه إلا المعارضة بعمومات الوعيد ، ونحن نعارضها بعمومات الوعد ، والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فلا فائدة في الإعادة . وروى الواحدى فى البسيط باسناده عن ابن عمر قال : كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا أنه من أهل النار، حتى نزلت هذه الآية فأمسكنا عن الشهادات . وقال ابن عباس : إني لأرجو كما لا ينفع مع الشرك عمل ، كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب . ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر . وروى مرفوعاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «اتسموا بالإيمان وأقروا به فكما لا يخرج إحسان المشرك المشرك من إشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن المؤمن من إيمانه»

(المسألة الثانية) روى عن ابن عباس انه قال : لما قتل وحشى حمزة يوم أحد ، وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو فعل ذلك ، ثم انهم ماوفوا له بذلك ، فعند ذلك ندم هو وأصحابه فكتبوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم بذنوبهم ، وانه لا يمنعهم عن الدخول فى الاسلام إلا قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر) فقالوا : قد ارتكبنا كل ما فى الآية ، فنزل قوله (إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً) فقالوا : هذا شرط شديد نخاف أن لا نقوم به ، فنزل قوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فقالوا : نخاف أن لا نكون من أهل مشيئته ، فنزل (قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم) فدخلوا عند ذلك فى الاسلام . وطعن القاضى فى هذه الرواية وقال ان من يريد الايمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد ؛ ولأن قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعاً) لو كان على اطلاقه لكان ذلك اغراء لهم بالثبات على ما هم عليه والجواب عنه : لا يبعد أن يقال : انهم استمظموا قتل حمزة وايداء الرسول إلى ذلك

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزُكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يظْلُمُونَ

فَتِيلًا «٤٩» انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا «٥٠»

الحد ، فوَقعت الشبهة في قلوبهم أن ذلك هل يغفر لهم أم لا ، فلهذا المعنى حصلت المراجعة . وقوله هذا إغراء بالصريح ، فهو انه إنما يتم على مذهبه ، أما على قولنا : انه تعالى فعال لما يريد ، فالسؤال ساقط والله أعلم .

ثم قال ﴿ومن يشرك بالله فقد أقرى إثماً عظيماً﴾ أي اختلق ذنباً غير مغفور ، يقال : أقرى فلان الكذب إذا اعتمله واختلقه ، وأصله من القرى بمعنى القطع .
قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون فتيلًا انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثماً مبيناً﴾

اعلم أنه تعالى لما هدد اليهود بقوله (ان الله لا يغفر أن يشرك به) فعند هذا قالوا : لسنا من المشركين ، بل نحن خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم انهم قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) وحكى عنهم أنهم قالوا (لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) وحكى أيضاً أنهم قالوا (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وبعضهم كانوا يقولون : أن آباءنا كانوا أنبياء فيشفعون لنا . وعن ابن عباس رضي الله عنه ان قوماً من اليهود أتوا بأطفالهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب ؟ فقال لا ، فقالوا والله ما نحن إلا كهؤلاء : ما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار ، وما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل . وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا في تزكية أنفسهم فذكر تعالى في هذه الآية أنه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه ، وإنما العبرة بتزكية الله له وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ، ومنه تزكية المعدل للشاهد ، قال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى) وذلك لأن التزكية متعلقة بالتقوى ، والتقوى صفة في الباطن ، ولا يعلم حقيقتها إلا الله ، فلا جرم لا تصلح التزكية إلا من الله ، فلهذا قال تعالى (بل الله يزكي من يشاء)

فان قيل : أليس أنه صلى الله عليه وسلم قال «والله إنى لأمين في السماء أمين في الأرض» قلنا : إنما قال ذلك حين قال المنافقون له : اعدل في القسمة ، ولأن الله تعالى لما زكاه

قوله تعالى «ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت، الآية» ١٢٧

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ
وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ﴿٥١﴾ أُولَٰئِكَ

أولا بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره .

(المسألة الثانية) قوله (بل الله يزكى من يشاء) يدل على أن الإيمان يحصل بخلق الله تعالى لأن أجل أنواع الزكاة والطهارة وأشرفها هو الإيمان، فلما ذكر تعالى أنه هو الذى يزكى من يشاء دل على أن إيمان المؤمنين لم يحصل إلا بخلق الله تعالى .

(المسألة الثالثة) قوله (ولا يظلمون قليلاً) هو كقوله (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) والمعنى ان الذين يزكون أنفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم، أو يكون المعنى: أن الذين زكاهم الله فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئاً، والفتيل ما قتلت بين أصبعيك من الوسخ، فعيل بمعنى مفعول، وعن ابن السكيت: الفتيل ما كان فى شق النواة، والنقير النقطة التى فى ظهر النواة، والقطمير القشرة الرقيقة على النواة، وهذه الأشياء كلها تضرب أمثالا للشيء التافه الحقيق، أى لا يظلمون لاقليلاً ولا كثيراً .

ثم قال تعالى (انظر كيف يفترون على الله الكذب) وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) هذا تعجيب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله، وهى تزكيتهم أنفسهم وافترائهم على الله، وهو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقولهم (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وقولهم: ما عملناه بالنهار يكفر عنا بالليل .

(المسألة الثانية) مذهبنا أن الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف الخبر عنه كان كذباً، سواء علم قائله كونه كذلك أو لم يعلم، وقال الجاحظ: شرط كونه كذباً أن يعلم كونه بخلاف ذلك، وهذه الآية دليل لنا لأنهم كانوا يعتقدون فى أنفسهم الزكاة والطهارة، ثم لما أخبروا بالزكاة والطهارة كذبهم الله فيه، وهذا يدل على ما قلناه .

ثم قال تعالى (وكفى به إثماً مبيناً) وإنما يقال: كفى به فى التعظيم على جهة المدح أو على جهة الذم، أما فى المدح فكقوله (وكفى بالله ولياً وكفى بالله نصيراً) وأما فى الذم فكما فى هذا الموضع . وقوله (إثماً مبيناً) منصوب على التمييز .

قوله تعالى (ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون

الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا ﴿٥٢﴾

للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا

اعلم أنه تعالى حكى عن اليهود نوعا آخر من المكر، وهو أنهم كانوا يفضلون عبدة الأصنام على المؤمنين، ولا شك أنهم كانوا عالمين بأن ذلك باطل، فكان إقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب، وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) روى أن حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف اليهوديين خرجا إلى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقالوا: أنتم أهل كتاب، وأنتم أقرب إلى محمد منكم الينا فلا نأمن مكرمكم، فاسجدوا لآلهتنا حتى تطمئن قلوبنا، ففعلوا ذلك. فهذا إيمانهم بالجبت والطاغوت، لأنهم سجدوا للأصنام، فقال أبو سفيان: أنحن أهدى سبيلا أم محمد؟ فقال كعب: ماذا يقول محمد؟ قالوا: يأمر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الأصنام وترك دين آباءه، وأوقع الفرقة. قال: وما دينكم؟ قالوا: نحن ولاية البيت نسقى الحاج ونقرى الضيف ونفك العاني وذكروا أفعالهم، فقال: أنتم أهدى سبيلا. فهذا هو المراد من قولهم (للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا)

(المسألة الثانية) اختلف الناس في الجبت والطاغوت، وذكروا فيه وجوها: الأول: قال أهل اللغة: كل معبود دون الله فهو جبت وطاقوت، ثم زعم الأكثر أن الجبت ليس له تصرف في اللغة. وحكى القفال عن بعضهم أن الجبت أصله جبس، فأبدلت السين تاء، والجبس هو الخبيث الرديء، وأما الطاغوت فهو مأخوذ من الطغيان، وهو الاسراف في المعصية، فكل من دعا إلى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم، ثم توسعوا في هذا الاسم حتى أوقعوه على الجاد، كما قال تعالى (واجنبي وبنى أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيرا من الناس) فأضاف الاضلال إلى الأصنام مع أنها جمادات. الثاني: قال صاحب الكشاف: الجبت الأصنام وكل ما عبد من دون الله، وطاقوت الشيطان. الثالث: الجبت الأصنام، وطاقوت تراجم الأصنام يترجمون للناس عنها الأكاذيب فيضلونهم بها، وهو منقول عن ابن عباس. الرابع: روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: الجبت الكاهن، وطاقوت الساحر. الخامس: قال الكلبي: الجبت في هذه الآية حيي بن أخطب وطاقوت كعب بن الأشرف، وكانت اليهود يرجعون إليهما، فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في إغواء

أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا «٥٣»

الناس وإضلالهم . السادس : الجبت والطاغوت صنمان لقريش، وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهماطلبا لمرضاة قريش، وبالجملة فالأقاويل كثيرة، وهما كلمتان وضعتا عليهما علي من كان غاية في الشر والفساد.

ثم قال تعالى ﴿ أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا ﴾ فبين أن عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد، وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى؛ وأخبر بعده بأن من يلعنه الله فلا ناصر له، كما قال (ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا) فهذا اللعن حاضر، وما في الآخرة أعظم، وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله، وفيه وعد للرسول صلى الله عليه وسلم بالنصرة والمؤمنين بالتقوية، بالضد على الضد، كما قال في الآيات المتقدمة (وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا)

واعلم أن القوم إنما استحقوا هذا اللعن الشديد لأن الذي ذكره من تفضيل عبدة الأوثان على الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجرى مجرى المكابرة، فمن يعبد غير الله كيف يكون أفضل حالا ممن لا يرضى بمعبود غير الله! ومن كان دينه الإقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة، كيف يكون أقل حالا ممن كان بالضد في كل هذه الأحوال والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا ﴾

اعلم أنه تعالى وصف اليهود في الآية المتقدمة بالجهل الشديد، وهو اعتقادهم أن عبادة الأوثان أفضل من عبادة الله تعالى، ووصفهم في هذه الآية بالبخل والحسد، فالبخل هو أن لا يدفع لأحد شيئا مما آتاه الله من النعمة، والحسد هو أن يتمنى أن لا يعطى الله غيره شيئا من النعم، فالبخل والحسد يشتركان في أن صاحبه يريد منع النعمة من الغير، فأما البخل فيمنع نعمة نفسه عن الغير، وأما الحاسد فيريد أن يمنع نعمة الله من عباده، وإنما قدم تلك الآية على هذه الآية لأن النفس الإنسانية لها قوتان: القوة العاملة والقوة العاملة، فكما أن القوة العاملة العلم، ونقصانها الجهل، وكما أن القوة العاملة: الأخلاق الحميدة، ونقصانها الأخلاق الذميمة، وأشد الأخلاق الذميمة نقصانها البخل والحسد، لأنهما منشآن لعود المضار إلى عباد الله.

إذا عرفت هذا فنقول: إنما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين: الأول: أن القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة وأصل لها، فكان شرح حالها يجب

أن يكون مقدما على شرح حال القوة العملية . الثاني: أن السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل، والسبب مقدم على المسبب، لاجرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد . وإنما قلنا: إن الجهل سبب البخل والحسد : أما البخل فلأن بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة في الآخرة ، وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده ، فالبخل يدعوك إلى الدنيا ويمنعك عن الآخرة ، والجود يدعوك إلى الآخرة ويمنعك عن الدنيا ، ولا شك أن ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون إلا من محض الجهل . وأما الحسد فلأن الإلهية عبارة عن إيصال النعم والاحسان إلى العبيد ، فمن كره ذلك فكأنه أراد عزل الإله عن الإلهية ، وذلك محض الجهل . فثبت أن السبب الأصلي للبخل والحسد هو الجهل ، فلما ذكر تعالى الجهل أردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب ، فهذا هو الإشارة إلى نظم هذه الآية ، وهنما مسائل :

(المسألة الأولى) «أم» هنا فيه وجوه : الأول : قال بعضهم : الميم صلة ، وتقديره : ألمم لأن حرف «أم» إذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة . الثاني : أن «أم» هنا متصلة ، وقد سبق هنا استفهام على سبيل المعنى ، وذلك لأنه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للشركيين : انهم أهدى سبيلا من المؤمنين ، عطف عليه بقوله (أم لهم نصيب) فكأنه تعالى قال : أمن ذلك يتعجب ، أم من قولهم لهم نصيب من الملك ، مع أنه لو كان لهم ملك لبخلوا بأقل القليل . الثالث : أن «أم» هنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها البتة ، كأنه لما تم الكلام الأول قال : بل لهم نصيب من الملك ، وهذا الاستفهام بمعنى الإنكار ، يعني ليس لهم شيء من الملك البتة ، وهذا الوجه أصح الوجوه .

(المسألة الثانية) ذكروا في هذا الملك وجوها : الأول : اليهود كانوا يقولون نحن أولى بالملك والنبوة فكيف تتبع العرب ؟ فأبطل الله عليهم قولهم في هذه الآية . الثاني : أن اليهود كانوا يزعمون أن الملك يعود إليهم في آخر الزمان ، وذلك أنه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو إلى دينهم ، فكذبهم الله في هذه الآية . الثالث : المراد بالملك هنا التملك ، يعني أنهم إنما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التملك إليهم ، ولو كان التملك إليهم لبخلوا بالتقير والقطمير ، فكيف يقدرون على النقي والاثبات . قال أبو بكر الأصم : كانوا أصحاب بساتين وأموال ، وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء بأقل القليل ، فنزلت هذه الآية .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم ، وهذا يدل على أن الملك والبخل لا يجتمعان ، وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل أن الانقياد للغير أمر مكروه لذاته ، والإنسان لا يتحمل المكروه إلا إذا وجد في مقابله أمراً مطلوباً مرغوباً فيه ، وجهات الحاجات

محيطه بالناس ، فاذا صدر من إنسان احسان إلى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته متقادا مطيعاله ، فلهذا قيل : بالبر يستعبد الحر ، فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض ، فلا يحصل الانقياد البتة ، فثبت أن الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة أقسام: ملك على الظواهر فقط ، وهذا هو ملك الملوك ، وملك على البواطن فقط ، وهذا هو ملك العلماء ، وملك على الظواهر والبواطن معاً ، وهذا هو ملك الأنبياء صلوات الله عليهم . فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب في الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ، ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم ، وامتثالهم لأوامرهم . وكال هذه الصفات حاصل لمحمد عليه الصلاة والسلام .

(المسألة الرابعة) قال سيبويه : «إذن» في عوامل الأفعال بمنزلة أظن في عوامل الأسماء ، وتقريره أن الظن إذا وقع في أول الكلام نصب لا غير ، كقولك أظن زيدا قائماً ، وإن وقع في الوسط جاز إلغاؤه وإعماله ، كقوله زيد أظن قائم ، وإن شئت قلت زيدا أظن قائماً ، وإن تأخر فالأحسن إلغاؤه ، تقول زيد منطلق ظننت ، والسبب فيما ذكرناه أن «ظن» وما أشبهه من الأفعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل ، لأنها لا تؤثر في معمولاتها ، فاذا تقدم دل التقديم في الذكر على شدة العناية فقوى على التأثير ، وإذا تأخر دل على عدم العناية فلغا ، وإن توسط فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ، ولا في محل الإهمال من كل الوجوه ، بل كانت كالتوسطة في هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزا .

واعلم أن الاعمال في حال التوسط أحسن ، والالغاء حال التأخر أحسن .

إذا عرفت هذا فنقول : كلمة «إذن» على هذا الترتيب أيضاً ، فان تقدمت نصبت الفعل ، تقول إذن أكرمك ، وإن توسطت أو تأخرت جاز الالغاء ، تقول أنا إذن أكرمك ، وأنا أكرمك إذن فتلغيه في هاتين الحالتين .

إذا عرفت هذه المقدمة فقوله تعالى (فاذا لا يؤتون الناس نقيرا) كلمة «إذن» فيها مقدمة وما عملت ، فذكروا في العذر وجوها : الأول : أن في الكلام تقديماً وتأخيراً ، والتقدير : لا يؤتون الناس نقيرا إذن . الثاني : أنها لما وقعت بين الفاء والفعل جاز أن تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى إذا توسطت أو تأخرت ، وهكذا سبيلها مع الواو كقوله تعالى (وإذا لا يلبثون خلفك) والثالث : قرأ ابن مسعود (فاذا لا يؤتونوا) على إعمال «إذن» عملها الذي هو النصب .

(المسألة الخامسة) قال أهل اللغة : النقيير نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة ، وأصله أنه

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾ فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ
مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴿٥٥﴾

فِعِيل من النقر ، ويقال للخشب الذي ينقر فيه نقر لأنه ينقر ، والنقر ضرب الحجر وغيره بالمتنقار
والمنقار حديدة كالفأس تقطع بها الحجارة ، ومنه منقار الطائر لأنه ينقر به .
واعلم أن ذكر النقر هنا تمثيل ، والغرض انهم يخلون بأقل القليل .
قوله تعالى ﴿ أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب
والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا ﴾
فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أم : منقطعة ، والتقدير بل يحسدون الناس .
﴿ المسألة الثانية ﴾ في المراد بلفظ «الناس» قولان : الأول : وهو قول ابن عباس والأكثرين
انه محمد صلى الله عليه وسلم ، وإنما جاز أن يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لأنه اجتمع عنده من
خصال الخير ما لا يحصل إلا متفرقا في الجمع العظيم ، ومن هذا يقال : فلان أمة وحده ، أى يقوم
مقام أمة ، قال تعالى (ان ابراهيم كان أمة قانتا)

﴿ والقول الثانى ﴾ المراد ههنا هو الرسول ومن معه من المؤمنين ، وقال من ذهب إلى هذا
القول : ان لفظ الناس جمع ، فحمله على الجمع أولى من حمله على المفرد .
واعلم أنه إنما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس ، لأن المقصود من الخلق
إنما هو القيام بالعبودية ، كما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فلما كان القائمون
بهذا المقصود ليس إلا محمدا صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان وهو وأصحابه كأنهم كل
الناس ، فلهذا حسن إطلاق لفظ الناس وإرادتهم على التعيين :

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا في تفسير الفضل الذى لأجله صاروا محسودين على قولين

﴿ فالقول الأول ﴾ انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها فى الدين والدنيا .

﴿ والقول الثانى ﴾ انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع .

واعلم أن الحسد لا يحصل إلا عند الفضيلة ، فكلما كانت فضيلة الانسان أتم وأكمل كان حسد الحاسدين عليه أعظم ، ومعلوم أن النبوة أعظم المناصب في الدين ، ثم انه تعالى أعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وضم إليها انه جعله كل يوم أقوى دولة وأعظم شوكة وأكثر أنصاراً وأعواناً وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم . فاما كثرة النساء فهو كالأمر الحقير بالنسبة إلى ما ذكرناه ، فلا يمكن تفسير هذا الفضل به ، بل ان جعل الفضل اسماً لجميع ما أنعم الله تعالى به عليه دخل هذا أيضاً تحته ، فأما على سبيل القصر عليه فبعيد .

واعلم أنه تعالى لما بين أن كثرة نعم الله عليه صارت سبباً لحسد هؤلاء اليهوديين ما يدفع ذلك فقال (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً) والمعنى أنه حصل في أولاد ابراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك ، وأنتم لا تعجبون من ذلك ولا تحسدونه ، فلم تعجبون من حال محمد ولم تحسدونه ؟

واعلم أن (الكتاب) إشارة إلى ظواهر الشريعة (والحكمة) إشارة إلى أسرار الحقيقة ، وذلك هو كمال العلم ، وأما الملك العظيم فهو كمال القدرة . وقد ثبت أن الكمالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة ، فهذا الكلام تنبيه على أنه سبحانه آتاهم أقصى ما يليق بالانسان من الكمالات ، ولما لم يكن ذلك مستبعداً فيهم لا يكون مستبعداً في حق محمد صلى الله عليه وسلم .

وقيل : إنهم لما استكثروا نساءه قيل لهم : كيف استكثرت له التسع ، وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلاثمائة بالمهر وسبعائة سرية ؟

ثم قال تعالى ﴿فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه﴾ واختلفوا في معنى «به» فقال بعضهم بمحمد عليه الصلاة والسلام ، والمراد أن هؤلاء القوم الذين أوتوا نصيباً من الكتاب آمن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار . وقال آخرون : المراد من تقدم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . والمعنى أن أولئك الأنبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة أممهم فيهم أن بعضهم آمن به وبعضهم بقوا على الكفر ، فأنتم يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم ، فان أحوال جميع الأمم مع جميع الأنبياء هكذا كانت ، وذلك تسلية من الله ليكون أشد صبراً على ما ينال من قبلهم .

ثم قال ﴿وكنى بجهنم سعيراً﴾ أى كنى بجهنم في عذاب هؤلاء الكفار المتقدمين والمتأخرين . سعيراً ، والسعير الوقود ، يقال أوقدت النار وأسعرتها بمعنى واحد .

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ
بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾

قوله تعالى ﴿ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها ليدوقوا العذاب ان الله كان عزيزا حكيما﴾

اعلم أنه تعالى بعد ما ذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من أهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من
الوعيد فقال (ان الذين كفروا بآياتنا) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يدخل في الآيات كل ما يدل على ذات الله وأفعاله وصفاته وأسمائه
والملائكة والكتب والرسول، وكفرهم بالآيات ليس يكون بالحسد، لكن بوجوه، منها أن
ينكروا كونها آيات، ومنها أن يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها. ومنها أن يلقوا الشكوك والشبهات
فيها. ومنها: أن ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد، وأما حد الكفر وحقيقته فقد
ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (ان الذين كفروا سواء عليهم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال سيويه «سوف» كلمة تذكّر للتهديد والوعيد، يقال سوف أفعل،
وينوب عنها حرف السين كقوله (سأصليه سقر) وقد ترد كلمة «سوف» في الوعد أيضا قال تعالى
(ولسوف يعطيك ربك فترضى) وقال (سوف أستغفر لكم ربى) قيل آخره إلى وقت السحر
تحقيقا للدعاء، وبالجملة فكلمة «السين» و«سوف» مخصوصتان بالاستقبال.

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (نصليهم) أى ندخلهم النار، لكن قوله (نصليهم) فيه زيادة على ذلك فإنه
بمنزلة شويته بالنار، يقال شاة مصلية أى مشوية.

ثم قال تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليدوقوا العذاب﴾ وفيه سؤالان:
﴿السؤال الأول﴾ لما كان تعالى قادرا على ابقائهم أحياء في النار أبا الأباد فلم لم يبق أبدانهم
في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع أنه يوصل إليها الآلام الشديدة، حتى لا يحتاج إلى تبديل
جلودهم بجلود أخرى؟

والجواب: أنه تعالى لا يسأل عما يفعل، بل نقول: انه تعالى قادر على أن يوصل إلى أبدانهم
آلاما عظيمة من غير إدخال النار مع انه تعالى أدخلهم النار.

﴿السؤال الثانى﴾ الجلود العاصية إذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودا أخرى وعندها كان

هذا تعذيباً لمن لم يعص وهو غير جائز .

والجواب عنه من وجوه: الأول: أن يجعل النضج غير النضيج، فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة، فإذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل إلا إلى العاصي، وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغير في الصفة. الثاني: المعذب هو الانسان، وذلك الجلد ما كان جزءاً من ماهية الانسان، بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته، فإذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سبباً لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيباً إلا للعاصي. الثالث: أن المراد بالجلود السراويل، قال تعالى (سراويلهم من قطران) فتجديد الجلود إنما هو تجديد السراويلات. طعن القاضي فيه، فقال: انه ترك للظاهر، وأيضاً السراويل من القطران لا توصف بالنضج، وإنما توصف بالاحتراق. الرابع: يمكن أن يقال: هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع، كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام: كلما انتهى فقد ابتداء، وكما وصل الى آخره فقد ابتداء من أوله، فكذا قوله (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يعني كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا واتهوا إلى الهلاك أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا، فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه. الخامس: قال السدي: إنه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلداً آخر وهذا بعيد، لأن لحمه متناه، فلا بد وأن ينفد، وعند نفاد لحمه لا بد من طريق آخر في تبديل الجلد، ولم يكن ذلك الطريق مذكوراً أولاً والله أعلم.

ثم قال تعالى ﴿ليذوقوا العذاب﴾ وفيه سؤالان:

﴿السؤال الأول﴾ قوله (ليذوقوا العذاب) أي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع، كقولك للبعوز: أعزك الله، أي أدامك على العز وزادك فيه. وأيضاً المراد ليدوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب، وإلا فهم ذائقون مستمرين عليه . .

﴿السؤال الثاني﴾ أنه إنما يقال: فلان ذاق العذاب إذا أدرك شيئاً قليلاً منه، والله تعالى قد وصف أنهم كانوا في أشد العذاب، فكيف يحسن أن يذكر بعد ذلك أنهم ذاقوا العذاب؟

والجواب: المقصود من ذكر الذوق الاخبار بأن إحساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كإحساس الذائق المذوق، من حيث أنه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق.

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان عزيزاً حكماً﴾ والمراد من العزيز: القادر الغالب، ومن الحكيم: الذي لا يفعل إلا الصواب، وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن، لأنه يقع في القلب تعجب من أنه كيف يمكن بقاء الانسان في النار الشديدة أبد الأبد! فقيل: هذا ليس بعجيب من الله،

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَمْ يَكُنْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا «٥٧»

لأنه القادر الغالب على جميع الممكنات ، يقدر على إزالة طبيعة النار ، ويقع في القلب أنه كريم رحيم ، فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف إلى هذا الحد العظيم ؟ فقيل : كما أنه رحيم فهو أيضا حكيم ، والحكمة تقتضي ذلك . فان نظام العالم لا يبقى إلا بتهديد العصاة ، والتهديد الصادر منه لا بد وأن يكون مقرونا بالتحقيق صونا لكلامه عن الكذب ، فثبت أن ذكر هاتين الكلمتين هنا في غاية الحسن .

قوله تعالى ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا لم يفتأ فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا﴾
اعلم أنه قد جرت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم بأن الوعد والوعيد يتلازمان في الذكر على سبيل الأغلب ، وفي الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية دالة على أن الإيمان غير العمل ، لأنه تعالى عطف العمل على الإيمان ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه . قال القاضي : متى ذكر لفظ الإيمان وحده دخل فيه العمل ، ومتى ذكر معه العمل كان الإيمان هو التصديق ، وهذا بعيد لأن الأصل عدم الاشتراك وعدم التغير ، ولولا أن الأمر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدا . ففعل هذه الألفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى مانعها ، ويكون مراد الله تعالى منه ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت أفهامنا إليه . هذا على القول بأن احتمال الاشتراك والافراد على السوية ، وأما على القول بأن احتمال البقاء على الأصل واحتمال التغير متساويان فلا ، لأن على هذا التقدير يحتمل أن يقال : هذه الألفاظ كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعنى آخر غير مانعها الآن ، ثم تغيرت إلى هذا الذي نفهمه الآن . فثبت أن على هذين التقديرين يخرج القرآن عن كونه حجة ، وإذا ثبت أن الاشتراك والتغير خلاف الأصل اندفع كلام القاضي .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين أمورا : أحدها : أنه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار ، وقال الزجاج : المراد تجري من تحتها مياه الأنهار ، واعلم أنه إن جعل النهر اسما لمكان الماء كان الأمر مثل مقاله الزجاج ، أما إن جعلناه في المتعارف اسما لذلك

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا

الماء فلا حاجة إلى هذا الاضمار ، وثانيها : أنه تعالى وصفها بالخلود والتأيد ، وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول : إن نعيم الجنة وعذاب النار ينقطعان ، وأيضا أنه تعالى ذكر مع الخلود التأيد ، ولو كان الخلود عبارة عن التأيد لزم التكرار وهو غير جائز ، فدل هذا أن الخلود ليس عبارة عن التأيد ، بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان أنه منقطع أو غير منقطع ، وإذا ثبت هذا الأصل فعند هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) على أن صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل التأيد ، لأننا بينا بدلالة هذه الآية أن الخلود لطول المكث لا للتأيد ، وثالثها : قوله تعالى (لهم فيها أزواج مطهرة) والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع أقدار الدنيا ، ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة (لهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون) واللطائف اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها في تلك الآية . ورابعها : قوله (وندخلهم ظلا ظليلا) قال الواحدي : الظليل ليس ينبىء عن الفعل حتى يقال إنه بمعنى فاعل أو مفعول ، بل هو مبالغة في نعت الظل ، مثل قولهم : ليل أليل .

واعلم أن بلاد العرب كانت في غاية الحرارة ، فكان الظل عندهم أعظم أسباب الراحة ، ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة . قال عليه الصلاة والسلام «السلطان ظل الله في الأرض» فإذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة ، وهذا ما يميل إليه خاطري ، وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول : إذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرهما فما فائدة وصفها بالظل الظليل . وأيضا نرى في الدنيا أن المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس إليها يكون هواؤها عفنا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لأن على هذا الوجه الذي لخصناه تندفع هذه الشبهات .

قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾

اعلم أنه سبحانه لما شرح بعض أحوال الكفار وشرح وعيده عاد إلى ذكر التكليف مرة أخرى ، وأيضا لما حكى عن أهل الكتاب أنهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا ، أمر المؤمنين في هذه الآية بأداء الأمانات في جميع الأمور ، سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات ، أو من باب الدنيا والمعاملات ، وأيضا لما ذكر في الآية السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وكان من أجل الأعمال الصالحة الأمانة

لا جرم أمر بها في هذه الآية . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح أغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة ، وصعد السطح وأبى أن يدفع المفتاح إليه ، وقال لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه ، فلوى على بن أبي طالب رضى الله عنه يده وأخذه منه وفتح ، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين ، فلما خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية ، فأمر علياً أن يرده إلى عثمان ويعتذر إليه ، فقال عثمان لعلي : أكرهت وآذيت ثم جئت ترفق ، فقال : لقد أنزل الله في شأنك قرآناً وقرأ عليه الآية فقال عثمان : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فهبط جبريل عليه السلام وأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن السدانة في أولاد عثمان أبداً . فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق . وقال أبو روق : قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان : أعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله ، فلما أراد أن يتناوله ضم يده ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك مرة ثانية : ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فأعطني المفتاح ، فقال : هاك بامانة الله ، فلما أراد أن يتناوله ضم يده ، فقال الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك مرة ثالثة ، فقال عثمان في الثالثة : هاك بامانة الله ودفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقام النبي صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه المفتاح وأراد أن يدفعه إلى العباس ، ثم قال : يا عثمان خذ المفتاح على أن للعباس نصيباً معك ، فأنزل الله هذه الآية ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان «هاك خالدة تالدة لا ينزعها منك إلا ظالم» ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبة فهو في ولده اليوم .

(المسألة الثانية) اعلم أن نزول هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القضية ، بل يدخل فيه جميع أنواع الأمانات ، واعلم أن معاملة الانسان اما أن تكون مع ربه أو مع سائر العباد ، أو مع نفسه ، ولا بد من رعاية الامانة في جميع هذه الأقسام الثلاثة .

(أما رعاية الامانة مع الرب) فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات ، وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود : الامانة في كل شيء لازمة ، في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم . وقال ابن عمر رضى الله عنهما : إنه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذا أمانة خبأتها عندك فاحفظها إلا بحقها ، واعلم أن هذا باب واسع ، فأمانة اللسان أن لا يستعمله في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها ، وأمانة العين أن لا يستعملها في النظر إلى الحرام ، وأمانة السمع أن لا يستعمله في سماع الملاهي والمناهي ، وسماع الفحش والأكاذيب وغيرها ، وكذا القول

في جميع الأعضاء .

﴿وأما القسم الثاني﴾ وهو رعاية الأمانة مع سائر الخلق فيدخل فيها رد الودائع ، ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ، ويدخل فيه أن لا يفشى على الناس عيوبهم ، ويدخل فيه عدل الأمراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بأن لا يحملوهم على التعصبات الباطلة ، بل يرشدونهم إلى اعتقادات وأعمال تنفعهم في دنياهم وأخراتهم ، ويدخل فيه نهى اليهود عن كتمان أمر محمد صلى الله عليه وسلم ، ونهيه عن قولهم للكفار : ان ما أتم عليه أفضل من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، ويدخل فيه أمر الرسول عليه الصلاة والسلام برد المفتاح إلى عثمان بن طلحة ، ويدخل فيه أمانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها ، وفي أن لا تلحق بالزوج ولدا يولد من غيره . وفي اخبارها عن انقضاء عدتها .

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهو أمانة الانسان مع نفسه فهو أن لا يختار لنفسه إلا ما هو الأنفع والاصح له في الدين والدنيا ، وأن لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» فقوله (يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) يدخل فيه الكل ، وقد عظم الله أمر الأمانة في مواضع كثيرة من كتابه فقال (اناعرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان) وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وقال (ولا تخونوا أماناتكم) وقال عليه الصلاة والسلام «لا إيمان لمن لا أمانة له» وقال ميمون بن مهران : ثلاثة يؤدين إلى البر والفاجر : الأمانة والعهد وصلة الرحم . وقال القاضي : لفظ الأمانة وان كان متناولا لكل إلا أنه تعالى قال في هذه الآية (ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) فوجب أن يكون المراد بهذه الأمانة ما يجري مجرى المال : لأنها التي يمكن أداؤها إلى الغير .

﴿المسألة الثالثة﴾ الأمانة مصدر سمي به المفعول ، ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا . قال صاحب الكشاف : قرئ (الأمانة) على التوحيد .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو بكر الرازي : من الأمانات الودائع ، ويجب ردها عند الطلب والأكثر على أنها غير مضمونة . وعن بعض السلف أنها مضمونة ، روى الشعبي عن أنس قال : استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي ، فضمنني عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وعن أنس قال : كان لانسان عندي وديعة ستة آلاف درهم فذهبت ، فقال عمر : ذهب لك معها شيء؟ قلت لا ، فألزمني الضمان ، وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه قال : قال رسول

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ

كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

الله صلى الله عليه وسلم «لا ضمان على راع ولا على مؤتمن» وأما فعل عمر فهو محمول على أن المودع اعترف بفعل يوجب الضمان .

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رضي الله تعالى عنه : العارية مضمونة بعد الهلاك ، وقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه : غير مضمونة . حجة الشافعي قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وظاهر الأمر للوجوب ، وبعد هلاكها تعذر ردها بصورتها ، ورد ضمانها ردها بمعناها ، فكانت الآية دالة على وجوب التضمين . ونظير هذه الآية قوله عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» أقصى ما في الباب أن الآية مخصوصة في الوديعة ، لكن العام بعد التخصيص حجة ، وأيضاً فلأننا أجمعنا على أن المستام مضمون ، وأن المودع غير مضمون ، والعارية وقعت في البين ، فنقول : المشابهة بين العارية وبين المستام أكثر ، لأن كل واحد منهما أخذه الأجنبي لغرض نفسه ، بخلاف المودع ، فإنه أخذ الوديعة لغرض المالك ، فكانت المشابهة بين المستعار وبين المستام أتم ، فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع . حجة أبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام «لا ضمان على مؤتمن»

قلنا : إنه مخصوص في المستام ، فكذا في العارية ، ولأن دليلنا ظاهر القرآن وهو أقوى . قوله تعالى ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان

سميعاً بصيراً﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الأمانة عبارة عما إذا وجب لغيرك عليك حق فأدبت ذلك الحق إليه فهذا هو الأمانة ، والحكم بالحق عبارة عما إذا وجب لإنسان على غيره حق فأمرت من وجب عليه ذلك الحق بأن يدفعه إلى من له ذلك الحق ، ولما كان الترتيب الصحيح أن يبدأ الإنسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره ، لا جرم أنه تعالى ذكر الأمر بالأمانة أولاً ، ثم بعده ذكر الأمر بالحكم بالحق ، فما أحسن هذا الترتيب ، لأن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط .

﴿المسألة الثانية﴾ أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل قال تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) والتقدير : إن الله يأمركم إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . وقال (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) وقال (وإذا قلمت فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وقال (ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) وعن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «لاتزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت وإذا حكمت عدلت وإذا استرحمت رحمت» وعن الحسن قال : ان الله أخذ على الحكام ثلاثا : أن لا يتبعوا الهوى ، وأن يخشوه ولا يخشوا الناس ، ولا يشتروا بآياته ثمنا قليلا . ثم قرأ (ياداود انا جعلناك خليفة في الأرض) إلى قوله (ولا تتبع الهوى) وقرأ (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) إلى قوله (ولاتشتروا بآياتي ثمنا قليلا) ومما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم) وقال عليه الصلاة والسلام «ينادي مناد يوم القيامة أين الظلمة وأين أعوان الظلمة، فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلبا أو لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار» وقال أيضا (ولاتحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون) وقال (فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا)

فان قيل : الغرض من الظلم منفعة الدنيا .

فأجاب الله عن السؤال بقوله (لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين)

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعي رضى الله عنه : ينبغى للقاضي أن يسوى بين الخصمين في خمسة أشياء : في الدخول عليه ، والجلوس بين يديه ، والاقبال عليهما ، والاستماع منهما ، والحكم عليهما قال : والمأخوذ عليه التسوية بينهما في الأفعال دون القلب ، فان كان يميل قلبه إلى أحدهما ويجب أن يغلب بحجته على الآخر فلا شيء عليه لأنه لا يمكنه التحرز عنه . قال : ولا ينبغى أن يلحق واحدا منهما حجته ، ولا شاهدا شهادته لأن ذلك يضر بأحد الخصمين ، ولا يلحق المدعى الدعوى والاستحلاف ، ولا يلحق المدعى عليه الإنكار والاقرار ، ولا يلحق الشهود أن يشهدوا أو لا يشهدوا ، ولا ينبغى أن يضيف أحد الخصمين دون الآخر لأن ذلك يكسر قلب الآخر ، ولا يجب هو إلى ضيافة أحدهما ، ولا إلى ضيافتهما ماداما متخاصمين . وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم الا وخصمه معه . وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه ، وحاصل الأمر فيه أن يكون مقصود الحاكم بحكمه إيصال الحق إلى مستحقه ، وأن لا يمتزج ذلك بغرض آخر ، وذلك هو المراد بقوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وإذا حكمت بين الناس أن تحكموا بالعدل) كالتصريح بأنه ليس لجميع الناس أن يشرعوا في الحكم، بل ذلك لبعضهم، ثم بقيت الآية بجملة في أنه بأي طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على أنه لا بد للامة من الامام الأعظم، وأنه هو الذي ينصب القضاة والولاية في البلاد، صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الآية من الاجمال.

ثم قال تعالى ﴿إن الله نعا يعظكم به﴾ أي نعم شيء يعظكم به، أو نعم الذي يعظكم به، والمخصوص بالمدح محذوف، أي نعم شيء يعظكم به ذلك، وهو المأمور به من أداء الأمانات والحكم بالعدل. ثم قال ﴿إن الله كان سميعاً بصيراً﴾ أي اعملوا بأمر الله ووعظه فانه أعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم، وفيه دققة أخرى، وهي أنه تعالى لما أمر في هذه الآيات بالحكم على سبيل العدل وبأداء الأمانة قال (إن الله كان سميعاً بصيراً) أي إذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم، وإن أدت الأمانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر ذلك، ولا شك أن هذا أعظم أسباب الوعد للطيع، وأعظم أسباب الوعيد للعاصي، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام «اعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك» وفيه دققة أخرى، وهي أن كلما كان احتياج العبد أشد كانت عناية الله أكمل، والقضاة والولاية قد فوض الله إلى أحكامهم مصالح العباد، فكان الاهتمام بحكمهم وقضائهم أشد، فهو سبحانه منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات، ولكن لو فرضنا أن هذا التفاوت كان ممكناً لكان أولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاية والقضاة، فلما كان هذا الموضوع مخصوصاً بمزيد العناية لاجرم قال في خاتمة هذه الآية (إن الله كان سميعاً بصيراً) فما أحسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع.

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية أمر الرعية بطاعة الولاة فقال (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله) ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : حق على الامام أن يحكم بما أنزل الله ويؤى الأمانة ، فاذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قالت المعتزلة : الطاعة موافقة الارادة ، وقال أصحابنا : الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الارادة . لنا أنه لا نزاع في أن موافقة الأمر طاعة ، إنما النزاع أن المأمور به هل يجب أن يكون مراداً أم لا؟ فاذا دللنا على أن المأمور به قد لا يكون مراداً ثبت حينئذ أن الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة ، وإنما قلنا إن الله قد يأمر بما لا يريد لأن علم الله وخبره قد تعلقا بأن الايمان لا يوجد من أبي لهب البتة ، وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلاً ، ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر ، والجمع بين الضدين محال ، فكان صدور الايمان من أبي لهب محالاً . والله تعالى عالم بكل هذه الأحوال فيكون عالماً بكونه محالاً ، والعالم بكون الشيء محالاً لا يكون مريداً له ، فثبت أنه تعالى غير مريد للايمان من أبي لهب وقدمه بالايمان فثبت أن الأمر قد يوجد بدون الارادة ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن طاعة الله عبارة عن موافقة أمره لا عن موافقة إرادته ، وأما المعتزلة فقد احتجوا على أن الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر :

رب من أنضجت غيظاً صدره قد تمنى لي موتاً لم يطع

رتب الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة .

والجواب : أن العاقل عالم بأن الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجج الركيكة .

(المسألة الثانية) اعلم أن هذه الآية آية شريفة مشتملة على أكثر علم أصول الفقه ، وذلك لأن الفقهاء زعموا أن أصول الشريعة أربع : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الأصول الأربعة بهذا الترتيب . أما الكتاب والسنة فقد وقعت الإشارة إليهما بقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)

فان قيل : أليس أن طاعة الرسول هي طاعة الله ، فما معنى هذا العطف ؟

قلنا : قال القاضي : الفائدة في ذلك بيان الداليتين ، فالكتاب يدل على أمر الله ، ثم نعلم منه أمر الرسول لا محالة ، والسنة تدل على أمر الرسول ، ثم نعلم منه أمر الله لا محالة ، فثبت بما ذكرنا أن قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن قوله (وأولى الأمر منكم) يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوماً عن الخطأ ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته ، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ والخطأ لكونه خطأ منهي عنه ، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد ، وأنه محال ، فثبت أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم ، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ ، فثبت قطعاً أن أولى الأمر المذكور في هذه الآية لا بد وأن يكون معصوماً ، ثم نقول : ذلك المعصوم إما مجموع الأمة أو بعض الأمة ، لا جائز أن يكون بعض الأمة ؛ لانا بينا أن الله تعالى أوجب طاعة أولى الأمر في هذه الآية قطعاً ، وإيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ، ونحن نعلم بالضرورة أننا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم ، عاجزون عن الوصول اليهم ، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم ، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة ، ولا طائفة من طوائفهم . ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله (وأولى الأمر) أهل الحل والعقد من الأمة ، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة .

فان قيل : المفسرون ذكروا في (أولى الأمر) وجوهاً أخرى سوى ما ذكرتم : أحدها : أن المراد من أولى الأمر الخلفاء الراشدون ، والثاني : المراد أمراء السرايا ، قال سعيد بن جبير : نزلت هذه الآية في عبد الله بن حذافة السهمي إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية . وعن ابن عباس أنها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية وفيها عمار بن ياسر ، فجرى بينهما اختلاف في شيء ، فنزلت هذه الآية وأمر بطاعة أولى الأمر . وثالثها : المراد العلماء الذين يفتون في الأحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم ، وهذا رواية الثعلبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك . ورابعها : نقل عن الروافض أن المراد به الأئمة المعصومون ، ولما كانت أقوال الأمة في تفسير هذه الآية محصورة في هذه الوجوه ، وكان القول الذي نصرتموه خارجاً عنها كان ذلك بإجماع الأمة باطلاً .

﴿السؤال الثاني﴾ أن نقول : حمل أولى الأمر على الأمراء والسلاطين أولى مما ذكرتم . ويدل عليه وجوه : الأول : أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق ، فهم في الحقيقة أولو الأمر

أما أهل الاجماع فليس لهم أمر نافذ على الخلق ، فكان حمل اللفظ على الأمرء والسلاطين أولى .
والثاني : أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه ، أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداء
الأمانات وبرعاية العدل ، وأما آخر الآية فهو أنه تعالى أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل ،
وهذا إنما يليق بالأمرء لا بأهل الاجماع . الثالث : أن النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الترغيب
في طاعة الأمرء ، فقال «من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصاني فقد
عصى الله ومن عصى أميري فقد عصاني» فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال
الذي ذكرناه .

والجواب : أنه لانزاع أن جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله (وأولى الأمر منكم) على
العلماء ، فاذا قلنا : المراد منه جميع العلماء من أهل العقد والحل لم يكن هذا قولاً خارجاً عن أقوال
الامة ، بل كان هذا اختياراً لأحد أقوالهم وتصحيحاً له بالحجة القاطعة ، فاندفع السؤال الأول :
وأما سؤالهم الثاني فهو مدفوع ، لأن الوجوه التي ذكرناها وجوه ضعيفة ، والذي ذكرناه برهان
قاطع ، فكان قولنا أولى ، على أنا نعارض تلك الوجوه بوجوه أخرى أقوى منها : فأحدها : أن الامة
بجمعة على أن الأمرء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب ، وذلك
الدليل ليس إلا الكتاب والسنة ، فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب
والسنة ، وعن طاعة الله وطاعة رسوله ، بل يكون داخل فيه ، كما أن وجوب طاعة الزوجة للزوج
والولد للوالدين ، والتليذ للأستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول ، أما إذا حملناه على الاجماع
لم يكن هذا القسم داخل تحتها ، لأنه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب
والسنة دلالة عليه ، فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلاً عن القسمين الأولين ، فهذا أولى .
وثانيها : أن حمل الآية على طاعة الأمرء يقتضى إدخال الشرط في الآية ، لأن طاعة الأمرء
إنما تجب إذا كانوا مع الحق ، فاذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الآية ، فكان هذا أولى .
وثالثها : أن قوله من بعد (فان تنازعتن في شيء فردوه إلى الله) مشعر باجماع مقدم يخالف حكمه حكم
هذا التنازع . ورابعها : أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً ، وعندنا أن طاعة أهل الاجماع واجبة
قطعاً ، وأما طاعة الأمرء والسلاطين فغير واجبة قطعاً ، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم
لا يأمرون إلا بالظلم ، وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف ، فكان حمل الآية على الاجماع
أولى ، لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر في لفظ واحد وهو قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
وأولى الأمر) فكان حمل أولى الأمر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على

الفاجر الفاسق . وخامسها : أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء ، فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم أولى ، وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين على ما تقول الروافض في غاية البعد لوجوه : أحدها : ما ذكرناه أن طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم ، فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ، ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الإيجاب مشروطاً ، وظاهر قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) يقتضى الاطلاق ، وأيضاً في الآية ما يدفع هذا الاحتمال ، وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الرسول وطاعة أولى الأمر في لفظة واحدة ، وهو قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) واللفظة الواحدة لا يجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معاً ، فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب أن تكون مطلقة في حق أولى الأمر . الثاني : أنه تعالى أمر بطاعة أولى الأمر ، وأولو الأمر جمع ، وعندهم لا يكون في الزمان إلا إمام واحد ، وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر . وثالثها : أنه قال (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) ولو كان المراد بأولى الأمر الامام المعصوم لوجب أن يقال : فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الامام ، فثبت أن الحق تفسير الآية بما ذكرناه .

(المسألة الرابعة) اعلم أن قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) يدل عندنا على أن القياس حجة ، والذي يدل على ذلك أن قوله (فان تنازعتم في شئ) إما أن يكون المراد فان اختلفتم في شئ . حكمه منصوص عليه في الكتاب أو السنة أو الاجماع ، أو المراد فان اختلفتم في شئ . حكمه غير منصوص عليه في شئ من هذه الثلاثة ، والأول باطل لأن على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلاً تحت قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وحينئذ يصير قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) إعادة لعين ماضية ، وإنه غير جائز . وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو أن المراد : فان تنازعتم في شئ . حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع ، وإذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله (فردوه إلى الله والرسول) طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة . فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة له ، وذلك هو القياس ، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (فردوه إلى الله والرسول) أي فوضوا عليه إلى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له ؟ وأيضاً فلم لا يجوز ان يكون المراد فردوا غير المنصوص إلى المنصوص في أنه لا يحكم فيه إلا بالنص ؟ وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد فردوا هذه الأحكام

إلى البراءة الأصلية؟

قلنا: أما الأول فمدفوع، وذلك لأن هذه الآية دلت على أنه تعالى جعل الوقائع قسمين، منها ما يكون حكمها منصوصا عليه، ومنها ما لا يكون كذلك، ثم أمر في القسم الأول بالطاعة والانقياد، وأمر في القسم الثاني بالرد إلى الله وإلى الرسول، ولا يجوز أن يكون المراد بهذا الرد السكوت؛ لأن الواقعة ربما كانت لا تحتل ذلك، بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي أو إثبات، وإذا كان كذلك امتنع حمل الرد إلى الله على السكوت عن تلك الواقعة، وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثالث.

﴿وأما السؤال الثاني﴾ بجوابه أن البراءة الأصلية معلومة بحكم العقل، فلا يكون رد الواقعة إليها ردا إلى الله بوجه من الوجوه؛ أما إذا رددنا حكم الواقعة إلى الأحكام المنصوص عليها كان هذا ردا للواقعة على أحكام الله تعالى، فكان حمل اللفظ على هذا الوجه أولى.

﴿المسألة الخامسة﴾ هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا، فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس، ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة، سواء كان القياس جليا أو خفيا، سواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك أم لا، ويدل عليه أننا بينا أن قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) أمر بطاعة الكتاب والسنة، وهذا الأمر مطلق، فثبت أن متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما أو يخصهما أو لم يوجد واجبة، وبما يؤكد ذلك وجوه أخرى: أحدها: أن كلمة «ان» على قول كثير من الناس للاشتراط، وعلى هذا المذهب كان قوله (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) صريح في أنه لا يجوز العدول إلى القياس إلا عند فقدان الأصول. الثاني: أنه تعالى آخر ذكر القياس عن ذكر الأصول الثلاثة، وهذا مشعر بأن العمل به مؤخر عن الأصول الثلاثة. الثالث: أنه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث أخرج الاجتهاد عن الكتاب، وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله «فان لم تجد» الرابع: أنه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم حيث قال (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس) ثم إن إبليس لم يدفع هذا النص بالكلية، بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله (خلقتني من نار وخلقته من طين) ثم أجمع العقلاء على أنه جعل القياس مقاما على النص وصار بذلك السبب معلونا، وهذا يدل على أن تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وأنه غير جائز. الخامس: أن القرآن مقطوع في منتهى لأنه ثبت بالتواتر، والقياس ليس كذلك، بل هو مظنون من جميع الجهات، والمقطوع راجح على المظنون. السادس: قوله تعالى

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وإذا وجدنا عموم الكتاب حاصلًا في الواقعة ثم انا لانحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم . السابع : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) فاذا كان عموم القرآن حاضرا ، ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدي الله ورسوله . الثامن : قوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله إلى قوله (ان يتبعون إلى الظن) جعل اتباع الظن من صفات الكفار ، ومن الموجبات القوية في مذمتهم ، فهذا يقتضى أن لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك هذا النص لما بينا أنه يدل على جواز العمل بالقياس ، لكنه إنما دل على ذلك عند فقدان النصوص ، فوجب عند وجدانها أن يبقى على الأصل . التاسع : انه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإلاذروه» ولا شك ان الحديث أقوى من القياس ، فاذا كان الحديث الذى لا يوافق الكتاب مردوداً فالقياس أولى به . العاشر : ان القرآن كلام الله الذى لا يأتىه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، والقياس يفرق عقل الانسان الضعيف ، وكل من له عقل سليم علم أن الأول أقوى بالمتابعة وأحرى

(المسألة السادسة) هذه الآية دالة على أن ما سوى هذه الأصول الأربعة : أعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل ، وذلك لأنه تعالى جعل الوقائع قسمين : أحدهما : ماتكون أحكامها منصوطة عليها وأمر فيها بالطاعة وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والثانى : مالا تكون أحكامها منصوطة عليها وأمر فيها بالاجتهاد وهو قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) فاذا كان لا مزيد على هذين القسمين وقد أمر الله تعالى فى كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على أنه ليس للكلف أن يتمسك بشئ سوى هذه الأصول الأربعة ، وإذا ثبت هذا فنقول : القول بالاستحسان الذى يقول به أبو حنيفة رضى الله عنه ، والقول بالاستصلاح الذى يقول به مالك رحمه الله إن كان المراد به أحد هذه الأمور الأربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه ، وإن كان مغايراً لهذه الأربعة كان القول به باطلا قطعاً لدلالة هذه الآية على بطلانه كما ذكرنا

(المسألة السابعة) زعم كثير من الفقهاء أن قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) يدل على أن ظاهر الأمر للوجوب ، واعترض المتكلمون عليه فقالوا : قوله (أطيعوا الله) فهذا لا يدل على الإيجاب إلا إذا ثبت أن الأمر للوجوب . وهذا يقتضى افتقار الدليل إلى المدلول وهو باطل ، وللفقهاء أن يجيبوا عنه من وجهين : الأول : أن الأوامر الواردة فى الوقائع المخصوصة دالة على

الندية فقوله (أطيعوا) لو كان معناه أن الايتان بالمأمورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الآية فائدة . لأن مجرد الندية كان معلوما من تلك الأوامر ، فوجب حملها على إفادة الوجوب حتى يقال : ان الأوامر دلت على أن فعل تلك المأمورات أولى من تركها ، وهذه الآية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الآية فائدة . والثاني : أنه تعالى ختم الآية بقوله (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) وهو وعيد ، فكما أن احتمال اختصاصه بقوله (فردوه إلى الله) قائم ، فكذلك احتمال عوده إلى الجملتين أعنى قوله (أطيعوا الله) وقوله (فردوه إلى الله) قائم ، ولا شك أن الاحتياط فيه ، وإذا حكمنا بعود ذلك الوعيد إلى الكل صار قوله (أطيعوا الله) موجبا للوجوب ، ثبت أن هذه الآية دالة على أن ظاهر الامر للوجوب ، ولا شك أنه أصل معتبر في الشرع

(المسألة الثامنة) اعلم أن المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل ، أما القول فيجب إطاعته لقوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وأما الفعل فيجب على الأمة الاقتداء به إلا ما خصه الدليل . وذلك لأننا بينا ان قوله (أطيعوا) يدل على أن أوامر الله للوجوب ثم إنه تعالى قال في آية أخرى في صفة محمد عليه الصلاة والسلام (فاتبعوه) وهذا أمر ، فوجب أن يكون للوجوب ، ثبت أن متابعتة واجبة ، والمتابعة عبارة عن الايتان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فعله ، ثبت ان قوله (أطيعوا الله) يوجب الاقتداء بالرسول في كل أفعاله ، وقوله (وأطيعوا الرسول) يوجب الاقتداء به في جميع أقواله ، ولا شك أنهما أصلان معتبران في الشريعة .

(المسألة التاسعة) اعلم أن ظاهر الأمر وان كان في أصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور إلا أنه في عرف الشرع يدل عليه ، ويدل عليه وجوه : الأول : ان قوله (أطيعوا الله) يصح منه استثناء أي وقت كان ، وحكم الاستثناء اخراج مالولاه لدخل ، فوجب أن يكون قوله (أطيعوا الله) متناولا لكل الأوقات ، وذلك يقتضى التكرار ، والتكرار يقتضى الفور . الثاني : انه لو لم يفد ذلك لصارت الآية بجملة ، لأن الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة ، أما لو حملناه على العموم كانت الآية مبينة ، وحمل كلام الله على الوجه الذي يكون مبينا أولى من حمله على الوجه الذي به يصير جملا مجهولا ، أقصى ما في الباب أنه يدخله التخصيص ، والتخصيص خير من الاجمال الثالث : ان قوله (أطيعوا الله) أضاف لفظ الطاعة إلى لفظ الله ، فهذا يقتضى أن وجوب الطاعة علينا له إنما كان لكوننا عبيدا له ولكونه إلها ، ثبت من هذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية ، وذلك يقتضى دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين إلى قيام القيامة

وهذا أصل معتبر في الشرع .

(المسألة العاشرة) انه قال (أطيعوا الله) فأفرده في الذكر ، ثم قال (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الأدب ، وهو أن لا يجمعوا في الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره ، وأما إذا آل الأمر إلى المخلوقين فيجوز ذلك ، بدليل انه قال (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وهذا تعليم لهذا الأدب ، ولذلك روى أن واحدا ذكر عند الرسول عليه الصلاة والسلام وقال : من أطاع الله والرسول فقد رشد ، ومن عصاهما فقد غوى ، فقال عليه الصلاة والسلام «بئس الخطيب أنت هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله» أو لفظ هذا معناه ، وتحقيق القول فيه أن الجمع بين الذكرين في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة ، وهو سبحانه متعال عن ذلك .

(المسألة الحادية عشرة) قد دللنا على أن قوله (وأولى الأمر منكم) يدل على أن الاجماع حجة فنقول : كما أنه دل على هذا الأصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ، ونحن نذكر بعضها :

(الفرع الأول) مذهبنا أن الاجماع لا ينعقد إلا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة ، وهؤلاء هم المسمون بأهل الحل والعقد في كتب أصول الفقه نقول : الآية دالة عليه لأنه تعالى أوجب طاعة أولى الأمر ، والذين لهم الأمر والنهي في الشرع ليس إلا هذا الصنف من العلماء ، لأن المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الأحكام من النصوص لا اعتبار بأمره ونهيه ، وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الأحكام من القرآن والحديث ، فدل على ما ذكرناه ، فلما دلت الآية على أن اجماع أولى الأمر حجة علينا دلالة الآية على أنه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء . وأما دلالة الآية على أن العامي غير داخل فيه فظاهر ؛ لأنه من الظاهر أنهم ليسوا من أولى الأمر .

(الفرع الثاني) اختلفوا في أن الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة ؟ والأصح أنه حجة ، والدليل عليه هذه الآية ، وذلك لأننا بينا أن قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) يقتضى وجوب طاعة جملة أهل الحل والعقد من الأمة ، وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك ، فوجب أن يكون الكل حجة .

(الفرع الثالث) اختلفوا في أن انقراض أهل العصر هل هو شرط ؟ والأصح أنه ليس بشرط ، والدليل عليه هذه الآية ، وذلك لأنها تدل على وجوب طاعة المجمعين ، وذلك يدخل فيه ما إذا انقراض العصر وما إذا لم ينقرض .

﴿الفرع الرابع﴾ دلت الآية على أن العبرة باجماع المؤمنين لأنه تعالى قال في أول الآية (يا أيها الذين آمنوا) ثم قال (وأولى الأمر منكم) فدل هذا على أن العبرة باجماع المؤمنين ، فأما سائر الفرق الذين يشك في إيمانهم فلا عبرة بهم .

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ ذكرنا أن قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) يدل على صحة العمل بالقياس ، فنقول : كما أن هذه الآية دلت على هذا الأصل ، فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ، ونحن نذكر بعضها :

﴿الفرع الأول﴾ قد ذكرنا أن قوله (فردوه إلى الله) معناه فردوه إلى واقعة بين الله حكما ، ولا بد وأن يكون المراد فردوها إلى واقعة تشبهها ، إذ لو كان المراد بردها ردها إلى واقعة تخالفها في الصورة والصفة ، فحينئذ لم يكن ردها إلى بعض الصور أولى من ردها إلى الباقي ، وحينئذ يتعذر الرد ، فعلنا أنه لا بد وأن يكون المراد: فردوها إلى واقعة تشبهها في الصورة والصفة . ثم إن هذا المعنى الذي قلناه يؤكد بالخبر والأثر ، أما الخبر فانهم لما سألوه صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو تميمضت» يعنى المضمضة مقدمة الأكل ، كما أن القبلة مقدمة الجماع ، فكما أن تلك المضمضة لم تنقض الصوم ، فكذا القبلة . ولما سأله الخثعمية عن الحج فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان على أيك دين فقضيته هل يجزى فقالت نعم قال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق بالقضاء» وأما الأثر فما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك ، فدل مجموع ما ذكرناه من دلالة هذه الآية ودلالة الخبر ودلالة الأثر على أن قوله (فردوه) أمر برد الشيء إلى شبيهه ، وإذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على أن الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص ، وهذا هو الذي يسميه الشافعي رحمه الله قياس الأشباه ، ويسميه أكثر الفقهاء قياس الطرد ، ودلت هذه الآية على صحته لأنه لما ثبت بالدليل أن المراد من قوله (فردوه) هو أنه رده إلى شبيهه علمنا أن الأصل المعول عليه في باب القياس محض المشابهة ، وهذا بحث فيه طول ، ومرادنا بيان كيفية استنباط المسائل من الآيات ، فأما الاستقصاء فيها فمذكور في سائر الكتب .

﴿الفرع الثاني﴾ دلت الآية على أن شرط الاستدلال بالقياس في المسألة أن لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لأن قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه) مشعر بهذا الاشتراط .

﴿الفرع الثالث﴾ دلت الآية على أنه إذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان ، وبطل به قول من قال : لا يجوز استعمال القياس في الكفارات

والحدود وغيرهما؛ لأن قوله (فإن تنازعتم في شيء) عام في كل واقعة لانص فيها .
 (الفرع الرابع) دلت الآية على أن من أثبت الحكم في صورة بالقياس فلا بد وأن يقيسه
 على صورة ثبت الحكم فيها بالنص ، ولا يجوز أن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لأن
 قوله (فردوه إلى الله والرسول) ظاهره مشعر بأنه يجب رده إلى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله .
 (الفرع الخامس) دلت الآية على أن القياس على الأصل الذي ثبت حكمه بالقرآن، والقياس
 على الأصل الذي ثبت حكمه بالسنة إذا تعارضا كان القياس على القرآن مقدماً على القياس على الخبر
 لأنه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وفي قوله (فردوه إلى
 الله والرسول) وكذلك في خبر معاذ .

(الفرع السادس) دلت الآية على أنه إذا تعارض قياسان أحدهما تأيد بايماء في كتاب الله
 والآخر تأيد بايماء خبر من أخبار رسول الله ، فإن الأول مقدم على الثاني، يعني كما ذكرناه في
 الفرع الخامس ، فهذه المسائل الأصولية استنبطناها من هذه الآية في أقل من ساعتين ، ولعل
 الإنسان إذا استعمل الفكر على الاستقصاء أمكنه استنباط أكثر مسائل أصول الفقه من
 هذه الآية .

(المسألة الثالثة عشرة) قوله (وأولى الأمر) معناه ذوو الأمر وأولو جمع، وواحد ذوعلى
 غير القياس ، كالنساء والابل والحيل ، كلها أسماء للجمع ولا واحد له في اللفظ .
 (المسألة الرابعة عشرة) قوله (فإن تنازعتم) قال الزجاج : اختلفتم وقال كل فريق : القول قولي
 واشتقاق المنازعة من النزاع الذي هو الجذب ، والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين
 لحجة مصححة لقوله ، أو محاولة جذب قوله ونزعه إياه عما يفسده .

ثم قال تعالى (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) وفيه مسألتان :
 (المسألة الأولى) هذا الوعيد يحتمل أن يكون عائداً إلى قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)
 وإلى قوله (فردوه إلى الله والرسول) والله أعلم .

(المسألة الثانية) ظاهر قوله (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) يقتضى أن من لم يطع الله
 والرسول لا يكو مؤمناً ، وهذا يقتضى أن يخرج المذنب عن الإيمان لكنه محمول على التهديد ،
 ثم قال تعالى (ذلك خير وأحسن تأويلاً) أى ذلك الذى أمرتكم به فى هذه الآية خير لكم
 وأحسن عاقبة لكم لأن التأويل عبارة عما إليه مآل الشيء ومرجعه وعاقبته .

قوله تعالى « ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك » الآية ١٥٣

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ
يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ
الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا «٦٠» وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ
وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا «٦١»

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ﴾
اعلم أنه تعالى لما أوجب في الآية الأولى على جميع المكلفين أن يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الآية أن المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه، وإنما يريدون حكم غيره، وفي الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ الزعم والزعم لغتان، ولا يستعملان في الأكثر إلا في القول الذي لا يتحقق. قال الليث: أهل العربية يقولون زعم فلان إذا شكوا فيه فلم يعرفوا أ كذب أو صدق، فكذلك تفسير قوله (هذا لله بزعمهم) أي بقولهم الكذب. قال الأصمعي: الزعوم من الغم التي لا يعرفون أ بها شحم أم لا، وقال ابن الأعرابي: الزعم يستعمل في الحق، وأنشد لأمية بن الصلت
واني أدين لكم أنه سينجزكم ربكم ما زعم

إذا عرفت هذا فنقول: الذي في هذه الآية المراد به الكذب، لأن الآية نزلت في المنافقين
﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا في أسباب النزول وجوها: الأول: قال كثير من المفسرين: نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي: بيني وبينك أبو القاسم، وقال المنافق: بيني وبينك كعب بن الأشرف، والسبب في ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضى بالحق ولا يلتفت إلى الرشوة، وكعب بن الأشرف كان شديد الرغبة في الرشوة، واليهودي كان محقا، والمنافق كان مبطلا، فلهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم إلى الرسول، والمنافق كان يريد كعب بن الأشرف، ثم أصر اليهودي على قوله، فذهب إليه صلى الله عليه وسلم، فحكم الرسول عليه الصلاة والسلام لليهودي

على المنافق ، فقال المنافق لا أرضى انطلق بنا الى أبي بكر ، فحكم أبو بكر رضى الله عنه لليهودى فلم يرض المنافق ، وقال المنافق : بينى وبينك عمر ، فصارا الى عمر فأخبره اليهودى أن الرسول عليه الصلاة والسلام وأبا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكهما ، فقال للمنافق : أهكذا فقال نعم ، قال اصبرا لإنى حاجة أدخل فأقضيها وأخرج اليكما . فدخل فأخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودى ، فجاء أهل المنافق فشكوا عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر عن قصته ، فقال عمر : إنه رد حكمك يا رسول الله ، فجاء جبريل عليه السلام فى الحال وقال : انه الفاروق فرق بين الحق والباطل ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر «أنت الفاروق» وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الأشرف .

(الرواية الثانية) فى سبب نزول هذه الآية أنه أسلم ناس من اليهود وناقى بعضهم ، وكانت قريظة والنضير فى الجاهلية إذا قتل قرظى نضريا قتل به وأخذ منه دية مائة وسق من تمر ، وإذا قتل نضرى قرظيا لم يقتل به ، لكن أعطى ديته ستين وسقا من التمر ، وكان بنو النضير أشرف وهم حلفاء الأوس ، وقريظة حلفاء الخزرج ، فلما هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة قتل نضرى قرظيا فاقتصمها فيه ، فقالت بنو النضير : لاقتصاص علينا ، إنما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه من قبل ، وقالت الخزرج : هذا حكم الجاهلية ، ونحن وأتم اليوم إخوة ، وديننا واحد ولا فضل بيننا ، فأبى بنو النضير ذلك ، فقال المنافقون : انطلقوا إلى أبى بردة الكاهن الأسلى ، وقال المسلمون : بل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأبى المنافقون وانطلقوا إلى الكاهن ليحكم بينهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ودعا الرسول عليه الصلاة والسلام الكاهن إلى الإسلام فأسلم ، هذا قول السدى ، وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن .

(الرواية الثالثة) قال الحسن : ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق ، فدعاه المنافق إلى وثن كان أهل الجاهلية يتحاكمون إليه ، ورجل قائم يترجم الأباطيل عن الوثن ، فالمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل .

(الرواية الرابعة) كانوا يتحاكمون إلى الأوثان ، وكان طريقهم أنهم يضربون القداح بحضرة الوثن ، فما خرج على القداح عملوا به ، وعلى هذا القول فالطاغوت هو الوثن .

واعلم أن المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية نزلت فى بعض المنافقين ، ثم قال أبو مسلم : ظاهر الآية يدل على أنه كان منافقا من أهل الكتاب ، مثل أنه كان يهوديا فأظهر الإسلام على سبيل النفاق لأن قوله تعالى (يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) إنما يليق بمثل هذا المنافق

(المسألة الثالثة) مقصود الكلام ان بعض الناس أراد أن يتحاكم إلى بعض أهل الطغيان ولم يرد التحاكم إلى محمد صلى الله عليه وسلم . قال القاضي : ويجب أن يكون التحاكم إلى هذا الطاغوت كالكفر ، وعدم الرضا بحكم محمد عليه الصلاة والسلام كفر ، ويدل عليه وجوه : الأول : انه تعالى قال (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به) فجعل التحاكم إلى الطاغوت يكون إيماناً به ، ولا شك أن الإيمان بالطاغوت كفر بالله ، كما أن الكفر بالطاغوت إيمان بالله . الثاني : قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) إلى قوله (ويسلموا تسليماً) وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام . الثالث : قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وهذا يدل على أن مخالفته معصية عظيمة ، وفي هذه الآيات دلائل على أن من رد شيئاً من أوامر الله أو أوامر الرسول عليه الصلاة والسلام فهو خارج عن الإسلام ، سواء رده من جهة الشك أو من جهة التمرد ، وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة إليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم .

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : ان قوله تعالى (ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً) يدل على أن كفر الكافر ليس بخاق الله ولا بإرادته ، وبيانه من وجوه : الأول : أنه لو خلق الله الكفر في الكافر وأراد منه فأي تأثير للشيطان فيه ، وإذا لم يكن له فيه تأثير فلم ذمه عليه؟ الثاني : انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة؟ فلو كان تعالى مريداً لها لكان هو بالذم أولى من حيث ان كل من عاب شيئاً ثم فعله كان بالذم أولى قال تعالى (كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) الثالث : ان قوله تعالى في أول الآية صريح في إظهار التعجب من أنهم كيف تحاكموا إلى الطاغوت مع أنهم قد أمروا أن يكفروا به ، ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقي التعجب ، فانه يقال : إنما فعلوا لاجل أنك خلقت ذلك الفعل فيهم وأردته منهم ، بل التعجب من هذا التعجب أولى ، فان من فعل ذلك فيهم ثم أخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب أولى .

واعلم أن حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى التمسك بطريقة المدح أو الذم ، وقد عرفت منا انا لا نقدح في هذه الطريقة إلا بالمعارضة بالعلم والداعي والله أعلم .

ثم قال تعالى (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) وفيه مسألتان :

فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ
 إِنَّ أَرْدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا «٦٢» أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ
 فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ وَعِظُهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا «٦٣»

(المسألة الأولى) بين في الآية الأولى رغبة المنافقين في التحاكم إلى الطاغوت ، وبين بهذه الآية نفرتهم عن التحاكم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . قال المفسرون : إنما صد المنافقون عن حكم الرسول عليه الصلاة والسلام لأنهم كانوا ظالمين ؛ وعلما أنه لا يأخذ الرشا وأنه لا يحكم إلا بمر الحكم ، وقيل : كان ذلك الصد لعداوتهم في الدين .

(المسألة الثانية) يصدون عنك صدودا ، أي يعرضون عنك ، وذكر المصدر للتأكيد والمبالغة كأنه قيل : صدودا أي صدود .

قوله تعالى ﴿ فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولا بليغا ﴾

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهين : الأول : أن قوله (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) كلام وقع في البين ، وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها هكذا : وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا ، يعني أنهم في أول الأمر يصدون عنك أشد الصدود ، ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله كذبا على أنهم ما أرادوا بذلك الصد إلا الاحسان والتوفيق ، وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا ، وتلك الآية وقعت في البين كاللحام الأجنبي ، وهذا يسمى اعتراضا ، وهو كقول الشاعر :

إن الثمانين وبلغتها قد أحوجت سمعى إلى ترجمان

فقوله : وبلغتها ، كلام أجنبي وقع في البين ، إلا أن هذا الكلام الأجنبي شرطه أن يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما في هذا البيت ، فإن قوله : بلغتها دعاء للمخاطب وتلطف في

القول معه ، والآية أيضا كذلك ، لأن أول الآية وآخرها في شرح قبائح المناققين وفضائحهم وأنواع كيدهم ومكرهم ، فإن الآية أخبرت بأنه تعالى حكى عنهم في أول الآية أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت مع أنهم أمروا بالكفر به ، ويصدون عن الرسول مع أنهم أمروا بطاعته ، فذكر بعد هذا ما يدل على شدة الأحوال عليهم بسبب هذه الأعمال السيئة في الدنيا والآخرة فقال (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) أي فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة ، فهذا تقرير هذا القول ، وهو قول الحسن البصري ، واختيار الواحدى من المتأخرين .

(الوجه الثانى) أنه كلام متصل بما قبله ، وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم فى الآية المتقدمة أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت ، ويفرون من الرسول عليه الصلاة والسلام أشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه ، فلما ذكر ذلك قال (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) يعنى إذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول فى أوقات السلامة هكذا ، فكيف يكون حالهم فى شدة الغم والحسرة إذا أتوا بجناية خافوا بسببها منك ، ثم جاؤك شاؤا أم أبوا ويحلفون بالله على سبيل الكذب : انا ما أردنا بتلك الجناية إلا الخير والمصلحة ، والغرض من هذا الكلام بيان ان ما فى قلبهم من النفرة عن الرسول لا غاية له ، سواء غابوا أم حضروا ، وسواء بعدوا أم قربوا ، ثم انه تعالى أكد هذا المعنى بقوله (أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم) والمعنى أن من أراد المبالغة فى شيء قال : هذا شيء لا يعلمه إلا الله ، يعنى انه لكثرة وقوته لا يقدر أحد على معرفته إلا الله تعالى ، ثم لما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم أعلمه انه كيف يعاملهم فقال (فأعرض عنهم وعظيهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا) وهذا الكلام على ما قررناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه إلى شيء من الحذف والاضمار ، ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فيه والله أعلم .

(المسألة الثانية) ذكروا فى تفسير قوله (أصابتهم مصيبة) وجوها : الأول : أن المراد منه قتل عمر صاحبهم الذى أقر أنه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام ، فهم جاؤا إلى النبي عليه الصلاة والسلام فطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ما أرادوا بالذهاب إلى غير الرسول إلا المصلحة ، وهذا اختيار الزجاج . الثانى : قال أبو على الجبائى : المراد من هذه المصيبة ما أمر الله تعالى الرسول عليه الصلاة والسلام من أنه لا يستصحبهم فى الغزوات ، وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرده عن حضرته وهو قوله تعالى (لئن لم ينته المناققون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لنفركنك بهم

ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا) وقوله (قل لن تخرجوا معي أبدا) وبالجملة فأمثال هذه الآيات توجب لهم الذل العظيم ، فكانت معدودة في مصائبهم ، وإنما يصيبهم ذلك لأجل نفاقهم ، وعنى بقوله (ثم جاؤك) أى وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون أنا ما أردنا بما كان منا من مداراة الكفار الا الصلاح ، وكانوا في ذلك كاذبين لانهم أضرموا خلاف ما أظهروه ، ولم يريدوا بذلك الاحسان الذى هو الصلاح . الثالث : قال أبو مسلم الاصفهاني : انه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم رغبوا في حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول ، بشر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ستصيبهم مصائب تلجئهم اليه ، والى أن يظهروا له الايمان به والى أن يحلفوا بأن مرادهم الاحسان والتوفيق . قال : ومن عادة العرب عند التبشير والانذار أن يقولوا كيف أنت اذا كان كذا وكذا ، ومثاله قوله تعالى (فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد) وقوله (فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه) ثم أمره تعالى اذا كان منهم ذلك أن يعرض عنهم ويعظهم

(المسئلة الثالثة) فى تفسير الاحسان والتوفيق وجوه : الاول : معناه ما أردنا بالتحاكم إلى غير الرسول صلى الله عليه وسلم الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا ، وإنما كان التحاكم إلى غير الرسول إحسانا إلى الخصوم لانهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع صوت عند تقرير كلامهم ، ولما قدروا على التمرد من حكمه ، فاذن كان التحاكم إلى غير الرسول إحسانا الى الخصوم . الثانى : أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم إلى عمر إلا أنه يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه ، وما خطر ببالنا أنه يحكم بما حكم به الرسول . الثالث : أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم الى غيرك يارسول الله الا أنك لا تحكم الا بالحق المر ، وغيرك يدور على التوسط ويأمر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الآخر ، وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى يحصل بينهما الموافقة .

ثم قال تعالى (أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم) والمعنى أنه لا يعلم ما فى قلوبهم من النفاق والغيب والعداوة الا الله .

ثم قال تعالى (فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا) واعلم أنه تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يعاملهم بثلاثة أشياء : الاول : قوله (فأعرض عنهم) وهذا يفيد أمرين أحدهما : أن لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يعتر به ، فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بأنه معرض عنه غير ملتفت إليه . والثانى : أن هذا يجرى مجرى أن يقول له : اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ، ولا تظهر لهم أنك عالم بكنه ما فى بواطنهم ، فان من هتك ستر

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ

عدوه وأظهر له كونه عالماً بما في قلبه فربما يجرحه ذلك على أن لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر، ولكن إذا تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل الشر
 (النوع الثاني) قوله تعالى (وعظهم) والمراد أنه يزرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب الآخرة، كما قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)

(النوع الثالث) قوله تعالى (وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً) وفيه مسألتان:
 (المسألة الأولى) في قوله (في أنفسهم) وجوه: الأول: أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا، والتقدير: وقل لهم قولاً بليغاً في أنفسهم مؤثراً في قلوبهم يغمون به اغتماماً ويستشعرون منه الخوف استشعاراً. الثاني: أن يكون التقدير: وقل لهم في معنى أنفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق قولاً بليغاً، وإن الله يعلم ما في قلوبكم فلا يغني عنكم إخفاؤه، فظهروا قلوبكم من النفاق وإلا أنزل الله بكم ما أنزل بالمجاهرين بالشرك أو شرّاً من ذلك وأغلظ. الثالث: قل لهم في أنفسهم خالياً بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر، لأن النصيحة على الملاءمة تقريع وفي السر محض المنفعة
 (المسألة الثانية) في الآية قولان: أحدهما: أن المراد بالوعظ التخويف بعقاب الآخرة، والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا، وهو أن يقول لهم: إن ما في قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله، ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار، وإنما رفع الله السيف عنكم لأنكم أظهرتم الإيمان، فان واضبتم على هذه الأفعال القبيحة ظهر لكل بقاؤكم على الكفر، وحينئذ يلزمكم السيف. الثاني: أن القول البليغ صفة للوعظ، فأمر تعالى بالوعظ، ثم أمر أن يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ، وهو أن يكون كلاماً بليغاً طويلاً حسن الألفاظ حسن المعاني مشتملاً على الترغيب والترهيب والاحذار والانداز والثواب والعقاب، فان الكلام إذا كان هكذا عظم وقعه في القلب، وإذا كان مختصراً ركيزاً اللفظ قليل المعنى لم يؤثر البتة في القلب.

قوله تعالى «وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بأذن الله»

واعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الرسول في قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ثم حكى أن بعضهم تحاكم إلى الطاغوت ولم يتحاكم إلى الرسول، وبين قبح طريقه وفساد منهجه، رغب في هذه الآية مرة أخرى في طاعة الرسول فقال (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بأذن الله) وفي

الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الزجاج كلمة «من» ههنا صلة زائدة، والتقدير: وما أرسلنا رسولا، ويمكن أن يكون التقدير: وما أرسلنا من هذا الجنس أحدا إلا كذا وكذا، وعلى هذا التقدير تكون المبالغة أتم

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو علي الجبائي: معنى الآية: وما أرسلت من رسول إلا وأنا مرید أن يطاع ويصدق ولم أرسله ليعصى. قال: وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون: انه تعالى أرسل رسلا لتعصى، والعاصي من المعلوم أنه يبقى على الكفر، وقد نص الله على كذبهم في هذه الآية، فلولم يكن في القرآن ما يدل على بطلان قولهم إلا هذه الآية لكفى، وكان يجب على قولهم أن يكون قد أرسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعا، فدل ذلك على أن معصيتهم للرسل غير مرادة لله، وأنه تعالى ما أراد إلا أن يطاع

واعلم أن هذا الاستدلال في غاية الضعف وبيانه من وجوه: الأول: أن قوله (الإيطاع) يكفي في تحقيق مفهومه أن يطيعه مطيع واحد في وقت واحد، وليس من شرط تحقق مفهومه أن يطيعه جميع الناس في جميع الاوقات، وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه: وهو أن كل من أرسله الله تعالى فقد أطاعه بعض الناس في بعض الاوقات، اللهم إلا أن يقال: تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، إلا أن الجبائي لا يقول بذلك، فسقط هذا الاشكال على جميع التقديرات. الثاني: لم لا يجوز أن يكون المراد به ان كل كافر فانه لا بد وأن يقربه عند موته، كما قال تعالى (وإن من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته) أو يحمل ذلك على ايمان الكل به يوم القيامة، ومن المعلوم أن الوصف في جانب الثبوت يكفي في حصول مسماه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الاحوال. الثالث: أن العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان، والضدان لا يجتمعان، وذلك العلم ممتنع العدم، فكانت الطاعة ممتنعة الوجود، والله عالم بجميع المعلومات، فكان عالما بكون الطاعة ممتنعة الوجود، والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مریدا له، فثبت بهذا البرهان القاطع أن استحيل أن يريد الله من الكافر كونه مطيعاً، فوجب تأويل هذه اللفظة وهو أن يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الأمر، والتقدير: وما أرسلنا من رسول إلا ليؤمنر الناس بطاعته، وعلى هذا التقدير سقط الاشكال.

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أصحابنا: الآية دالة على أنه لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والايمن والطاعة والعصيان إلا بإرادة الله تعالى، والدليل عليه قوله تعالى (الإيطاع باذن الله) ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الاذن الأمر والتكليف، لأنه لا معنى لكونه رسولا إلا أن الله

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ

لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا «٦٤»

أمر بطاعته ، فلو كان المراد من الاذن هو هذا لصار تقدير الآية : وما أذنا في طاعة من أرسلناه الا باذتنا وهو تكرار قبيح ، فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة . وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية : وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بتوفيقنا وإعانتنا ، وهذا تصريح بأنه سبحانه ما أراد من الكل طاعة الرسول ، بل لا يريد ذلك الا من الذي وفقه الله لذلك وأعانه عليه وهم المؤمنون . وأما المحرومون من التوفيق والاعانة فالله تعالى ما أراد ذلك منهم ، فثبت أن هذه الآية من أقوى الدلائل على مذهبنا .

(المسألة الرابعة) الآية دالة على أنه لا رسول إلا ومعه شريعة ليكون مطاعاً في تلك الشريعة ومتبوعاً فيها ، اذ لو كان لا يدعو إلا إلى شرع من كان قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعاً ، بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة ، والله تعالى حكم على كل رسول بأنه مطاع (المسألة الخامسة) الآية دالة على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لأنها دلت على وجوب طاعتهم مطلقاً ، فلو أتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا ، وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا ، فيلزم توارد الإيجاب والتحریم على الشيء الواحد وإنه محال .

فان قيل : أستم في الاعتراض على كلام الجبائي ذكرتم أن قوله (إلا ليطاع) لا يفيد العموم ، فكيف تمسكتم به في هذه المسألة مع أن هذا الاستدلال لا يتم إلا مع القول بأنها تفيد العموم .

قلنا : ظاهر اللفظ يوهم العموم ، وإنما تركنا العموم في تلك المسألة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على أنه يستحيل منه تعالى أن يريد الايمان من الكافر ، فلاجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم ، وليس في هذه المسألة برهان قاطع عقلي يوجب القدرح في عصمة الأنبياء فظهر الفرق .

قوله تعالى ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في سبب النزول وجهان : الأول : المراد به من تقدم ذكره من المناقين ،
يعني لو أنهم عند ما ظلموا أنفسهم بالتحاكم إلى الطاغوت والفرار من التحاكم إلى الرسول جاؤا
الرسول وأظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بأن يسأل
الله أن يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيمًا . الثاني : قال أبو بكر الأصم : إن قوما من
المناققين اصطلحوا على كيد في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم دخلوا عليه لاجل ذلك الغرض
فاتاه جبريل عليه السلام فأخبره به ، فقال صلى الله عليه وسلم : إن قوما دخلوا يريدون أمراً
لا ينالونه ، فليقوموا وليستغفروا الله حتى أستغفر لهم فلم يقوموا ، فقال : ألا تقومون ، فلم يفعلوا
فقال صلى الله عليه وسلم : قم يافلان قم يافلان حتى عد اثني عشر رجلاً منهم ، فقاموا وقالوا : كنا
عزماً على ما قلت ، ونحن نتوب إلى الله من ظلمنا أنفسنا فاستغفر لنا ، فقال : الآن اخرجوا أنا
كنت في بدء الأمر أقرب إلى الاستغفار : وكان الله أقرب إلى الإجابة اخرجوا عني .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : أليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت
توبتهم مقبولة ، فما الفائدة في ضم استغفار الرسول إلى استغفارهم ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن ذلك التحاكم إلى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله ،
وكان أيضاً إساءة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وإدخالاً للغم في قلبه ، ومن كان ذنبه كذلك
وجب عليه الاعتذار عن ذلك الذنب لغيره ، فهذا المعنى وجب عليهم أن يطلبوا من الرسول أن
يستغفر لهم . الثاني : أن القوم لمسلم يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد ، فإذا تابوا وجب
عليهم أن يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد ، وما ذلك إلا بأن يذهبوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم
ويطلبوا منه الاستغفار . الثالث : لعلمهم إذا أتوا بالتوبة أتوا بها على وجه الخلل ، فإذا انضم إليها
استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما قال (واستغفر لهم الرسول) ولم يقل واستغفرت لهم لإجلال الرسول
عليه الصلاة والسلام ، وأنهم إذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله برسالاته وأكرمه بوحيه وجعله
سفيرا بينه وبين خلقه ، ومن كان كذلك فإن الله لا يرد شفاعته ، فكانت الفائدة في العدول عن
لفظ الخطاب إلى لفظ المغايبه ما ذكرناه .

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية دالة على الجزم بأن الله تعالى يقبل توبة التائب ، لأنه تعالى لما ذكر
عنهم الاستغفار قال بعده (لوجدوا الله توابا رحيمًا) وهذا الجواب إنما ينطلق على ذلك
الكلام إذا كان المراد من قوله (توابا رحيمًا) هو أن يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا

فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلُبُوكَ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

ولا يرد استغفارهم .

قوله تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلبوا تسليما﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في سبب نزول هذه الآية قولان : أحدهما : وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي : ان هذه الآية نازلة في قصة اليهودى والمنافق ، فهذه الآية متصلة بما قبلها ، وهذا القول هو المختار عندي . والثاني : انها مستأنفة نازلة في قصة أخرى ، وهو ما روى عن عروة بن الزبير أن رجلا من الانصار خاصم الزبير في ماء يسقى به النخل ، فقال صلى الله عليه وسلم للزبير «اسق أرضك ثم أرسل الماء إلى أرض جارك» فقال الانصارى : لأجل أنه ابن عمك ، فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير «اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر» واعلم أن الحكم في هذا أن من كانت أرضه أقرب إلى فم الوادى فهو أولى بأول الماء وحقه تمام السقى ، فالرسول صلى الله عليه وسلم أذن للزبير فى السقى على وجه المسامحة ، فلما أساء خصمه الأدب ولم يعرف حق ما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله أمره النبي عليه الصلاة والسلام باستيفاء حقه على سبيل التمام ، وحمل خصمه على مر الحق .

﴿المسألة الثانية﴾ «لا» فى قوله (فلا وربك) فيه قولان : الأول : معناه فوربك ، كقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) و «لا» مزيدة لتأكيد معنى القسم ، كما زيدت فى (لئلا يعلم) لتأكيد وجوب العلم و(لا يؤمنون) جواب القسم . والثاني : أنها مفيدة ، وعلى هذا التقدير ذكر الواحدى فيه وجهين : الأول : انه يفيد نفي أمر سبق ، والتقدير : ليس الأمر كما يزعمون انهم آمنوا وهم يخالفون حكمك ، ثم استأنف القسم بقوله (فوربك لا يؤمنون حتى يحكموك) والثاني : أنها لتوكيد النفي الذى جاء فيما بعد ، لأنه إذا ذكر فى أول الكلام وفى آخره كان أوكد وأحسن .

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال شجر يشجر شجورا وشجرا إذا اختلف واختلط ، وشاجره إذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم فى بعض المنازعة ، ومنه يقال لخشبات الهودج شجار ، لتداخل

بعضها في بعض . قال أبو مسلم الأصفهاني : وهو مأخوذ عندي من التفاف الشجر ، فإن الشجر يتداخل بعض أغصانه في بعض ، وأما الحرج فهو الضيق . قال الواحدى : يقال للشجر الملتف الذى لا يكاد يوصل اليه : حرج ، وجمعه حراج ، وأما التسليم فهو تفعيل يقال : سلم فلان أى عوفى ولم ينشب به نائبة ، وسلم هذا الشيء لفلان ، أى خلص له من غير منازع ، فاذا ثقفته بالتشديد فقلت : سلم له فمعناه أنه سلمه له وخلصه له ، هذا هو الأصل فى اللغة ، وجميع استعمالات التسليم راجع إلى الأصل فقولهم : سلم عليه ، أى دعاه بأن يسلم ، وسلم إليه الوديفة ، أى دفعها إليه بلا منازعة ، وسلم إليه أى رضى بحكمه ، وسلم إلى فلان فى كذا ، أى ترك منازعته فيه ، وسلم إلى الله أمره أى فوض إليه حكم نفسه ، على معنى أنه لم ير لنفسه فى أمره أثرا ولا شركة ، وعلم أن المؤثر الصانع هو الله تعالى وحده لا شريك له .

(المسألة الرابعة) اعلم أن قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون) قسم من الله تعالى على أنهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان إلا عند حصول شرائط : أولها : قوله تعالى (حتى يحكموك فيما شجر بينهم) وهذا يدل على أن من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا .

واعلم أن من يتمسك بهذه الآية فى بيان أنه لا سبيل الى معرفة الله تعالى إلا بارشاد النبي المعصوم قال : لأن قوله (لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) تصريح بأنه لا يحصل لهم الايمان إلا بأن يستعينوا بحكم النبي عليه الصلاة والسلام فى كل ما اختلفوا فيه ، ونرى أهل العلم مختلفين فى صفات الله سبحانه وتعالى ، فمن معطل ومن مشبه ، ومن قدرى ومن جبرى ، فلزم بحكم هذه الآية أنه لا يحصل الايمان إلا بحكمه وارشاده وهدايته ، وحققوا ذلك بأن عقول أكثر الخلق ناقصة وغير وافية بأدراك هذه الحقائق ، وعقل النبي المعصوم كامل مشرت ، فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الأمة قويت عقولهم وانقلبت من النقص إلى الكمال ، ومن الضعف إلى القوة ، فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الأسرار الالهية . والذى يؤكد ذلك أن الذين كانوا فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا جازمين متيقنين كاملى الايمان والمعرفة ، والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلفوا ، وهذه المذاهب ما تولدت إلا بعد زمان الصحابة والتابعين ، فثبت ان الأمر كما ذكرنا ، والتمسك بهذه الآية رأيت فى كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، فيقال له : فهذا الاستدلال الذى ذكرته إنما استخرجته من عقلك ، فاذا كان عقول الأكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك ، وإذا كان هذا الاحتمال قائما وجب أن يشك فى صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذى تمسكت به ، ولأن معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله ، فلو توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور ، وهو محال .

﴿الشرط الثاني﴾ قوله (ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت) قال الزجاج: لا تضيق صدورهم من أفضيتك .

واعلم أن الراضى بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين في هذه الآية انه لا بد من حصول الرضا به في القلب ، واعلم أن ميل القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر ، فليس المراد من الآية ذلك ، بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين في القلب بأن الذى يحكم به الرسول هو الحق والصدق .

﴿الشرط الثالث﴾ قوله تعالى (ويسلموا تسليما) واعلم أن من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد أو يتوقف في ذلك القبول ، فبين تعالى انه كما لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب . فلا بد أيضا من التسليم معه في الظاهر ، فقوله (ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت) المراد به الانقياد في الباطن ، وقوله (ويسلموا تسليما) المراد منه الانقياد في الظاهر والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ دلت الآية على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الخطأ في الفتوى وفي الأحكام ، لأنه تعالى أوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الايجاب وبين انه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب ، وذلك ينفي صدور الخطأ عنهم ، فهذا يدل على أن قوله (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وأن فتواه في أسارى بدر، وأن قوله (لم تحرم ما أحل الله لك) وأن قوله (عبس وتولى) كل ذلك محمول على الوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب .

﴿المسألة السادسة﴾ من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى (ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت) على أن ظاهر الأمر للوجوب ، وهو ضعيف لأن القضاء هو الالزام، ولا نزاع في أنه للوجوب .

﴿المسألة السابعة﴾ ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس ، لأنه يدل على أنه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق ، وانه لا يجوز العدول عنه إلى غيره ، ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الآية قلبا يوجد في شيء من التكليف ، وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس ، وقوله (ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت) مشعر بذلك لأنه متى خطر بباله قياس يفضى الى نقيض مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس ، فبين تعالى أنه لا يكمل إيمانه إلا بعد أن لا يلتفت الى ذلك الحرج ، ويسلم النص تسليما كليا ، وهذا الكلام قوى حسن لمن أنصف .

﴿المسألة الثامنة﴾ قالت المعتزلة: لو كانت الطاعات والمعاصى بقضاء الله تعالى لزم التناقض ،

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ
إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثِيئًا «٦٦»
وَإِذَا لَا تَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا «٦٧» وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا «٦٨»

وذلك لأن الرسول إذا قضى على إنسان بأنه ليس له أن يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لأنه قضاء الرسول . والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الآية ، ثم لو أن ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول ، فلو كانت المعاصي بقضاء الله لكان ذلك الفعل بقضاء الله ، والرضا بقضاء الله واجب ، فيلزم أن يجب على المكلفين الرضا بذلك الفعل . لأنه قضاء الله ، فوجب أن يلزمهم الرضا بالفعل والترك معاً ، وذلك محال .

والجواب : أن المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروعة ، والمراد من قضاء الله التكوين والإيجاد ، وهما مفهومان متغايران ، فالجمع بينهما لا يفضى إلى التناقض .

قوله تعالى «ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تئيباً وإذا لا تيناهم من لدنا أجراً عظيماً ولهديناهم صراطاً مستقيماً»

اعلم أن هذه الآية متصلة بما تقدم من أمر المنافقين وترغيبهم في الإخلاص وترك النفاق ، والمعنى أنا لو شددنا التكليف على الناس ، نحو أن نأمرهم بالقتل والخروج عن الأوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله إلا الأقلون ، وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم ، فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم في الأمور السهلة ، فليقبلوها بالإخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي (أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم) بضم النون في «أن» وضم واو «أو» والسبب فيه نقل ضمة «اقتلوا» وضمة «اخرجوا» إليهما ، وقرأ عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين ، وقرأ أبو عمرو بكسر النون وضم الواو ، وقال الزجاج : ولست أعرف لفصل أبي عمرو بين هذين الحرفين خاصية إلا أن يكون رواية . وقال غيره : أما كسر النون فلأن الكسر هو الأصل لالتقاء الساكنين ، وأما ضم الواو فلأن الضمة

في الواو أحسن لأنها تشبه واو الضمير . واتفق الجمهور على الضم في واو الضمير نحو (اشتروا الضلالة) (ولا تنسوا الفضل)

(المسألة الثانية) الكناية في قوله (ما فعلوه) عائدة إلى القتل والخروج معا ، وذلك لأن الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه ، واختلف القراء في قوله (الاقليل) فقراً ابن عامر (قليلاً) بالنصب، وكذا هو في مصاحف أهل الشام ومصحف أنس بن مالك ، والباقون بالرفع، أما من نصب ففاس النفي على الاثبات ، فان قولك : ما جاءني أحد كلام تام ، كما أن قولك : جاءني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوباً في الاثبات فكذا مع النفي ، والجامع كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام ، وأما من رفع فالسبب أنه جعله بدلاً من الواو في (فعلوه) وكذلك كل مستثنى من منى ، كقولك : ما أتاني أحد إلا زيد، برفع زيد على البدل من أحد ، فيحمل إعراب ما بعد «إلا» على ما قبلها . وكذلك في النصب والجر ، كقولك : ما رأيت أحداً إلا زيداً ، وما مررت بأحد إلا زيد . قال أبو علي الفارسي : الرفع أقيس ، فان معنى ما أتى أحد إلا زيد ، وما أتاني إلا زيد واحد ، فكما اتفقوا في قولهم ما أتاني إلا زيد على الرفع وجب أن يكون قولهم : ما أتاني أحد إلا زيد بمنزلة

(المسألة الثالثة) الضمير في قوله (ولو أنا كتبنا عليهم) فيه قولان : الأول : وهو قول ابن عباس ومجاهد انه عائد إلى المناقين ، وذلك لأنه تعالى كتب على بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم ، وكتب على المهاجرين أن يخرجوا من ديارهم ، فقال تعالى : ولو أنا كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هؤلاء المناقين ما فعله الا قليل رياء وسمعة ، وحينئذ يصعب الأمر عليهم وينكشف كفرهم ، فاذا لم نفعل ذلك بل كلفناهم بالأشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص ، وهذا القول اختيار أبي بكر الأصم وأبي بكر القفال . الثاني : أن المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله إلا قليل منهم ، وعلى هذا التقدير دخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق ، وأما الضمير في قوله (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به) فهو مختص بالمنافقين ، ولا يبعد أن يكون أول الآية عاماً وآخرها خاصاً ، وعلى هذا التقدير يجب أن يكون المراد بالقليل المؤمنين ، روى أن ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهودياً ، فقال اليهودي : ان موسى أمرنا بقتل أنفسنا قبلنا ذلك ، وإن محمداً يأمركم بالقتال فتكرهونه ، فقال : يا أنت لو أن محمداً أمرني بقتل نفسي لفعلت ذلك ، فنزلت هذه الآية . وروى أن ابن مسعود قال مثل ذلك ، فنزلت هذه الآية . وقال النبي صلى الله عليه وسلم «والذي نفسي بيده إن من أمتي رجالاً الايمان أثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي» وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : والله لو أمرنا ربنا بقتل أنفسنا لفعلنا والحمد لله الذي

لم يأمرنا بذلك .

(المسألة الرابعة) قال أبو علي الجبائي : لما دلت هذه الآية على أنه تعالى لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل عليهم، فبأن لا يكلفهم ما لا يطيقون كان أولى ، فيقال له: هذا لازم عليك لأن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما لم يكلفهم بهذه الأشياء الشاقة، لأنه لو كلفهم بها لما فعلوها، ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب ، ثم انه تعالى علم من أبي جهل وأبي لهب أنهم لا يؤمنون ، وأنهم لا يستفيدون من التكليف إلا العقاب الدائم ، ومع ذلك فانه تعالى كلفهم، فكل ما يجعله جواباً عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت .

ثم قال تعالى ﴿ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تبتيتاً وإذا آتيناهم من لدنا أجراً عظيماً ولهديناهم صراطاً مستقيماً﴾

اعلم أن المراد من قوله (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به) أنهم لو فعلوا ما كلفوا به وأمروا به ، وإنما سمي هذا التكليف والأمر وعظاً لأن تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، والثواب والعقاب ، وما كان كذلك فانه يسمى وعظاً ، ثم إنه تعالى بين أنهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم أنواع من المنافع .

(فالنوع الأول) قوله (لكان خيراً لهم) فيحتمل أن يكون المعنى أنه يحصل لهم خير الدنيا والاخرة ، ويحتمل أن يكون المعنى المبالغة والترجيح ، وهو أن ذلك أنفع لهم وأفضل من غيره ، لأن قولنا «خير» يستعمل على الوجهين جميعاً .

(النوع الثاني) قوله (وأشد تبتيتاً) وفيه وجوه : الأول : أن المراد أن هذا أقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم ، لأن الطاعة تدعو إلى أمثالها ، والواقع منها في وقت يدعو إلى المواظبة عليه . الثاني : أن يكون أثبت وأبقى لأنه حق والحق ثابت باق ، والباطل زائل . الثالث : أن الانسان يطلب أولاً تحصيل الخير ، فاذا حصله فانه يطلب أن يصير ذلك الحاصل باقياً ثابتاً ، فقوله (لكان خيراً لهم) إشارة إلى الحالة الأولى ، وقوله (وأشد تبتيتاً) إشارة إلى الحالة الثانية .

(النوع الثالث) قوله تعالى (وإذا آتيناهم من لدنا أجراً عظيماً)

واعلم أنه تعالى لما بين أن هذا الاخلاص في الايمان خير مما يريدونه من النفاق وأكثر ثباتاً وبقاءً ، بين أنه كما أنه في نفسه خير فهو أيضاً مستعقب الخيرات العظيمة وهو الأجر العظيم والثواب العظيم . قال صاحب الكشاف : و«إذا» جواب لسؤال مقدر ، كأنه قيل : ماذا يكون من هذا الخير والتبتيث . فقيل : هو أن تؤتيهم من لدنا أجراً عظيماً ، كقوله (ويؤت من لدنه أجراً عظيماً)

قوله تعالى «ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم» الآية ١٦٩

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ
وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا «٦٩» ذَلِكَ الْفَضْلُ
مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا «٧٠»

وأقول : إنه تعالى جمع في هذه الآية قرآن كثيرة ، كل واحدة منها تدل على عظم هذا الأجر .
أحدها : أنه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهي قوله (آتيناه) وقوله (من لدنا) والمعطى الحكيم إذا ذكر
نفسه باللفظ الدال على عظمة عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية ، وثانيها : قوله
(من لدنا) وهذا التخصيص يدل على المبالغة ، كما في قوله (وعلمناه من لدنا علماً) وثالثها : أن الله
تعالى وصف هذا الأجر بالعظيم ، والشئ الذي وصفه أعظم العظماء بالعظمة لا بد وأن يكون في نهاية
الجلالة ، وكيف لا يكون عظيماً ، وقد قال عليه الصلاة والسلام «فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر»

(النوع الرابع) قوله (ولهديناهم صراطاً مستقيماً) وفيه قولان : أحدهما : أن الصراط
المستقيم هو الدين الحق ، ونظيره قوله تعالى (وانك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله) والثاني :
انه الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة ، وذلك لأنه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب
والأجر ، والدين الحق مقدم على الثواب والأجر ، والصراط الذي هو الطريق من عرصة
القيامة إلى الجنة إنما يحتاج إليه بعد استحقاق الأجر ، فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على
هذا المعنى أولى .

قوله تعالى «ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين
والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليماً»
اعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول) ثم زيف طريقة الذين تحاكموا إلى الطاغوت وصدوا عن الرسول ، ثم أعاد الأمر بطاعة
الرسول مرة أخرى فقال (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله) ثم رغب في تلك الطاعة
بقوله (لكان خيراً لهم وأشدّ تثبيتاً وإذا لآتيناهم من لدنا أجراً عظيماً ولهديناهم صراطاً مستقيماً)
أكد الأمر بطاعة الله وطاعة الرسول في هذه الآية مرة أخرى فقال (ومن يطع الله والرسول

فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين) إلى آخر الآية ، وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : روى جمع من المفسرين أن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قليل الصبر عنه ، فأتاه يوماً وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه ، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله ، فقال يا رسول الله ما بي وجع غير أني إذا لم أراك اشتقت اليك واستوحشت وحشة شديدة حتى ألقاك ، فذكرت الآخرة فخفت أن لا أراك هناك ، لآتي إن أدخلت الجنة فأنت تكون في درجات النبيين وأنا في درجة العبيد فلا أراك ، وإن أنا لم أدخل الجنة فحينئذ لا أراك أبدا ، فنزلت هذه الآية . الثاني : قال السدي : ان ناسا من الانصار قالوا يا رسول الله إنك تسكن الجنة في أعلاها ، ونحن نشاق اليك ، فكيف نصنع؟ فنزلت الآية . الثالث : قال مقاتل : نزلت في رجل من الانصار قال للنبي صلى الله عليه وسلم : يا رسول الله إذا خرجنا من عندك إلى أهالينا اشتقنا اليك ، فما ينفعنا شيء حتى نرجع اليك ، ثم ذكرت درجتك في الجنة ، فكيف لنا برويتك ان دخلنا الجنة؟ فأنزل الله هذه الآية ، فلما توفي النبي صلى الله عليه وسلم أتى الانصار ولده وهو في حديقه له فأخبره بموت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : اللهم أعمني حتى لا أرى شيئا بعده إلى أن ألقاه ، فعنى مكانه ، فكان يحب النبي حبا شديدا فجعله الله معه في الجنة . الرابع : قال الحسن : ان المؤمنين قالوا للنبي عليه السلام : ما لنا منك إلا الدنيا ، فاذا كانت الآخرة رفعت في الأولى فحزن النبي صلى الله عليه وسلم وحزنوا ، فنزلت هذه الآية . قال المحققون : لا تنكر صحة هذه الروايات إلا أن سبب نزول الآية يجب أن يكون شيئا أعظم من ذلك ، وهو البعث على الطاعة والترغيب فيها ، فانك تعلم أن خصوص السبب لا يقدر في عموم اللفظ ، فهذه الآية عامة في حق جميع المكلفين ، وهو أن كل من أطاع الله وأطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله تعالى .

(المسألة الثانية) ظاهر قوله (ومن يطع الله والرسول) يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لأن اللفظ الدال على الصفة يكفي في العمل به في جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة . قال القاضي : لا بد من حمل هذا على غير ظاهره ، وأن تحمل الطاعة على فعل المأمورات وترك جميع المنهيات ، إذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار ، لأنهم قد يأتون بالطاعة الواحدة . وعندى فيه وجه آخر ، وهو أنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (ومن يطع الله)

أى ومن يطع الله فى كونه إلهاً، وطاعة الله فى كونه إلهاً هو معرفته والاقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته، فصارت هذه الآية تنبيها على أمرين عظيمين من أحوال المعاد، فالأول: هو أن منشأ جميع السعادات يوم القيامة إشراق الروح بأنوار معرفة الله، وكل من كانت هذه الأنوار فى قلبه أكثر، وصفائها أقوى، وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام أتم كان إلى السعادة أقرب وإلى الفوز بالنجاة أوصل. والثانى: انه تعالى ذكر فى الآية المتقدمة وعد أهل الطاعة بالأجر العظيم والثواب الجزيل والهداية إلى الصراط المستقيم، ثم ذكر فى هذه الآية وعدم بكونهم مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وهذا الذى وقع به الحتم لا بد أن يكون أشرف وأعلى مما قبله، ومعلوم أنه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو أنهم يكونون فى عين تلك الدرجات، لأن هذا ممتنع، فلا بد وأن يكون معناه أن الأرواح الناقصة إذا استكملت علائقها مع الأرواح الكاملة فى الدنيا لسبب الحب الشديد، فإذا فارقت هذا العالم ووصلت إلى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك، ثم تصير تلك الأرواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة، فكانت هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على بعض، وبسبب هذه الانعكاسات تصير أنوارها فى غاية القوة، فكذا القول فى تلك الأرواح فإنها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ماسوى الله، وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول، ثم ارتفعت الحجب الجسدانية أشرفت عليها أنوار جلال الله، ثم انعكست تلك الأنوار من بعضها إلى بعض وصارت الأرواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية، فهذا الاحتمال خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه.

(المسألة الثالثة) ليس المراد بكون من أطاع الله وأطاع الرسول مع النبيين والصديقين، كون الكل فى درجة واحدة، لأن هذا يقتضى التسوية فى الدرجة بين الفاضل والمفضول، وإنه لا يجوز. بل المراد كونهم فى الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر، وإن بعد المكان، لأن الحجاب إذا زال شاهد بعضهم بعضاً، وإذا أرادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه، فهذا هو المراد من هذه المعية.

(المسألة الرابعة) اعلم أنه تعالى ذكر النبيين، ثم ذكر أوصافاً ثلاثة: الصديقين والشهداء والصالحين، واتفقوا على أن النبيين مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين، فأما هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها، قال بعضهم: هذه الصفات كلها لموصوف واحد، وهى صفات متداخلة فإنه لا يمتنع فى الشخص الواحد أن يكون صديقاً وشهيداً وصالحاً. وقال الآخرون: بل المراد

بكل وصف صنف من الناس ، وهذا الوجه أقرب لأن المعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه ، وكما أن النبيين غير من ذكر بعدهم ، فكذلك الصديقون يجب أن يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول في سائر الصفات ، ولنبحث عن هذه الصفات الثلاث :

﴿الصفة الأولى﴾ الصديق: وهو اسم لمن عادته الصدق ، ومن غلب على عادته فعل إذا وصف بذلك الفعل قيل فيه فعيل ، كما يقال : سكير وشريب وخمير ، والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين ، وكفى الصدق فضيلة أن الايمان ليس إلا التصديق ، وكفى الكذب مذمة أن الكفر ليس إلا التكذيب .

إذا عرفت هذا فنقول : للمفسرين في الصديق وجوه : الأول : أن كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق ، والدليل عليه قوله تعالى (والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون . الثاني : قال قوم : الصديقون أفضل أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام . الثالث : أن الصديق اسم لمن سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فصار في ذلك قدوة لسائر الناس ، وإذا كان الأمر كذلك كان أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه أولى الخلق بهذا الوصف أما بيان انه سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فلأنه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال «ما عرضت الاسلام على أحد إلا وله نبوة غير أبي بكر فإنه لم يتلعم» دل هذا الحديث على أنه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام على أبي بكر قبله أبو بكر ولم يتوقف ، فلو قدرنا أن اسلامه تأخر عن إسلام غيره لزم أن يقال : ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر حيث أخر عرض الاسلام عليه ، وهذا لا يكون قدحا في أبي بكر ، بل يكون قدحا في الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر ، ولما بطل نسبة هذا التقصير إلى الرسول علينا أنه صلى الله عليه وسلم ما قصر في عرض الاسلام عليه ، والحديث دل على أن أبا بكر لم يتوقف البتة ، فحصل من مجموع الأمرين ان أبا بكر رضى الله تعالى عنه أسبق الناس إسلاما ، أما بيان أنه كان قدوة لسائر الناس في ذلك فلأن بتقدير أن يقال : إن إسلام على كان سابقا على إسلام أبي بكر ، إلا أنه لا يشك عاقل أن عليا ما صار قدوة في ذلك الوقت ، لأن عليا كان في ذلك الوقت صبيا صغيرا ، وكان أيضا في تربية الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان شديد القرب منه بالقرابة ، وأبو بكر ما كان شديد القرب منه بالقرابة وإيمان من هذا شأنه يكون سببا لرغبة سائر الناس في الاسلام . وذلك لأنهم اتفقوا على انه رضى الله تعالى عنه لما آمن جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان رضى الله عنه ، وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون رضى الله تعالى عنهم أجمعين حتى أسلموا ، فكان إسلامه

قوله تعالى «ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم» الآية ١٧٣

سببا لاقتداء هؤلاء الأكارب به ، فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه رضوان الله عليه كان أسبق الناس إسلاما ، وثبت أن إسلامه صار سببا لاقتداء أفاضل الصحابة في ذلك الإسلام ، فثبت أن أحق الأمة بهذه الصفة أبو بكر رضى الله عنه . إذا عرفت هذا فنقول : هذا الذى ذكرناه يقتضى انه كان أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبيانه من وجهين : الأول : أن إسلامه لما كان أسبق من غيره وجب أن يكون ثوابه أكثر ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» الثانى : أنه بعد أن أسلم جاهد فى الله وصار جهاده مفضيا إلى حصول الإسلام لأكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن مظعون وعلى رضى الله تعالى عنهم ، وجاهد على يوم أحد ويوم الأحزاب فى قتل الكفار ، ولكن جهاد أبى بكر رضى الله عنه أفضى إلى حصول الإسلام لمثل الذين هم أعيان الصحابة ، وجهاد على أفضى إلى قتل الكفار ، ولا شك أن الأول أفضل ، وأيضا فأبو بكر جاهد فى أول الإسلام حين كان النبى صلى الله عليه وسلم فى غاية الضعف ، وعلى إنما جاهد يوم أحد ويوم الأحزاب ، وكان الإسلام قويا فى هذه الأيام ، ومعلوم أن الجهاد وقت الضعف أفضل من الجهاد وقت القوة ، ولهذا المعنى قال تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا) فبين أن نصرة الإسلام وقت ما كان ضعيفا أعظم ثوابا من نصرته وقت ما كان قويا ، فثبت من مجموع ما ذكرنا أن أولى الناس بهذا الوصف هو الصديق ، فلهذا أجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له إلا من لا يلتفت إليه فانه ينكره ، ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على أنه لا مرتبة بعد النبوة فى الفضل والعلم إلا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا ، وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه ، فانه أينما ذكر الصديق والنبى لم يجعل بينهما واسطة ، فقال فى وصف إسماعيل (إنه كان صادق الوعد) وفى صفة إدريس (إنه كان صديقا نبيا) وقال فى هذه الآية (مع النبيين والصديقين) يعنى انك إن ترقيت من الصديقية وصلت إلى النبوة ، وإن نزلت من النبوة وصلت إلى الصديقية ، ولا متوسط بينهما ، وقال فى آية أخرى (والذى جاء بالصدق وصدق به) فلم يجعل بينهما واسطة ، وكادلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الأمة الموصوفة بأنها خير أمة حتى جعلوا الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبابكر على سبيل الاجماع ، ولما توفى رضوان الله عليه دفنوه إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما ذاك إلا أن الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين فى هذه الآية ، فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما فى الوجوه التى عددناها .

(الصفة الثانية) الشهادة: والكلام في الشهداء قد مر في مواضع من هذا الكتاب، ولا بأس بأن نعيد البعض فقول: لا يجوز أن تكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر، والذي يدل عليه وجوه: الأول: أن هذه الآية دالة على أن مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين، وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف، لأن هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله. الثاني: أن المؤمنين قد يقولون: اللهم ارزقنا الشهادة، فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر إياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز، لأن طلب صدور ذلك القتل من الكافر كفر، فكيف يجوز أن يطلب من الله ما هو كفر، الثالث: روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: المبطون شهيد والغريق شهيد، فعلينا أن الشهادة ليست عبارة عن القتل، بل نقول: الشهيد فعيل بمعنى الفاعل، وهو الذي يشهد بصحة دين الله تعالى تارة بالحجة والبيان، وأخرى بالسيف والسنان، فالشهداء هم القائمون بالقسط، وهم الذين ذكرهم الله في قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقسط) ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث أنه بذل نفسه في نصره دين الله، وشهادته له بأنه هو الحق وما سواه هو الباطل، وإذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الآخرة، كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس)

(الصفة الثالثة) الصالحون: والصالح هو الذي يكون صالحاً في اعتقاده وفي عمله، فان الجهل فساد في الاعتقاد، والمعصية فساد في العمل، وإذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت، وذلك لأن كل من كان اعتقاده صواباً وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح، ثم ان الصالح قد يكون بحيث يشهد لدين الله بأنه هو الحق وأن ما سواه هو الباطل، وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل وأخرى بالسيف، وقد لا يكون الصالح موصوفاً بكونه قائماً بهذه الشهادة، فثبت أن كل من كان شهيداً كان صالحاً، وليس كل من كان صالحاً شهيداً، فالشهيد أشرف أنواع الصالح، ثم ان الشهيد قد يكون صديقاً وقد لا يكون: ومعنى الصديق الذي كان أسبق إيماناً من غيره، وكان إيمانه قدوة لغيره، فثبت أن كل من كان صديقاً كان شهيداً، وليس كل من كان شهيداً كان صديقاً، فثبت أن أفضل الخلق هم الأنبياء عليهم السلام، وبعدهم الصديقون، وبعدهم من ليس له درجة إلا محض درجة الشهادة، وبعدهم من ليس له إلا محض درجة الصلاح. فالحاصل أن أكابر الملائكة يأخذون الدين الحق عن الله، والأنبياء يأخذون عن الملائكة، كما قال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) والصديقون يأخذونه عن الأنبياء. والشهداء يأخذونه عن الصديقين، لأننا بينا أن الصديق هو الذي يأخذ في المرة الأولى عن

الأنبياء وصار قدوة لمن بعده ، والصالحون يأخذونه عن الشهداء ، فهذا هو تقرير هذه المراتب وإذا عرفت هذا ظهر لك أنه لا أحد يدخل الجنة إلا وهو داخل في بعض هذه الثنوت والصفات ثم قال تعالى ﴿وحسن أولئك رفيقا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : فيه معنى التعجيب . كأنه قيل : ما أحسن أولئك رفيقا .

﴿المسألة الثانية﴾ الرفق في اللغة لين الجانب ولطافة الفعل ، وصاحبه رفيق . هذا معناه في اللغة ثم صاحب يسمى رفيقا لارتفاق بعضهم ببعض .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدي : إنما وحد الرفيق وهو صفة لجمع ، لأن الرفيق والرسول والبريد تذهب به العرب إلى الواحد وإلى الجمع قال تعالى (إنارسل رب العالمين) ولا يجوز أن يقال حسن أولئك رجلا ، وبالجملة فهذا إنما يجوز في الاسم الذي يكون صفة ، أما إذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامرأة لم يجز ، وجوز الزجاج ذلك في الاسم أيضا وزعم أنه مذهب سيوييه ، وقيل : معنى قوله (وحسن أولئك فيقا) أي حسن كل واحد منهم رفيقا ، كما قال (يخرجكم طفلا)

﴿المسألة الرابعة﴾ «رفيقا» نصب على التمييز ، وقيل على الحال : أي حسن واحد منهم رفيقا

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أنه تعالى بين فيمن أطاع الله ورسوله أنه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، ثم لم يكثر بذلك ، بل ذكر أنه يكون رفيقا ، وقد ذكرنا أن الرفيق هو الذي يرتفق به في الحضر والسفر ، فبين أن هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم ، وإنما يرتفقون بهم إذا نالوا منهم رفقا وخيرا ، ولقد ذكرنا مرارا كيفية هذا الارتفاق ، وأما على حسب الظاهر فلا أن الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا له ، فأما إذا كان عظيم الشفقة عظيم الاعتناء بشأنه كان رفيقا له ، فبين تعالى أن الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برويته ثم قال تعالى ﴿ذلك الفضل من الله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لاشك أن قوله تعالى (ذلك) إشارة إلى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب ، فلما حكم على كل ذلك بأنه فضل من الله دل هذا على أن الثواب غير واجب على الله ، وما يدل عليه من جهة المعقول وجوه : الأول : القدرة على الطاعة إن كانت لا تصلح إلا للطاعة ، فخالف تلك القدرة هو الذي أعطى الطاعة ، فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا ، وإن كانت صالحة للمعصية أيضا لم يترجع جانب الطاعة على جانب المعصية إلا بخاق الداعي إلى الطاعة ، ويصير مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل ، فخالف هذا المجموع هو الذي أعطى الطاعة ، فلا يكون فعله موجبا عليه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حُذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا ﴿٧١﴾

شيئا . الثاني : نعم الله على العبد لا تحصى وهي موجبة للطاعة والشكر ، وإذا كانت الطاعات تقع في مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل . الثالث : أن الوجوب يستلزم استحقاق الذنب عند الترك ، وهذا الاستحقاق يناهى الإلهية ، فيمتنع حصوله في حق الإله تعالى ، فثبت أن ظاهر الآية كما دل على أن الثواب كله فضل من الله تعالى ، فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك أيضا ، وقالت المعتزلة : الثواب وإن كان واجبا لكن لا يمتنع إطلاق اسم الفضل عليه ، وذلك أن العبد إنما استحق ذلك الثواب لأن الله تعالى كلفه والتكليف تفضل ، ولأنه تعالى هو الذي أعطى العقل والقدرة وأزاح الأعذار والموانع حتى تمكن المكلف من فعل الطاعة ، فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا كي ينتفع به ، فاذا باعه وانتفع بثمنه جاز أن يوصف ذلك الثمن بأنه فضل من الواهب فكذا ههنا :

(المسألة الثانية) قوله (ذلك الفضل من الله) فيه احتمالان : أحدهما : أن يكون التقدير : ذلك هو الفضل من الله ، ويكون المعنى أن ذلك الثواب لكامل درجته كأنه هو الفضل من الله وأن ما سواه فليس بشيء ، والثاني : أن يكون التقدير : ذلك الفضل هو من الله ، أى ذلك الفضل المذكور ، والثواب المذكور هو من الله لا من غيره ، ولا شك أن الاحتمال الأول أبلغ .

ثم قال تعالى ﴿وكفى بالله علما﴾ وله موقع عظيم في توكيد ما تقدم من الترغيب في طاعة الله لأنه تعالى نبه بذلك على أنه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل ، وذلك مما يرغب المكلف في كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعا﴾

واعلم أنه تعالى عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة رسوله إلى ذكر الجهاد الذي تقدم ، لأنه أشق الطاعات ، ولأنه أعظم الأمور التي بها يحصل تقوية الدين فقال (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) الحذر والحذر بمعنى واحد ، كالأثر والأثر ، والمثل والمثل ، يقال : أخذ

حذره إذا تيقظ واحترز من المخوف ، كأنه جعل الحذر آله التي يقي بها نفسه ويعصم بهاروحه ، والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من أنفسكم ، هذا ما ذكره صاحب الكشاف .

وقال الواحدي رحمه الله فيه قولان : أحدهما : المراد بالحذر ههنا السلاح ، والمعنى خذوا سلاحكم ، والسلاح يسمى حذرا ، أى خذوا سلاحكم وتحذروا ، والثاني : أن يكون (خذوا حذركم) بمعنى

وَإِنْ مِنْكُمْ مَنْ لِيَبْطِئَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْنَا إِذْ لَمْ أَكُنْ

احذروا عدوكم لأن هذا الأمر بالحدز يتضمن الأمر بأخذ السلاح، لأن أخذ السلاح هو الحدز من العدو، والتأويل أيضا يعود إلى الأول، فعلى القول الأول الأمر مصرح بأخذ السلاح، وعلى القول الثاني أخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول: ذلك الذي أمر الله تعالى بالحدز عنه إن كان مقتضى الوجود لم ينفع الحدز، وإن كان مقتضى العدم لا حاجة إلى الحدز، فعلى التقديرين الأمر بالحدز عبث وعنه عليه الصلاة والسلام قال «المقدور كائن والمهم فضل» وقيل أيضا: الحدز لا يغني من القدر فقول: إن صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع، فانه يقال: إن كان الإنسان من أهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة إلى الإيمان، وإن كان من أهل الشقاوة لم ينفعه الإيمان والطاعة، فهذا يفضي إلى سقوط التكليف بالكلية، والتحقيق في الجواب أنه لما كان الكل بقدر كان الأمر بالحدز أيضا داخلا في القدر، فكان قول القائل: أي فائدة في الحدز كلاما متناقضا، لأنه لما كان هذا الحدز مقدرًا فأى فائدة في هذا السؤال الطاعن في الحدز

(المسألة الثالثة) قوله (فانفروا) يقال: نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا إذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا للحرب، واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون إذا حثهم على النفير ودعاهم اليه، ومثله قول النبي صلى الله عليه وسلم «وإذا استنفرتم فانفروا» والنفير اسم للقوم الذين ينفرون، ومنه يقال: فلان لاني العير ولا في النفير، وقال أصحاب العربية: أصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع، يقال نفر اليه إذا فزع اليه، ونفر منه إذا فزع منه وكرهه، ومعنى الآية فانفروا إلى قتال عدوكم.

(المسألة الرابعة) قال جميع أهل اللغة: الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة، وأصلها من: ثبتت الشيء، أي جمعت، ويقال أيضا: ثبتت على الرجل إذا أثبتت عليه، وتأويله جمع محاسنه، فقوله (فانفروا ثبات أو انفروا جميعا) معناه: انفروا إلى العدو إما ثبات، أي جماعات متفرقة، سرية بعد سرية، وإما جميعا، أي مجتمعين كوكبة واحدة، وهذا المعنى أراد الشاعر في قوله:

طاروا اليه زرافات ووحدا

ومثله قوله تعالى ﴿فان خفتم فرجالا أو ركبانا﴾ أي على أي الحالتين كنتم فصلوا.

قوله تعالى ﴿وإن منكم لمن ليبطئن فان أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله علي إذ لم أكن معهم

مَعَهُمْ شَهِيدًا ﴿٧٢﴾ وَأَنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ

مُودَةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾

شهِيدًا وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مُودَةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ
فَوْزًا عَظِيمًا

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قوله (وإن منكم) يجب أن يكون راجعا إلى المؤمنين الذين ذكروهم
الله بقوله (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم) واختلفوا على قولين : الأول : المراد منه المنافقون
كانوا يثبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فان قيل : قوله (وإن منكم لمن ليبطئن) تقديره : يا أيها الذين آمنوا إن منكم لمن ليبطئن، فاذا
كان هذا المبطل مناققا فكيف جعل المنافق قسما من المؤمن في قوله (وإن منكم)
والجواب من وجوه : الأول : أنه تعالى جعل المنافق من المؤمنين من حيث الجنس والنسب
والاختلاط . الثاني : أنه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لأنهم كانوا في الظاهر متشبهين
بأهل الايمان . الثالث : كأنه قيل : يا أيها الذين آمنوا في زعمكم ودعواكم كقوله (يا أيها الذي
تزل عليه الذكر)

﴿القول الثاني﴾ أن هؤلاء المبطلين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين
قالوا : والتبطله بمعنى الابطاء أيضا ، وفائدة هذا التشديد تكرار الفعل منه . وحكى أهل اللغة أن
العرب تقول : ما أبطأ بك يافلان عنا ، وإدخالهم الباء يدل على أنه في نفسه غير متعد ، فعلى هذا
معنى الآية أن فيهم من يبطله عن هذا الغرض ويتناقل عن هذا الجهاد ، فاذا ظفر المسلمون تمتموا
أن يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة ، وان أصابتهم مصيبة سرهم أن كانوا متخلفين . قال : وهؤلاء هم الذين
أرادهم الله بقوله (يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض) قال : والذي
يدل على أن المراد بقوله (ليبطئن) الابطاء منهم لا تثبيط غيرهم ، ما حكاه تعالى من قولهم (يا ليتني
كنت معهم) عند الغنيمة ، ولو كان المراد منه تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى . وطعن القاضى
في هذا القول وقال : انه تعالى حكى عن هؤلاء المبطلين أنهم يقولون عند مصيبة المؤمنين (قد
أنعم الله على اذ لم أكن معهم شهيدا) فيعد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى ، ومثل هذا الكلام

انما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين ، وأيضا لا يليق بالمؤمنين أن يقال لهم (كأن لم يكن بينكم وبينه) يعني الرسول (مودة) فثبت أنه لا يمكن حمله على المؤمنين ، وإنما يمكن حمله على المنافقين ، ثم قال : فان حمل على أنه من الابطاء والتشاغل صح في المنافقين ، لأنهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتناقلون ولا يسرعون إليه ، وإن حمل على تثييط الغير صح أيضا فيهم ، فقد كانوا يثبطون كثيراً من المؤمنين بما يوردون عليهم من أنواع التلبيس ، فكلما الوصفين موجود في المنافقين ، وأكثر المفسرين حمله على تثييط الغير ، فكانهم فصلوا بين أبطأ وبطأ ، فجعلوا الأول لازماً ، والثاني متعدياً ، كما يقال في أحب وحب ، فان الأول لازم والثاني متعد

(المسألة الثانية) قال الزجاج «من» في قوله (لمن لبيطن) موصولة بالحال للقسم كأن هذا لو كان كلاماً لك لقلت إن منكم لمن حلف بالله لبيطن .

ثم قال تعالى (فان أصابتكم مصيبة) يعني من القتل والانهزام وجهد من العيش . يعني لم أكن معهم شهيداً حاضراً حتى يصيبني ما أصابهم من البلاء والشدة (ولئن أصابكم فضل من الله) من ظفر وغنيمة ليقولن (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة ياليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحفص عن عاصم (كأن لم تكن) بالتاء المنقطة من فوق يعني المودة ، والباقون بالباء لتقدم الفعل . قال الواحدي : وكلا القراءتين قد جاء به التنزيل . قال (قد جاءكم موعظة من ربكم) وقال في آية أخرى (فمن جاءه موعظة من ربه) فالتأنيث هو الأصل والتذكير يحسن إذا كان التأنيث غير حقيقي ، سيما إذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل

(المسألة الثانية) قرأ الحسن (ليقولن) بضم اللام أعاد الضمير إلى معنى «من» لأن قوله (لمن لبيطن) في معنى الجماعة ، إلا أن هذه القراءة ضعيفة لأن «من» وإن كان جماعة في المعنى لكنه مفرد في اللفظ ، وجانب الافراد قد ترجح في قوله (قال قد أنعم الله على) وفي قوله (ياليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً)

(المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : لو كان التنزيل هكذا : ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن ياليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً كان النظم مستقيماً حسناً ، فكيف وقع قوله (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة) في البين ؟

وجوابه : أنه اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن ، بيانه أنه تعالى حكى عن هذا المنافق أنه إذا وقعت للسلمين نكبة أظهر السرور الشديد بسبب أنه كان متخلفاً عنهم ، ولو فازوا بغنيمة

فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ
فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا «٧٤»

ودولة أظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ، ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان إلا في حق الأجنبي العدو ، لأن من أحب إنسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه ، فاما إذا قلبت هذه القضية فذاك إظهار للعداوة .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إنه تعالى حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ، ثم أراد أن يحكى حزنه عند دولة المسلمين بسبب أنه فاته الغنيمة ، فقبل أن يذكر هذا الكلام بتامه ألقى في البين قوله (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة) والمراد التعجب كأنه تعالى يقول : انظروا إلى ما يقول هذا المنافق كأنه ليس بينكم أيها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة أصلا ، فهذا هو المراد من الكلام ، وهو وإن كان كلا ما واقعا في البين على سبيل الاعتراض إلا أنه في غاية الحسن .

قوله تعالى ﴿ فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذم المبطلين في الجهاد عاد إلى الترغيب فيه فقال (فليقاتل في سبيل الله) وللمفسرين في قوله (يشرون الحياة الدنيا) وجهان : الأول : أن (يشرون) معناه يبيعون قال ابن مفرغ وشريت بردا ليتنى من بعد برد كنت هامه

قال : وبرد هو غلامه ، وشريته بمعنى بعته ، وتمنى الموت بعد بيعه ، فكان معنى الآية : فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحياة الدنيا بالآخرة ، وهو كقوله (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) إلى قوله (فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به)

﴿ والقول الثاني ﴾ معنى قوله (يشرون) أي يشترون قالوا : والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن أحد ، وتقرير الكلام : فليقاتل الذين يختارون الحياة الدنيا على الآخرة ، وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره : آمنوا ثم قاتلوا لاستحالة حصول الأمر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام . وعندى في الآية احتمالات أخرى : أحدها : أن الانسان لما أراد أن يبذل هذه الحياة الدنيا في سبيل الله بخلت نفسه بها ، فاشتراها من نفسه بسعادة الآخرة ليقدر على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس . وثانيها : أنه تعالى أمر بالقتال مقرونا ببيان فساد ما لأجله يترك الانسان

وَمَالِكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ
وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا
مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

القتال ، فان من ترك القتال فانما يتركه رغبة في الحياة الدنيا ، وذلك يوجب فوات سعادة الآخرة ،
فكأنه قيل له : اشتغل بالقتال و اترك ترجيح الفاني على الباقي . وثالثها : كأنه قيل : الذين يشرون
الحياة الدنيا بالآخرة إنما رجحوا الحياة الدنيا على الآخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة
والكرامة . واذا كان كذلك فليقاتلوا ، فانهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة في الدنيا ، لأنهم بالمقاتلة
يستولون على الأعداء ويفوزون بالأموال ، فهذه وجوه خطرت بالبال والله أعلم بمراده .

ثم قال تعالى ﴿ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فوفتوته أجرا عظيما﴾ والمعنى
من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار أو صار غالبا للكفار فسوف توفتوته أجرا عظيما ،
وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم ، ومعلوم أنه لا واسطة بين هاتين الحالتين ، فاذا كان
الأجر حاصلًا على كلا التقديرين لم يكن عمل أشرف من الجهاد . وهذا يدل على أن المجاهد لا بد
وأن يوطن نفسه على أنه لا بد من أحد أمرين ، إما أن يقتله العدو ، وإما أن يغلب العدو ويقهره ،
فانه اذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة ، فأما اذا دخل لاعلى هذا العزم فما
أسرع ما يقع في الفرار ، فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله (فيقتل أو يغلب)

قوله تعالى ﴿ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين
يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا
مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾

اعلم أن المراد منه إنكاره تعالى لتركهم القتال ، فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الأمر بالجهاد
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ومالكم لا تقاتلون) يدل على أن الجهاد واجب ، ومعناه أنه لا عذر لكم
في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين إلى ما بلغ في
الضعف ، فهذا حث شديد على القتال ، وبيان العلة التي لها صار القتال واجبا ، وهو ما في القتال من

تخليص هؤلاء المؤمنين من أيدي الكفرة، لأن هذا الجمع إلى الجهاد يجرى مجرى فكاك الأسير. (المسألة الثانية) قالت المعتزلة قوله (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله) انكار عليهم في ترك القتال وبيان أنه لا عذر لهم البتة في تركه، ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطال هذا الكلام لأن من أعظم العذر أن الله ما خلقه وما أراده وما قضى به، وجوابه مذکور.

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن قوله (والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان) متصل بما قبله، وفيه وجهان: أحدهما: أن يكون عطفًا على السبيل، والمعنى: ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي المستضعفين. والثاني: أن يكون معطوفاً على اسم الله عز وجل، أي في سبيل الله وفي سبيل المستضعفين.

(المسألة الرابعة) المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة إلى المدينة، وكانوا يلقون من كفار مكة أذى شديداً. قال ابن عباس: كنت أنا وأمي من المستضعفين من النساء والولدان.

(المسألة الخامسة) الولدان: جمع الولد، ونظيره مما جاء على فعل وفعلان، نحو حزب وحزبان، وورك ووركان، كذلك ولد وولدان. قال صاحب الكشاف: ويجوز أن يراد بالرجال والنساء الأحرار والحرائر، وبالولدان العبيد والاماء، لأن العبد والأمة يقال لهما الوليد والوليدة، وجمعهما الولدان والولائد، إلا أنه جعل ههنا الولدان جمعاً للذكور والإناث تغليبا للذكور على الإناث، كما يقال آباء وإخوة والله أعلم.

(المسألة السادسة) إنما ذكر الله الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ أذاهم الولدان غير المكلفين إرغاماً لآبائهم وأمهاتهم، ومبغضة لهم بمكانهم، ولأن المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالاً لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا، كما وردت السنة باخراجهم في الاستسقاء، ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين أنهم كانوا يقولون (ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) أجمعوا على أن المراد من هذه القرية الظالم أهلها مكة، وكون أهلها موصوفين بالظلم يحتمل أن يكون لأنهم كانوا مشركين قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وأن يكون لأجل أنهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون إليهم أنواع المكاره.

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول: القرية مؤنثة، وقوله (الظالم أهلها) صفة للقرية ولذلك خفض،

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ
الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿٧٦﴾

فكان ينبغي أن يقال : الظالمة أهلها ، وجوابه أن النحويين يسمون مثل هذه الصفة المشبهة باسم الفاعل ، والأصل في هذا الباب : أنك إذا أدخلت الألف واللام في الأخير أجرته على الأول في تذكيره وتأنينه ، نحو قولك : مررت بامرأة حسنة الزوج كريمة الأب ، ومررت برجل جميل الجارية ، وإذا لم تدخل الألف واللام في الأخير حملته على الثاني في تذكيره وتأنينه كقولك : مررت بامرأة كريم أبوها ، ومن هذا قوله تعالى (أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها) ولو أدخلت الألف واللام على الأهل لقلت من هذه القرية الظالمة الأهل ، وإنما جاز أن يكون الظالم نعتا للقرية لأنه صفة للأهل ، والأهل منتسبون إلى القرية ، وهذا القدر كاف في صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم أبوه ، فالقيام للأب وقد جعلته وصفا للرجل ، وإنما كان هذا القدر كافيا في صحة الوصف لأن المقصود من الوصف التخصيص والتمييز ، وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ في قوله (واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا) قولان : فالأول : قال ابن عباس : يريدون اجعل علينا رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا ، فأجاب الله تعالى دعاءهم لأن النبي عليه الصلاة والسلام لما فتح مكة جعل عتاب بن أسيد أميرا لهم ، فكان الولي هو الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان النصير عتاب بن أسيد ، وكان عتاب ينصف الضعيف من القوى والذليل من العزيز . الثاني : المراد : واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة ، والحاصل كن أنت لنا وليا وناصرا .

قوله تعالى ﴿الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا﴾

واعلم أنه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين أنه لا عبرة بصورة الجهاد . بل العبرة بالقصد والداعي ، فالمؤمنون يقاتلون لغرض نصره دين الله وإعلاء كلمته ، والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت ، وهذه الآية كالدلالة على أن كل من كان غرضه في فعله رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت ، لأنه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي أن القتال إما أن يكون في سبيل الله : أو في سبيل

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا
كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً
وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَتْ عَلَيْنَا الْقِتَالُ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا
قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾

الطاغوت وجب أن يكون ماسوي الله طاغوتا ، ثم إنه تعالى أمر المقاتلين في سبيل الله بأن يقاتلوا أولياء الشيطان ، وبين أن كيد الشيطان كان ضعيفا ، لأن الله ينصر أوليائه ، والشيطان ينصر أوليائه ولا شك أن نصره الشيطان لأوليائه أضعف من نصره الله لأوليائه ، ألا ترى أن أهل الخير والدين يبقى ذكركم الجميل على وجه الدهر وان كانوا حال حياتهم في غاية الفقر والذلة ، وأما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرض أثرهم ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم ، والكيد السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال عليه يقال : كاده يكيد إذا سعى في إيقاع الضرر على جهة الحيلة عليه وفائدة إدخال (كان) في قوله (كان ضعيفا) للتأكيد لضعف كيد ، يعني أنه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة .

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلًا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية صفة للمؤمنين أو المناقين؟ فيه قولان : الأول : أن الآية نزلت في المؤمنين ، قال الكلبي : نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن أبي وقاص ، كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يهاجروا إلى المدينة ، ويلقبون من المشركين أذى شديدا فيشكون ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون : ائذن لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : كفوا أيديكم فاني لم أؤمر بقتالهم ، واشتغلوا باقامة دينكم

من الصلاة والزكاة ، فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وأمروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم ، فأنزل الله هذه الآية . واحتج الذاهبون إلى هذا القول بان الذين يحتاج الرسول أن يقول لهم : كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال ، والراغبون في القتال هم المؤمنون ، فدل هذا على أن الآية نازلة في حق المؤمنين . ويمكن الجواب عنه بأن المنافقين كانوا يظهرون من أنفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم ، فلما أمر الله بقتالهم الكفار أحجم المنافقون عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا يقولونه .

﴿القول الثاني﴾ أن الآية نازلة في حق المنافقين ، واحتج الذاهبون إلى هذا القول بأن الآية مشتملة على أمور تدل على أنها مختصة بالمنافقين . فالأول : أنه تعالى قال في وصفهم (يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية) ومعلوم أن هذا الوصف لا يليق إلا بالمنافق ، لأن المؤمن لا يجوز أن يكون خرفه من الناس أزيد من خوفه من الله تعالى . والثاني : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال ، والاعتراض على الله ليس إلا من صفة الكفار والمنافقين . الثالث : أنه تعالى قال للرسول (قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى) وهذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا أكثر من رغبته في الآخرة ، وذلك من صفات المنافقين .

وأجاب القائلون بالقول الأول عن هذه الوجوه بحرف واحد ، وهو أن حب الحياة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع ، فالحشية المذكورة في هذه الآية محمولة على هذا المعنى ، وقولهم (لم كتبت علينا القتال) محمول على التمني لتخفيف التكليف لأعلى وجه الإنكار لا يجاب الله تعالى ، وقوله تعالى (قل متاع الدنيا قليل) مذكور لأن القوم كانوا منكرين لذلك ، بل لأجل إسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب أمر هذه الحياة ، فحينئذ يزول من قلبهم نفرة القتال وحب الحياة ويقدمون على الجهاد بقلب قوى ، فهذا ما في تقرير هذين القولين والله أعلم ، والأولى حمل الآية على المنافقين لأنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك) ولا شك أن هذا من كلام المنافقين ، فاذا كانت هذه الآية معطوفة على الآية التي نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المنافقين وجب أن يكون المعطوف عليهم فيهم أيضا

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن إيجاب الصلاة والزكاة كان مقدما على إيجاب الجهاد ، وهذا هو الترتيب المطابق لما في العقول ، لأن الصلاة عبارة عن التعظيم لأمر الله ، والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله ، ولا شك أنهما مقدمان على الجهاد

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (كخشية الله) مصدر مضاف إلى المفعول

(المسألة الرابعة) ظاهر قوله (أو أشد خشية) يوهم الشك ، وذلك على علام الغيوب محال. وفيه وجوه من التأويل : الأول : المراد منه الإبهام على المخاطب، بمعنى أنهم على إحدى الصفتين من المساواة والشدة ، وذلك لأن كل خوفين فأحدهما بالنسبة إلى الآخر إما أن يكون أنقص أو مساويا أو أزيد فبين تعالى بهذه الآية أن خوفهم من الناس ليس أنقص من خوفهم من الله ، بل بقي إما أن يكون مساويا أو أزيد، فهذا لا يوجب كونه تعالى شا كافيه ، بل يوجب إبقاء الإبهام في هذين القسمين على المخاطب . الثاني : أن يكون «أو» بمعنى الواو ، والتقدير : يخشونهم كخشية الله وأشد خشية ، وليس بين هذين القسمين منافاة، لأن من هو أشد خشية فعه من الخشية مثل خشيته من الله وزيادة . الثالث : أن هذا نظير قوله (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) يعنى أن من يبصرهم يقول هذا الكلام ، فكذا هنا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وقالوا ربنا لم كتب علينا القتال﴾

واعلم أن هؤلاء القائلين إن كانوا مؤمنين فهم إنما قالوا ذلك لاعتراض على الله، لكن جزعا من الموت وحبا للحياة ، وإن كانوا منافقين فمعلوم أنهم كانوا منكرين لكون الرب تعالى كاتباً للقتال عليهم ، فقالوا ذلك على معنى أنه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول عليه الصلاة والسلام وفي دعواه، ثم قالوا (لولا أخرتنا إلى أجل قريب) وهذا كالعلة لكراهتهم لا يجاب القتال عليهم ، أى هلا تركتنا حتى نموت بأجالنا، ثم إنه تعالى أجاب عن شبهتهم فقال (قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى) وإنما قلنا : إن الآخرة خير لوجود : الأول : أن نعم الدنيا قليلة، ونعم الآخرة كثيرة . والثاني : أن نعم الدنيا منقطعة ونعم الآخرة مؤبدة . والثالث : أن نعم الدنيا مشوبة بالهموم والغموم والمكاره، ونعم الآخرة صافية عن السكودورات . والرابع : أن نعم الدنيا مشكوكة فإن أعظم الناس تنعما لا يعرف أنه كيف يكون عاقبته في اليوم الثاني، ونعم الآخرة يقينية ، وكل هذه الوجوه توجب رجحان الآخرة على الدنيا، إلا أن هذه الخيرية إنما تحصل للمؤمنين المتقين ، فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله (لمن اتقى) وهذا هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»

ثم قال تعالى ﴿ولا تظلمون قتيلا﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحزمة والكسائي (يظلمون) بالياء على أنه راجع إلى المذكورين في قوله (ألم تر إلى الذين قيل) والباقون بالتاء على سبيل الخطاب ، ويؤيد التاء قوله (قل متاع الدنيا قليل) فان قوله (قل) يفيد الخطاب .

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ
وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا
هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ
حَدِيثًا «٧٨»

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة: الآية تدل على أنهم يستحقون على طاعتهم الثواب، وإلا لما تحقق نفي الظلم، وتدل على أنه تعالى يصح منه الظلم وإن كنا نقطع بأنه لا يفعل، وإلا لما صح التمدح به.

(المسألة الثالثة) قوله (ولا يظلمون فتيلاً) أى لا ينقصون من ثواب أعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقاراً. وقد مضى الكلام فيه

قوله تعالى «أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة»
والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم أنهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال، فقال تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت) فبين تعالى أنه لا خلاص لهم من الموت، والجهاد موت مستعقب لسعادة الآخرة، فإذا كان لا بد من الموت، فبأن يقع على وجه يكون مستعقباً للسعادة الأبدية كان أولى من أن لا يكون كذلك، ونظير هذه الآية قوله (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذا لا تتمعون إلا قليلاً) والبروج فى كلام العرب هى القصور والحصون، وأصلها فى اللغة من الظهور، يقال: تبرجت المرأة، إذا أظهرت محاسنها، والمشيدة المرتفعة، وقرئ (مشيدة) قال صاحب الكشاف: من شاد القصر إذا رفعه أو طلاه بالشيد وهو الجص، وقرأ نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفاً لها بفعل فاعلها مجازاً، كما قالوا: قصيدة شاعرة، وإنما الشاعر قائلها

قوله تعالى «(وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً)»
اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متشاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين

في سعادة الآخرة حكى عنهم في هذه الآية خصلة أخرى قبيحة أقبح من الأولى ، وفي النظم وجه آخر، وهو أن هؤلاء الخائفين من الموت المتأقلين في الجهاد من عادتهم أنهم إذا جاهدوا وقاتلوا فإن أصابوا راحة وغنيمة قالوا: هذه من عند الله، وإن أصابهم مكروه قالوا: هذا من شؤم مصاحبة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهتلينك على غاية حقهم وجهلهم وشدة عنادهم ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في الحسنة والسيئة وجوها : الأول : قال المفسرون : كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما ظهر عناد اليهود وتفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الامساك كما جرت عادته في جميع الأمم ، قال تعالى (وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء) فعند هذا قال اليهود والمنافقون : مارأينا أعظم شؤما من هذا الرجل ، نقصت ثمارنا وغلت أسعارنا منذ قدم ، فقوله تعالى (وإن تصيهم حسنة) يعنى الخصب ورخص السعر وتتابع الأمطار قالوا : هذا من عند الله (وإن تصيهم سيئة) جذب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد ، وهذا كقوله تعالى (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصيهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه) وعن قوم صالح (قالوا اطيرنا بك وبمن معك)

﴿القول الثاني﴾ المراد من الحسنة النصر على الاعداء والغنيمة ، ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي : والقول الأول هو المعتبر لأن اضافة الخصب والغلاء إلى الله وكثرة النعم وقتها إلى الله جائزة ، أما اضافة النصر والهزيمة إلى الله فغير جائزة ، لأن السيئة إذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز اضاقتها إلى الله ، وأقول : القول كما قال على مذهبه ، أما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء الله وقدره .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن السيئة تقع على البلية والمعصية ، والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى (وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون) وقال (إن الحسنات يذهبهن السيئات) إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وإن تصيهم حسنة) يفيد العموم في كل الحسنات ، وكذلك قوله (وإن تصيهم سيئة) يفيد العموم في كل السيئات ، ثم قال بعد ذلك (قل كل من عند الله) فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله ، ولما ثبت بما ذكرنا أن الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصي من الله وهو المطلوب .

فان قيل : المراد ههنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ، ويدل عليه وجوه : الأول : اتفاق الكل على أن هذه الآية نازلة في معنى الخصب والجذب فكانت مختصة بهما . الثاني : أن الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها أصابتنى ، إنما يقال أصبتنا ، وليس في كلام العرب

أصابت فلانا حسنة بمعنى عمل خيرا ، أو أصابته سيئة بمعنى عمل معصية ، فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال ان أصبتم حسنة . الثالث : لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة ، وههنا أجمع المفسرون على أن المنفعة مرادة ، فيمتنع كون الطاعة مرادة ، ضرورة أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا .

فالجواب عن الأول : أنكم تسلمون أن خصوص السبب لا يقدر في عموم اللفظ .
والجواب عن الثاني : أنه يصح أن يقال : أصابني توفيق من الله وعون من الله ، وأصابه خذلان من الله ، ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة ، ومن الخذلان تلك المعصية .
والجواب عن الثالث : أن كل ما كان منتفعا به فهو حسنة ، فان كان منتفعا به في الآخرة فهو الطاعة ، وإن كان منتفعا به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة ، فاسم الحسنة بالنسبة إلى هذين القسمين متواطىء الاشتراك ، فزال السؤال . فثبت أن ظاهر الآية يدل على ما ذكرناه ، وبما يدل على أن المراد ليس إلا ذاك ما ثبت في بدائه العقول أن كل موجود فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى ، والممكن لذاته كل ما سواه ، فالممكن لذاته إن استغنى عن المؤثر فسد الاستدلال بجواز العالم وحدثه على وجود الصانع ، وحينئذ يلزم نفي الصانع ، وإن كان الممكن لذاته محتاجا إلى المؤثر ، فاذا كان كل ما سوى الله ممكنا كان كل ما سوى الله مستندا إلى الله ، وهذا الحكم لا يختلف بأن يكون ذلك الممكن ملكا أو جمادا أو فعلا للحيوان أو صفة للنبات ، فان الحكم لاستناد الممكن لذاته إلى الواجب لذاته لما بينا من كونه ممكنا كان الكل فيه على السوية ، وهذا برهان أوضح وأبين من قرص الشمس على أن الحق ما ذكره تعالى ، وهو قوله (قل كل من عند الله)

ثم قال تعالى ﴿ فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ انه لما كان البرهان الدال على أن كل ما سوى الله مستندا إلى الله على الوجه الذي لخصناه في غاية الظهور والجلال ، قال تعالى (فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً) وهذا يجري مجرى التعجب من عدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره . قالت المعتزلة : بل هذه الآية دالة على صحة قولنا ، لأنه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة ، لأن السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو أنه تعالى ما خلقها وما أوجدها ، وذلك يبطل هذا التعجب ، فحصول هذا التعجب يدل على أنه إنما تحصل بإيجاد العبد لا بإيجاد الله تعالى . واعلم أن هذا الكلام ليس إلا التمسك بطريقة المدح والذم ، وقد ذكرنا أنها معارضة بالعلم .

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ

لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا «٩٨»

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة: أجمع المفسرون على أن المراد من قوله (لا يكادون يفقهون حديثاً) أنهم لا يفقهون هذه الآية المذكورة في هذا الموضع، وهذا يقتضى وصف القرآن بأنه حديث، والحديث فعيل بمعنى مفعول، فيلزم منه أن يكون القرآن محدثاً.

والجواب: مرادكم بالقرآن ليس إلا هذه العبارات، ونحن لا تنازع في كونها محدثة.

(المسألة الثالثة) الفقه: انهم، يقال أوتى فلان فقها، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس

«فتفه في التأويل» أى فهمه.

ثم قال تعالى ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلناك للناس

رسولاً وكفى بالله شهيداً﴾

قال أبو علي الجبائي: قد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة، وتارة يقع على الذنب والمعصية، ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه في الآية الأولى بقوله (قل كل من عند الله) وأضافها في هذه الآية إلى العبد بقوله (وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وإزالة التناقض عنهما، ولما كانت السيئة بمعنى اليأس والشدة مضافة إلى الله وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين، قال: وقد حمل المخالفون أنفسهم على تغيير الآية وقرأوا (فمن نفسك) ففيروا القرآن وسلنكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التغيير في القرآن.

فان قيل: فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فأضاف الحسنة التي هي الطاعة

إلى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندهم؟

قلنا: لأن الحسنة وإن كانت من فعل العبد فانما وصل إليها بتسهيله تعالى وألطافه فصحت

الإضافة إليه، وأما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة إلى الله تعالى لأنه تعالى فعلها ولا بأنه

أرادها، ولا بأنه أمر بها، ولا بأنه رغب فيها، فلا جرم انقطعت إضافة هذه السيئة من جميع الوجوه

إلى الله تعالى. هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع.

ونحن نقول : هذه الآية دالة على أن الإيمان حصل بتخليق الله تعالى ، والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالآية .

إنما قلنا : إن الآية دالة على ذلك لأن الإيمان حسنة ، وكل حسنة فمن الله .

إنما قلنا : إن الإيمان حسنة ، لأن الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح ، ولا شك أن الإيمان كذلك ، فوجب أن يكون حسنة لأنهم اتفقوا على أن قوله (ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله) المراد به كلمة الشهادة ، وقيل في قوله (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) قيل : هو لا إله إلا الله ، فثبت أن الإيمان حسنة ، وإنما قلنا إن كل حسنة من الله لقوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله) وقوله (ما أصابك من حسنة) يفيد العموم في جميع الحسنات ، ثم حكم على كلها بأنها من الله ، فيلزم من هاتين المقدمتين ، أعني أن الإيمان حسنة ، وكل حسنة من الله ، القطع بأن الإيمان من الله .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من كون الإيمان من الله هو أن الله أقدره عليه وهداه إلى معرفة حسنه ، وإلى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر؟

قلنا : جميع الشرائع مشتركة بالنسبة إلى الإيمان والكفر عندكم ، ثم إن العبد باختيار نفسه أوجد الإيمان ، ولا مدخل لقدرة الله وإعاقته في نفس الإيمان ، فكان الإيمان منقطعاً عن الله في كل الوجوه ، فكان هذا مناقضاً لقوله (ما أصابك من حسنة فمن الله) فثبت بدلالة هذه الآية أن الإيمان من الله ، والخصوم لا يقولون به ، فصاروا محجوجين في هذه المسألة ، ثم إذا أردنا أن نبين أن الكفر أيضاً من الله .

قلنا فيه وجوه : الأول : أن كل من قال : الإيمان من الله قال : الكفر من الله ، فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالف لاجتماع الأمة . الثاني : أن العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الصالحة لا يجاد الكفر إما أن تكون صالحة لا يجاد الإيمان أو لا تكون ، فان كانت صالحة لا يجاد الإيمان فحينئذ يعود القول في أن إيمان العبد منه ، وإن لم تكن صالحة لا يجاد الإيمان فحينئذ يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده ، وذلك عندهم محال ، ولأن على هذا التقدير تكون القدرة موجبة للمقدور ، وذلك يمنع من كونه قادراً عليه ، فثبت أنه لما لم يكن الإيمان منه وجب أن لا يكون الكفر منه . الثالث : أنه لما لم يكن العبد موجداً للإيمان فبأن لا يكون موجد الكفر أولى ، وذلك لأن المستقل بايجاد الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده ، ولا نرى في الدنيا عاقلاً إلا ويريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الإيمان والمعرفة والحق ، وإن أحداً من العقلاء لا يريد أن يكون الحاصل في قلبه هو

الجهل والضلال والاعتقاد الخطأ ، فاذا كان العبد موجوداً لأفعال نفسه وهو لا يقصد إلا تحصيل العلم الحق المطابق ، وجب أن لا يحصل في قلبه إلا الحق ، فاذا كان الايمان الذي هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقطع بايجاده، فبأن يكون الجهل الذي ما أراده وما قصد تحصيله وكان في غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بايجاده وتكوينه كان ذلك أولى . والحاصل أن الشبهة في أن الايمان واقع بقدره العبد أشد من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته ، فلها بين تعالى في الايمان أنه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذي ذكرناه ، فهذا جملة الكلام في بيان دلالة هذه الآية على مذهب إمامنا .

أما ما احتج الجبائي به على مذهبه من قوله (وما أصابك من سيئة فمن نفسك)

فالجواب عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام (وإذا مرضت فهو يشفين) أضاف المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله ، فلم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقاً للمرض والشفاء ، بل إنما فصل بينهما رعاية الأدب ، فكذا ههنا ، فإنه يقال : يامدبر السموات والأرض ، ولا يقال يامدبر القمل والصبيان والحنافس ، فكذا ههنا . الثاني : أكثر المفسرين قالوا في تفسير قول ابراهيم (هذا ربي) أنه ذكر هذا استفهاماً على سبيل الإنكار ، كأنه قال : أهذا ربي ، فكذا ههنا ، كأنه قيل : الايمان الذي وقع على وفق قصده قد بينا أنه ليس واقعاً منه ، بل من الله ، فهذا الكفر ما قصده وما أراده وما رضى به البتة ، أفيدخل في العقل أن يقال : إنه وقع به ؟ فانا بينا أن الحسنة في هذه الآية يدخل فيها الايمان ، والسيئة يدخل فيها الكفر ، أما قراءة من قرأ (فمن تعسك) فنقول : إن صح أنه قرأ بهذه الآية واحداً من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه ، وإن لم يصح ذلك فالمراد أن من حمل الآية على أنها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الإنكار ذكر في تفسير الاستفهام على سبيل الإنكار هذا الكلام ، لأنه لما أضاف السيئة اليهم في معرض الاستفهام على سبيل الإنكار كان المراد أنها غير مضافة اليهم ، فذكر هذا القائل قوله (فمن تعسك) لاعتقاد أنه من القرآن ، بل لأجل أنه يجري مجرى التفسير لقولنا : إنه استفهام على سبيل الإنكار ، وبما يدل دلالة ظاهرة على أن المراد من هذه الآيات إسناد جميع الأمور إلى الله تعالى ، قوله تعالى بعد هذه الآية (وأرسلناك للناس رسولا) يعني ليس لك إلا الرسالة والتبليغ ، وقد فعلت ذلك وما قصرت (وكفى بالله شهيداً) على جدك وعدم تقصيرك في أداء الرسالة وتبليغ الوحي ، فأما حصول الهداية فليس إليك بل إلى الله ، ونظيره قوله تعالى (ليس لك من الأمر شيء) وقوله (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) فهذا جملة ما خطر بالبال في هذه الآية ، والله أعلم بأسرار كلامه

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا «٨٠»

ثم إنه تعالى أكد هذا الذي قلناه

فقال تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً﴾ والمعنى أن من أطاع الرسول لكونه رسولا مبلغا إلى الخلق أحكام الله فهو في الحقيقة ما أطاع إلا الله ، وذلك في الحقيقة لا يكون إلا بتوفيق الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا ، فان من أعماه الله عن الرشد وأضله عن الطريق ، فان أحداً من الخلق لا يقدر على إرشاده

واعلم أن من أنار الله قلبه بنور الهداية قطع بأن الأمر كما ذكرنا ، فانك ترى الدليل الواحد تعرضه على شخصين في مجلس واحد ، ثم إن أحدهما يزداد إيمانا على إيمان عند سماعه ، والآخر يزداد كفرا على كفر عند سماعه ، ولو أن المحب لذلك الكلام أراد أن يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه ، ولو أن المبغض له أراد أن يخرج عن قلبه بغض ذلك الكلام واعتقاد فساده لم يقدر ، ثم بعد أيام ربما انقلب المحب مبغضا والمبغض محبا ، فمن تأمل للبرهان القاطع الذي ذكرناه في أنه لا بد من إسناد جميع الممكنات إلى واجب الوجود ، ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذي ذكرناه ، ثم لم يقطع بأن الكل بقضاء الله وقدره ، فليجعل واقعه من أدل الدلائل على أنه لا تحصل الهداية إلا بخلق الله من جهة أن مع العلم بمثل هذا الدليل ، ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل في قلبه هذا الاعتقاد ، عرف أنه ليس ذلك إلا بأن الله صده عنه ومنعه منه . بقي في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (من يطع الرسول فقد أطاع الله) من أقوى الدلائل على أنه معصوم في جميع الأوامر والنواهي وفي كل ما يبلغه عن الله ، لأنه لو أخطأ في شيء منها لم تكن طاعته طاعة الله وأيضا وجب أن يكون معصوما في جميع أفعاله ، لأنه تعالى أمر بمتابعته في قوله (فاتبعوه) والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ، فكان الآتي بمثل ذلك الفعل مطيعاً لله في قوله (فاتبعوه) فثبت أن الانقياد له في جميع أقواله وفي جميع أفعاله ، إلا ما خصه الدليل ، طاعة لله وانقياد لحكم الله

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة في باب فرض الطاعة للرسول : ان قوله تعالى (من يطع الرسول فقد أطاع الله) يدل على أن كل تكليف كلف الله به عباده في باب الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الأبواب في القرآن ، ولم يكن ذلك التكليف مبينا في القرآن ، فحينئذ لا سبيل لنا إلى القيام بتلك التكليف إلا ببيان الرسول ، وإذا كان الأمر كذلك

وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ

وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا «٨١»

لزم القول بأن طاعة الرسول عين طاعة الله ، هذا معنى كلام الشافعي
(المسألة الثالثة) قوله (من يطع الرسول فقد أطاع الله) يدل على أنه لا طاعة إلا لله البتة ،
وذلك لأن طاعة الرسول لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لا تكون إلا طاعة لله ، فكانت الآية
دالة على أنه لا طاعة لأحد إلا لله . قال مقاتل في هذه الآية : ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يقول «من أحبني فقد أحب الله ومن أطاعني فقد أطاع الله» فقال المنافقون : لقد قارب هذا الرجل
الشرك وهو أن ينهى أن نعبد غير الله ، ويريد أن تتخذة ربا كما اتخذت النصراني عيسى ، فأنزل
الله هذه الآية .

واعلم أنا بينا كيفية دلالة الآية على أنه لا طاعة ألبتة للرسول ، وإنما الطاعة لله . أما قوله (ومن تولى
فما أرسلناك عليهم حفيظا) ففيه قولان : أحدهما : أن المراد من التولى هو التولى بالقلب ، يعنى يا محمد
حكمتك على الظواهر ، أما البواطن فلا تتعرض لها . والثاني : أن المراد به التولى بالظاهر ، ثم
هنا في قوله (فما أرسلناك عليهم حفيظا) قولان : الأول : معناه فلا ينبغي أن تغتم بسبب ذلك
التولى وأن تحزن ، فما أرسلناك لتحفظ الناس عن المعاصي ، والسبب في ذلك أنه عليه الصلاة
والسلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم وإعراضهم ، فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عليه
الصلاة والسلام عن ذلك الحزن . الثاني : أن المعنى فما أرسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولى
وهو كقوله (لا إكراه في الدين) ثم نسخ هذا بعده بآية الجهاد .

قال الله تعالى ﴿ويقولون طاعة فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول والله
يكتب ما يبيتون فأعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلًا﴾

أى ويقولون إذا أمرتهم بشيء (طاعة) بالرفع، أى أمرنا وشأننا طاعة ، ويجوز النصب بمعنى
أطعناك طاعة ، وهذا كما إذا قال الرجل المطيع المنقاد : سمعا وطاعة ، وسمع وطاعة . قال سيبويه
سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال لهم كيف أصبحت؟ فيقول : حمد الله وثناء عليه ، كأنه قال
أمرى وشأنى حمد الله

واعلم أن النصب يدل على مجرد الفعل . وأما الرفع فإنه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها (فاذا
برزوا من عندك) أى خرجوا من عندك (بيت طائفة منهم غير الذي تقول) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الزجاج : كل أمر تفكروا فيه كثيراً وتأملوا في مصالحه ومفاسده كثيراً قيل هذا أمر مبيت ، قال تعالى (إذ يبيتون ما لا يرضى من القول) وفي اشتقاقه وجهان : الأول : اشتقاقه من البيوتة ، لأن أصلح الأوقات للفكر أن يجلس الانسان في بيته بالليل ، فهناك تكون الخواطر أخلى والشواغل أقل ، فلما كان الغالب أن الانسان وقت الليل يكون في البيت ، والغالب له أنه إنما يستقصى في الأفكار في الليل ، لاجرم سمي الفكر المستقصى مبيتاً . الثاني : اشتقاقه من بيت الشعر . قال الأخفش : العرب إذا أرادوا قرض الشعر بالغوا في التفكير فيه فسموا المتفكر فيه المستقصى مبيتاً ، تشبيهاً له بيت الشعر من حيث أنه يسوى ويدبر

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى خص طائفة من جملة المناققين بالتبئيت ، وفي هذا التخصيص وجهان : أحدهما : أنه تعالى ذكر من علم أنه يبقى على كفره ونفاقه ، فأما من علم أنه يرجع عن ذلك فإنه لم يذكرهم . والثاني : أن هذه الطائفة كانوا قد أسهروا ليلهم في التبئيت ، وغيرهم سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا ، فلا جرم لم يذكرهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ أبو عمرو وحمزة (بيت طائفة) بادغام التاء في الطاء ، والباقون بالاظهار أما من أدغم فله فيه وجهان : الأول : قال الفراء : جزموا لكثرة الحركات ، فلما سكنت التاء أدغمت في الطاء ، والثاني : أن الطاء والذال والتاء من حيز واحد ، فالتقارب الذي بينها يجريها مجرى الأمثال في الادغام ، وما يحسن هذا الادغام أن الطاء تزيد على التاء بالاطباق ، فحسن إدغام الانقص صوتاً في الأزيد صوتاً . أما من لم يدغم فعلته أنهما حرفان من مخرجين في كلمتين متفاصلتين ، فوجب إبقاء كل واحد منهما بحاله

﴿المسألة الرابعة﴾ قال (بيت) بالتذكير ولم يقل : بيتت بالتأنيث ، لأن تأنيث الطائفة غير حقيقي ، ولأنها في معنى الفريق والفوج . قال صاحب الكشاف (بيت طائفة) أي زورت وزينت خلاف ما قلت وما أمرت به ، أو خلاف ما قالت وما ضمننت من الطاعة ، لأنهم أبطنوا الرد لا القبول والعصيان لا الطاعة .

ثم قال تعالى ﴿ والله يكتب ما يبيتون ﴾ ذكر الزجاج فيه وجهين : أحدهما : أن معناه ينزل اليك في كتابه . والثاني : يكتب ذلك في صحائف أعمالهم ليجازوا به .

ثم قال تعالى ﴿ فأعرض عنهم ﴾ والمعنى لا تهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم بأسمائهم ، وإنما أمر الله بستر أمر المناققين إلى أن يستقيم أمر الاسلام . ثم قال (وتوكل على الله) في شأنهم ، فإن الله يكفيك شرهم وينتقم منهم (وكفى بالله وكيلاً) لمن توكل عليه . قال المفسرون : كان الأمر بالاعراض عن

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كثيراً «٨٢»

المنافقين في ابتداء الاسلام ، ثم نسخ ذلك بقوله (جاهد الكفار والمنافقين) وهذا الكلام فيه نظر، لأن الأمر بالصفح مطلق فلا يفيد إلا المرة الواحدة ، فورود الأمر بعد ذلك بالجهاد لا يكون ناسخاً له .

قوله تعالى ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ اعلم أنه تعالى لما حكي عن المنافقين أنواع مكرهم وكيدهم، وكان كل ذلك لأجل أنهم ما كانوا يعتقدون كونه محققاً في ادعاء الرسالة صادقاً فيه ، بل كانوا يعتقدون أنه مفتر متخرس ، فلا جرم أمرهم الله تعالى بأن ينظروا ويتفكروا في الدلائل الدالة على صحة نبوته . فقال (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التدير والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الأمور وأدبارها ، ومنه قوله : إلام تدبروا أعجاز أمور قد ولت صدورها ، ويقال في فصيح الكلام : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ، أى لو عرفت في صدر أمرى ما عرفت من عاقبته .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، إذ لو لم تحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة ، والعلماء قالوا : دلالة القرآن على صدق محمد صلى الله عليه وسلم من ثلاثة أوجه : أحدها : فصاحته . وثانيها : اشتماله على الاخبار عن الغيوب . والثالث : سلامته عن الاختلاف ، وهذا هو المذكور في هذه الآية ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة أوجه : الأول : قال أبو بكر الأصم : معناه أن هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون في السر على أنواع كثيرة من المكر والسكيد ، والله تعالى كان يطلع الرسول عليه الصلاة والسلام على تلك الأحوال حالاً فخالاً : ويخبره عنها على سبيل التفصيل ، وما كانوا يجحدون في كل ذلك إلا الصدق ، فقبل لهم : إن ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى وإلا لما اطرده الصدق فيه ، ولظهر في قول محمد أنواع الاختلاف والتفاوت ، فلها لم يظهر ذلك علمنا أن ذلك ليس إلا باعلام الله تعالى ، والثاني : وهو الذي ذهب إليه أكثر

المتكلمين أن المراد منه أن القرآن كتاب كبير ، وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم ، فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة ، لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ، ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا أنه ليس من عند غير الله .

فان قيل : أليس أن قوله (وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة) كالمناقض لقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر ، وقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) كالمناقض لقوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان)

قلنا : قد شرحنا في هذا التفسير أنه لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها البتة .

(الوجه الثالث) في تفسير قولنا: القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني ، وهو أن المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة ، حتى لا يكون في جملة ما يعد في الكلام الركيك ، بل بقيت الفصاحة فيه من أوله إلى آخره على نهج واحد ، ومن المعلوم أن الانسان وإن كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة ، فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة ، فلا بد وأن يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيلا نازلا ، ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا أنه المعجز من عند الله تعالى ، وضرب القاضي لهذا مثلا فقال : ان الواحد منا لا يمكنه أن يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع في شيء من تلك الحروف خلل ونقصان ، حتى لو رأينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا في الاعجاز فكذا هي .

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقوله من يذهب إلى أنه لا يعلم معناه إلا النبي والامام المعصوم ، لأنه لو كان كذلك لما تهيأ للمناقضين معرفة ذلك بالتدبر ، ولما جاز أن يأمرهم الله تعالى به وأن يجعل القرآن حجة في صحة نبوته ، ولا أن يجعل عجزهم عن مثله حجة عليهم ، كما لا يجوز أن يحتج على كفار الزنج بمثل ذلك .

(المسألة الرابعة) دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال ، وعلى القول بفساد التقليد ، لأنه تعالى أمر المناقضين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته ، واذا كان لا بد في صحة نبوته من الاستدلال ، فبأن يحتاج في معرفة ذات الله وصفاته إلى الاستدلال كان أولى .

(المسألة الخامسة) قال أبو علي الجبائي : دلت الآية على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى لأن قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) يقتضى أن فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف ، والاختلاف والتفاوت شيء واحد ، فاذا كان فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت ، وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) فهذا

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ
وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا «٨٣»

يقتضى أن فعل العبد لا يكون فعلاً لله .

والجواب أن قوله (ما ترى في خالق الرحمن من تفاوت) معناه نفي التفاوت في أنه يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره ، فإن فعل غيره لا يقع على وفق مشيئته على الإطلاق .
قوله تعالى ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعله الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن المنافقين في هذه الآية نوعاً آخر من الأعمال الفاسدة ، وهو أنه إذا جاءهم الخبر بأمر من الأمور سواء كان ذلك الأمر من باب الأمن أو من باب الخوف أذاعوه وأفشوه ، وكان ذلك سبب الضرر من وجوه : الأول : أن مثل هذه الأرجافات لا تنفك عن الكذب الكثير . والثاني : أنه إن كان ذلك الخبر في جانب الأمن زادوا فيه زيادات كثيرة ، فإذا لم توجد تلك الزيادات أوردت ذلك شبهة للضعفاء في صدق الرسول عليه السلام ، لأن المنافقين كانوا يروون تلك الأرجافات عن الرسول ، وإن كان ذلك في جانب الخوف تشوش الأمر بسببه على ضعفاء المسلمين ، ووقعوا عنده في الحيرة والاضطراب ، فكانت تلك الأرجافات سبباً للفتنة من هذا الوجه .

﴿الوجه الثالث﴾ وهو أن الأرجاف سبب لتوفير الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء التام ، وذلك سبب لظهور الأسرار ، وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة . الرابع : أن العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار ، وكان كل واحد من الفريقين في إعداد آلات الحرب وفي انتهاز الفرصة فيه ، فكل ما كان آمناً لأحد الفريقين كان خوفاً للفريق الثاني ، فإن وقع خبر الأمن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم أرجف المنافقون بذلك فوصل الخبر في أسرع مدة إلى الكفار ، فأخذوا في التحصن من المسلمين ، وفي الاحتراز عن استيلائهم عليهم ،

وإن وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا في ذلك ، وزادوا فيه وألقوا الرعب في قلوب الضعفة والمساكين ، فظهر من هذا أن ذلك الأرجاف كان منشأ للفتن والآفات من كل الوجوه ، ولما كان الأمر كذلك ذم الله تلك الإذاعة وذلك التشهير ، ومنعهم منه .

واعلم أن قوله : أذاعه وأذاع به لغتان .

ثم قال تعالى ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في (أولى الأمر) قولان : أحدهما : إلى ذوى العلم والرأى منهم . والثانى : إلى أمراء السرايا ، وهؤلاء رجحوا هذا القول على الأول ، قالوا لأن أولى الأمر الذين لهم أمر على الناس ، وأهل العلم ليسوا كذلك ، إنما الأمراء هم الموصوفون بأن لهم أمراً على الناس . وأجيب عنه : بأن العلماء إذا كانوا عالمين بأوامر الله ونواهيه ، وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد أن يسموا أولى الأمر من هذا الوجه ، والذي يدل عليه قوله تعالى (ليتفقها في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) فأوجب الحذر بانذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم ، فجاز لهذا المعنى إطلاق اسم أولى الأمر عليهم .

﴿المسألة الثانية﴾ الاستنباط في اللغة الاستخراج ؛ يقال : استنبط الفقيه إذا استخراج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه ، وأصله من النبط وهو الماء الذى يخرج من البئر أول ما تحفر ، والنبط إنما سماه نبطاً لاستنباطهم الماء من الأرض .

﴿المسألة الثالثة﴾ في قوله (الذين يستنبطونه منهم) قولان : الأول : أنهم هم أولئك المنافقون المذيعون ، والتقدير : ولو أن هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا أمر الأمن والخوف إلى الرسول وإلى أولى الأمر ، وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلهم الذين يستنبطونه منهم ، وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم ، أى من جانب الرسول ومن جانب أولى الأمر .

﴿القول الثانى﴾ أنهم طائفة من أولى الأمر ، والتقدير : ولو أن المنافقين ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر لكان عليه حاصله عند من يستنبط هذه الوقائع من أولى الأمر ، وذلك لأن أولى الأمر فريقان ، بعضهم من يكون مستنبطاً ، وبعضهم من لا يكون كذلك ، فقوله (منهم) يعنى لعلهم الذين يستنبطون المخفيات من طوائف أولى الأمر .

فان قيل : إذا كان الذين أمرهم الله برد هذه الأخبار إلى الرسول وإلى أولى الأمر هم المنافقون ، فكيف جعل أولى الأمر منهم في قوله (وإلى أولى الأمر منهم)

قلنا: إنما جعل أولى الأمر منهم على حسب الظاهر، لأن المنافقين يظهرون من أنفسهم أنهم يؤمنون، ونظيره قوله تعالى (وإن منكم لمن ليبطئن) وقوله (ما فعلوه إلا قليل منهم) والله أعلم.

(المسألة الرابعة) دلت هذه الآية على أن القياس حجة في الشرع، وذلك لأن قوله (الذين يستنبطونه منهم) صفة لأولى الأمر، وقد أوجب الله تعالى على الذين يحييهم أمر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا في معرفته إليهم، ولا يخلو إما أن يرجعوا إليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها، أو لا مع حصول النص فيها، والأول باطل، لأن على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لأن من روى النص في واقعة لا يقال: إنه استنبط الحكم، فثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها، ولولا أن الاستنباط حجة لما أمر المكلف بذلك، فثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط أو داخل فيه، فوجب أن يكون حجة. إذا ثبت هذا فنقول: الآية دالة على أمور: أحدها: أن في أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط. وثانيها: أن الاستنباط حجة: وثالثها: أن العامى يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث. ورابعها: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفاً باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولى الأمر.

ثم قال تعالى (لعله الذين يستنبطونه منهم) ولم يخصص أولى الأمر بذلك دون الرسول وذلك يوجب أن الرسول وأولى الأمر كلهم مكلفون بالاستنباط.

فان قيل: لانسليم أن المراد بقوله (الذين يستنبطونه منهم) هم أولوا الأمر، بل المراد منهم المنافقون المذيعون على ما رويتم هذا القول في تفسير الآية، سلمنا أن المراد بالذين يستنبطونه منهم أولوا الأمر لكن هذه الآية إنما نزلت في شأن الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد، فهب أن الرجوع إلى الاستنباط جائز فيها، فلم قلتم إنه يلزم جوازه في الوقائع الشرعية؟ فان قيس أحد البايين على الآخر كان ذلك إثباتاً للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وإنه لا يجوز، سلمنا أن الاستنباط في الأحكام الشرعية داخل تحت الآية. فلم قلتم: إنه يلزم أن يكون القياس حجة؟ بيانه أنه يمكن أن يكون المراد من الاستنباط استخراج الأحكام من النصوص الخفية أو من تركيبات النصوص، أو المراد من استخراج الأحكام من البراءة الأصلية، أو مما ثبت بحكم العقل كما يقول الأكثرون: أن الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار الحرمة، سلمنا أن القياس من الشرعي داخل في الآية، لكن بشرط أن يكون ذلك القياس مفيداً للعلم بدليل قوله تعالى (لعله الذين يستنبطونه منهم) فاخبر تعالى في هذه الآية أنه يحصل العلم

من هذا الاستنباط ، ولا نزاع في مثل هذا القياس ، انما النزاع في أن القياس الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع أم لا ؟ والجواب :

﴿أما السؤال الاول﴾ فمدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المناققين لكان الاول ان يقال : ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلموه ، لأن عطف المظهر على المضمرة ، وهو قوله (ولو ردوه) قبيح مستكره

﴿وأما السؤال الثاني﴾ فمدفوع لوجهين: الاول : أن قوله (وإذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف) عام في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية ، لأن الامن والخوف حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف ، فثبت انه ليس في الآية ما يوجب تخصيصها بامر الحروب . الثاني : هب أن الامر كما ذكرتم لكن تعرف أحكام الحروب بالقياس الشرعي ، ولما ثبت جوازه وجب أن يجوز التمسك بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لأنه لا قائل بالفرق ، ألا ترى أن من قال: القياس حجة في باب البيع لا في باب النكاح لم يلتفت اليه ، فكذا ههنا

﴿وأما السؤال الثالث﴾ وهو حمل الاستنباط على النصوص الحفية أو على تركيبات النصوص فجوابه : أن كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصا ، والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا . قوله: لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراهة الاصلية ؟ قلنا ليس هذا استنباطا بل هو إبقاء لما كان على ما كان ، ومثل هذا لا يسمى استنباطا البته

﴿وأما السؤال الرابع﴾ وهو قوله ان هذا الاستنباط إنما يجوز عند حصول العلم ، والقياس الشرعي لا يفيد العلم

قلنا : الجواب عنه من وجهين : الاول : ان القياس الشرعي عندنا يفيد العلم ، وذلك لان بعد ثبوت أن القياس حجة نقطع بانه مهما غلب على الظن أن حكم الله في الاصل معلل بكذا ، ثم غلب على الظن أن ذلك المعنى قائم في الفرع ، فهنا يحصل ظن أن حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الاصل ، وعند هذا الظن نقطع بانه مكلف بأن يعمل على وفق هذا الظن ، فالحاصل أن الظن واقع في طريق الحكم ، وأما الحكم فمقطوع به ، وهو يجري مجرى ما إذا قال الله : مهما غلب على ظنك كذا فاعلم ان في الواقعة الفلانية حكمي كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم . والثاني : وهو ان العلم قد يطلق ويراد به الظن ، قال عليه الصلاة والسلام «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» شرط العلم في جواز الشهادة ، وأجمعنا على أن عند الظن تجوز الشهادة ، فثبت أن الظن قد يسمى بالعلم والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبغتم الشيطان إلا قليلاً﴾ وفيه مسائل :
 (المسألة الأولى) ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم أن ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته
 ومعلوم ان ذلك محال . فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها ، قال بعضهم : هذا الاستثناء
 راجع إلى قوله (أذاعوا) وقال قوم : راجع إلى قوله (لعله الذين يستنبطونه) وقال آخرون : إنه
 راجع إلى قوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته)

واعلم أن الوجوه لا يمكن أن تزيد على هذه الثلاثة لأن الآية متضمنة للإخبار عن هذه الأحكام
 الثلاثة، ويصح صرف الاستثناء إلى كل واحد منها ، فثبت أن كل واحد من هذه الأقوال محتمل .
 (أما القول الأول) فالتقدير : وإذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلاً ،
 فأخرج تعالى بعض المنافيين عن هذه الاذاعة كما أخرجهم في قوله (بيت طائفة منهم غير
 الذي تقول)

(والقول الثاني) الاستثناء عائد إلى قوله (لعله الذين يستنبطونه منهم) يعنى لعله الذين
 يستنبطونه منهم إلا القليل : قال الفراء والمبرد : القول الأول أولى لأن ما يعلم بالاستنباط فالأقل
 يعلمه ، والأكثر يجهه ، وصرف الاستثناء إلى ما ذكره يقتضى ضد ذلك . قال الزجاج : هذا غلط
 لأنه ليس المراد من هذا الاستثناء شيئاً يستخرجه بنظر دقيق وفكر غامض ، إنما هو استنباط
 خبر ، وإذا كان كذلك فالأكثر يعرفونه ، إنما البالغ في البلادة والجهالة هو الذى لا يعرفه
 ويمكن أن يقال : كلام الزجاج إنما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار
 والاراجيف ، أما إذا حملناه على الاستنباط فى جميع الأحكام كما صححنا ذلك بالدليل كان الحق
 كما ذكره الفراء والمبرد .

(القول الثالث) انه متعلق بقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته) ومعلوم أن صرف الاستثناء
 إلى ما يليه ويتصل به أولى من صرفه إلى الشيء البعيد عنه .

واعلم أن هذا القول لا يتمشى الا إذا فسرنا الفضل والرحمة بشىء خاص ، وفيه وجهان : الأول :
 وهو قول جماعة من المفسرين ، أن المراد بفضل الله وبرحمته فى هذه الآية إنزال القرآن وبعثة محمد
 صلى الله عليه وسلم ، والتقدير : ولولا بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وإنزال القرآن لا تبغتم الشيطان
 وكفرتم بالله إلا قليلاً منكم ، فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وعدم إنزال
 القرآن ما كان يتبع الشيطان ، وما كان يكفر بالله ، وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل ، وزيد
 ابن عمرو بن نفيل ، وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم

فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ
أَنْ يَكُفَّ بِأَسِّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا «٨٤»

(الوجه الثاني) ما ذكره أبو مسلم، وهو أن المراد بفضل الله وبرحمته في هذه الآية هو نصرته تعالى ومعونته اللذان عنهما المنافقون بقولهم (فأفوز فوزا عظيما) فبين تعالى أنه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التابع لا تبعتم الشيطان وتركتم الدين إلا القليل منكم، وهم أهل البصائر الناقدة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا، فلاجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا، ولأجل تواتر الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلا، بل الامر في كونه حقا وباطلا على الدليل، وهذا أصح الوجوه وأقربها إلى التحقيق

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته، والماكان يتبع، وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في أنه يجب على الله رعاية الاصلح في الدين. أجاب الكعبي عنه بأن فضل الله ورحمته عامان في حق الكل، لكن المؤمنين انتفعوا به، والكافرين لم ينتفعوا به، فصح على سبيل المجاز أنه لم يحصل للكافر من الله فضل ورحمة في الدين والجواب: أن حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل

قوله تعالى «فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرَضَ المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله أشد بأسا وأشد تنكيلا»

اعلم انه تعالى لما أمر بالجهاد ورغب فيه أشد الترغيب في الآيات المتقدمة، وذكر في المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد، بل ذكر عنهم شدة سعيهم في تبييط المسلمين عن الجهاد، عاد في هذه الآية إلى الامر بالجهاد فقال (فقاتل في سبيل الله) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) الفاء في قوله (فقاتل) بماذا تتعلق؟ فيه وجوه: الاول: أنها جواب لقوله (ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل) من طريق المعنى لأنه يدل على معنى ان أردت الفوز فقاتل الثاني: أن يكون متصلا بقوله (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله فقاتل في سبيل الله) والثالث: أن يكون متصلا بمعنى ما ذكر من قصص المنافقين، والمعنى أن من أخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا، فلا تعتد بهم ولا تلتفت إلى أفعالهم، بل قاتل.

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الله تعالى أمره بالجهاد ولو وحده قبل دعاء الناس في بدر الصغرى إلى الخروج، وكان أبو سفيان واعد الرسول صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها، فكره بعض الناس أن يخرجوا، فنزلت هذه الآية، فخرج وما معه الا سبعون رجلا ولم يلتفت إلى أحد، ولو لم يتبعوه لخرج وحده.

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أنه صلى الله عليه وسلم كان أشجع الخلق وأعرفهم بكيفية القتال لأنه تعالى ما كان يأمره بذلك إلا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات، ولقد اقتدى به أبو بكر رضى الله عنه حيث حاول الخروج وحده إلى قتال مانع الزكاة، ومن علم ان الأمر كله بيد الله وأنه لا يحصل أمر من الأمور إلا بقضاء الله سهل ذلك عليه.

ثم قال تعالى (لا تكلف إلا نفسك) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف: قرىء (لا تكلف) بالجزم على النهى. و(لا تكلف) بالنون وكسر اللام، أى لا تكلف نحن إلا نفسك وحدها.

(المسألة الثانية) قال الواحدى رحمه الله. انتصاب قوله (نفسك) على مفعول مالم يسم فاعله (المسألة الثالثة) دلت الآية على أنه لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة، والمعنى لا تواخذ إلا بفعلك دون فعل غيرك، فاذا أدبت ففعلك لا تكلف بفرض غيرك. واعلم أن الجهاد فى حق غير الرسول عليه السلام من فروض الكفايات، فما لم يغلب على الظن أنه يفيد لم يجب، بخلاف الرسول عليه الصلاة والسلام فإنه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله تعالى (والله يعصمك من الناس) وبدليل قوله هنا (عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا) و«عسى» من الله جزم، فلزمه الجهاد وان كان وحده.

ثم قال تعالى (وحررض المؤمنين) والمعنى ان الواجب على الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هو الجهاد وتحريض الناس فى الجهاد، فان أتى بهذين الأمرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا للجهاد شيء.

ثم قال (عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) عسى: حرف من حروف المقاربة وفيه ترج وطمع، وذلك على الله تعالى محال.

والجواب عنه أن «عسى» معناها الاطماع، وليس فى الاطماع أنه شك أو يقين. وقال بعضهم: اطماع الكريم إيجاب.

مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً
يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتِبًا ﴿٨٥﴾

﴿المسألة الثانية﴾ الكف المنع، والبأس أصله المكروه، يقال ما عليك من هذا الأمر بأس أى مكروه، ويقال بئس الشيء هذا إذا وصف بالرداءة، وقوله (بعذاب بئس) أى مكروه، والعذاب قد يسمى بأساً لكونه مكروهاً قال تعالى (فمن ينصرتنا من بأس الله . فلما أحسوا بأسنا . فلما رأوا بأسنا) قال المفسرون : عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا ، وقد كف بأسهم ، فقد بدا لأبي سفيان وقال هذا عام مجذب وما كان معهم زاد إلا السويق ، فترك الذهاب إلى محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى ﴿ والله أشد بأساً وأشد تنكلاً ﴾ يقال . نكلت فلانا إذا عاقبته عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله، من قولهم : نكل الرجل عن الشيء إذا جبن عنه وامتنع منه ، قال تعالى (فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها) وقال في السرقة (بما كسبنا نكالا من الله) ويقال : نكل فلان عن اليمين إذا خافه ولم يقدم عليه :

إذا عرفت هذا فنقول : الآية دالة على أن عذاب الله وتنكيله أشد من عذاب غيره ومن تنكيله ، وأقبل الوجوه في بيان هذا التفاوت أن عذاب غير الله لا يكون دائماً ، وعذاب الله دائم في الآخرة ، وعذاب غير الله قد يخلص الله منه ، وعذاب الله لا يقدر أحد على التخلص منه ، وأيضاً عذاب غير الله لا يكون إلا من وجه واحد ، وعذاب الله قد يصل إلى جميع الأجزاء والابحاض والروح والبدن :

قوله تعالى ﴿ من يشفع شفاعه حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعه سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقبلاً ﴾
وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها : الأول : أن الله تعالى أمر الرسول عليه السلام بأن يحرض الأمة على الجهاد ، والجهاد من الأعمال الحسنة والطاعات الشريفة ، فكان تحريض النبي عليه الصلاة والسلام للأمة على الجهاد تحريضاً منه لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة ، فبين تعالى في هذه الآية أن من يشفع شفاعه حسنة يكن له نصيب منها، والغرض

منه بيان أنه عليه الصلاة والسلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض أجرا عظيما .
 الثانى : أنه تعالى لما أمره بتحريضهم على الجهاد ذكر أنهم لو لم يقبلوا أمره لم يرجع إليه من عصيانهم
 وتمردهم عيب ، ثم بين فى هذه الآية أنهم لما أطاعوا وقبلوا التكليف رجع إليهم من طاعتهم خير
 كثير ، فكأنه تعالى قال للرسول عليه الصلاة والسلام : حرضهم على الجهاد ، فإن لم يقبلوا قولك
 لم يكن من عصيانهم عتاب لك ، وإن أطاعوك حصل لك من طاعتهم أعظم الثواب ، فكان هذا
 ترغيبا من الله لرسوله فى أن يجتهد فى تحريض الأمة على الجهاد ، والسبب فى أنه عليه الصلاة
 والسلام كان يرجع إليه عند طاعتهم أجر عظيم ، وما كان يرجع إليه من معصيتهم شيء من الوزر ،
 هو أنه عليه السلام بذل الجهد فى ترغيبهم فى الطاعة وما رغبهم البتة فى المعصية ، فلا جرم يرجع إليه
 من طاعتهم أجر ولا يرجع إليه من معصيتهم وزر . الثالث : يجوز أن يقال : إنه عليه الصلاة والسلام
 لما كان يرغبهم فى القتال ويبالغ فى تحريضهم عليه ، فكان بعض المنافقين يشفع إلى النبي صلى الله
 عليه وسلم فى أن يأذن لبعضهم فى التخلف عن الغزو ، فهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين أن
 الشفاعة إنما تحسن إذا كانت وسيلة إلى إقامة طاعة الله ، فأما إذا كانت وسيلة إلى معصيته كانت
 محرمة منكورة . الرابع : يجوز أن يكون بعض المؤمنين راغبا فى الجهاد ، إلا أنه لم يجد أهبة الجهاد ،
 فصار غيره من المؤمنين شفيعا له إلى مؤمن آخر ليعينه على الجهاد ، فكانت هذه الشفاعة سعيًا فى
 إقامة الطاعة ، فرغب الله تعالى فى مثل هذه الشفاعة ، وعلى جميع الوجوه فالآية حسنة الاتصال بما قبلها .
 (المسألة الثانية) الشفاعة مأخوذة من الشفع ، وهو أن يصير الإنسان نفسه شفعا لصاحب
 الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها .

إذا عرفت هذا فنقول : فى الشفاعة المذكورة فى الآية وجوه : الأول : أن المراد منها تحريض
 النبي صلى الله عليه وسلم إياهم على الجهاد ، وذلك لأنه إذا كان عليه الصلاة والسلام يأمرهم بالغزو
 فقد جعل نفسه شفعا لهم فى تحصيل الأغراض المتعلقة بالجهاد ، وأيضا فالتحريض على الشيء عبارة
 عن الأمر به لا على سبيل التهديد ، بل على سبيل الرفق والتلطف ، وذلك يجرى مجرى الشفاعة .
 الثانى : أن المراد منه ما ذكرنا من أن بعض المنافقين كان يشفع لمنافق آخر فى أن يأذن له الرسول
 عليه الصلاة والسلام فى التخلف عن الجهاد ، أو المراد به أن بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن آخر
 عند مؤمن ثالث فى أن يحصل له ما يحتاج إليه من آلات الجهاد . الثالث : نقل الواحدى عن ابن
 عباس رضى الله عنهما مامعناه أن الشفاعة الحسنة ههنا هى أن يشفع إيمانه بالله بقتال الكفار ،
 والشفاعة السيئة أن يشفع كفره بالمحبة للكفار وترك إيدائهم : الرابع . قال مقاتل : الشفاعة

إلى الله إنما تكون بالدعاء ، واحتج بما روى أبو الدرداء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من دعا لأخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال الملك له ولك مثل ذلك» فهذا هو النصيب ، وأما الشفاعة السيئة فهي ما روى أن اليهود كانوا إذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا : السام عليكم ، والسام هو الموت ، فسمعت عائشة رضی الله عنها فقالت عليكم السام واللغة ، أتقولون هذا الرسول ! فقال صلى الله عليه وسلم : قد علمت ما قالوا فقلت وعليتم ، فنزلت هذه الآية . الخامس : قال الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد : المراد هو الشفاعة التي بين الناس بعضهم لبعض ، فما يجوز في الدين أن يشفع فيه فهو شفاعة حسنة ، وما لا يجوز أن يشفع فيه فهو شفاعة سيئة ، ثم قال الحسن : من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها أجر ، وإن لم يشفع ، لأن الله تعالى يقول (من يشفع) ولم يقل : ومن يشفع ، ويتأيد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام «اشفعوا تؤجروا»

وأقول : هذه الشفاعة لا بد وأن يكون لها تعلق بالجهاد وإلا صارت الآية منقطعة عما قبلها ، وذلك التعلق حاصل بالوجهين الأولين ، فأما الوجوه الثلاثة الأخيرة فإن كان المراد قصر الآية عليها فذلك باطل ، وإلا صارت هذه الآية أجنبية عما قبلها ، وإن كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الأولين في اللفظ فهذا جائز؛ لأن خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ .

(المسألة الثالثة) قال أهل اللغة : الكفل : هو الحظ ومنه قوله تعالى (يؤتكم كفلين من رحمته) أي حظين وهو مأخوذ من قولهم : كفلت البعير واكتفله إذا أدت على سنامه كساء وركبت عليه . وإنما قيل : كفلت البعير واكتفله لأنه لم يستعمل كل الظهر ، وإنما استعمل نصيباً من الظهر . قال ابن المظفر : لا يقال : هذا كفل فلان حتى تكون قد هيأت لغيره مثله ، وكذا القول في النصيب ، فإن أفردت فلا تقل له كفل ولا نصيب .

فإن قيل : لم قال في الشفاعة الحسنة (يكن له نصيب منها) وقال في الشفاعة السيئة (يكن له كفل منها) وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة ؟

قلنا : الكفل اسم للنصيب الذي عليه يكون اعتماد الناس ، وإنما يقال كفل البعير لأنك حيث ظهر البعير بذلك الكساء عن الآفة ، وحمل الراكب بدنه بذلك الكساء عن ارتماس ظهر البعير فيتأذى به ، ويقال للضامن : كفيل . وقال عليه الصلاة والسلام «أنا وكافل اليتيم كهاتين» فثبت أن الكفل هو النصيب الذي عليه يعتمد الإنسان في تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها) أي يحصل له منها نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له في معاشه ومعاده ، والمقصود حصول ضد ذلك (فبشرهم بعذاب أليم)

وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ

حَسِيبًا ﴿٨٦﴾

والغرض منه التنبيه على أن الشفاعة المؤدية إلى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله على كل شيء مقيتا﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في المقيت قولان : الأول : المقيت القادر على الشيء ، وأنشدوا للزبير

ابن عبدالمطلب .

وذى ضغن كفت النفس عنه وكنت على إساءته مقيتا

وقال آخر :

ليت شعرى وأشعرن اذا ما قربوها منشورة ودعيت

ألى الفضل أم على اذا حو سبت انى على الحساب مقيت

وأنشد النضر بن شميل :

تجلدولا تجزع وكن ذا حفيظة فانى على ما ساءهم لمقيت

الثانى : المقيت مشتق من القوت ، يقال : قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته ، واسم

ذلك الشيء هو القوت ، وهو الذى لا فضل له على قدر الحفظ ، فالمقيت هو الحفيظ الذى يعطى الشيء

على قدر الحاجة ، ثم قال القفال رحمه الله : وأى المعنيين كان فالتأويل صحيح ، وهو أنه تعالى قادر على

إيصال النصيب والكفل من الجزاء إلى الشافع مثل ما يوصله إلى المشفوع فيه ، إن خيرا خيرا ،

وإن شرا فشر ، ولا ينتقص بسبب ما يصل إلى الشافع شيء من جزاء المشفوع ، وعلى الوجه الثانى

أنه تعالى حافظ الأشياء شاهد عليها لا يخفى عليه شيء من أحوالنا ، فهو عالم بأن الشافع يشفع فى حق

أو فى باطل حفيظ عليه فيجازى كلا بما علم منه .

﴿المسألة الثانية﴾ انما قال ﴿وكان الله على كل شيء مقيتا﴾ تنبيها على أن كونه تعالى قادرا على

المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل ، وليست صفة محدثة ، فقوله (كان) مطلقا من غير أن

قيد ذلك بأنه كان من وقت كذا أو حال كذا ، يدل على أنه كان حاصلًا من الازل إلى الأبد

موله تعالى ﴿وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها ان الله كان على كل شيء حسيبا﴾

في النظم وجهان : الاول : أنه لما أمر المؤمنين بالجهاد أمرهم أيضا بأن الاعداء لورضوا بالمسألة فكونوا أنتم أيضا راضين بها ، فقوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو رودها) كقوله تعالى (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) . الثاني : ان الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب أو ما يقاربها فيسلم عليه ، فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله ، وربما ظهر أنه كان مسلما ، فمنع الله المؤمنين عنه وأمرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام يقابلونه بمثل ذلك الاكرام أو أزيد ، فانه ان كان كافرا لا يضر المسلم ان قابل إكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام ، أما ان كان مسلما وقتله ففيه أعظم المضار والمفاسد ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ التحية تفعلة من حييت ، وكان في الاصل تحية ، مثل التوصية والتسمية ، والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل في ذوات الاربعة ، نحو قوله (وتصلية جحيم) فثبت ان التحية أصلها التحية ثم أدغموا الياء في الياء

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن عادة العرب قبل الاسلام أنه إذا لقي بعضهم بعضا قالوا : حياك الله واشتقاقه من الحياة كأنه يدعو له بالحياة ، فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله ، فلما جاء الاسلام أبدل ذلك بالسلام ، فجعلوا التحية اسما للسلام . قال تعالى (تحيتهم يوم يلقونه سلام) ومنه قول المصلي : التحيات لله ، أي السلام من الآفات لله ، والأشعار ناطقة بذلك . قال عنزة :

حييت من طلل تقادم عهده

إنا محيوك ياسلبي فحيننا

وقال آخر :

واعلم أن قول القائل لغيره : السلام عليك أتم وأكمل من قوله : حياك الله ، ويانه من وجوه : الاول : أن الحى إذا كان سليما كان حيا لا محالة ، وليس إذا كان حيا كان سليما ، فقد تكون حياته مقرونة بالآفات والبليات ، فثبت أن قوله : السلام عليك أتم وأكمل من قوله : حياك الله . الثاني : أن السلام اسم من أسماء الله تعالى ، فالابتداء بذكر الله أو بصفة من صفاته المدالة على أنه يريد ابقاء السلامة على عباده أكمل من قوله : حياك الله . الثالث : أن قول الانسان لغيره : السلام عليك فيه بشارة بالسلامة ، وقوله : حياك الله لا يفيد ذلك ، فكان هذا أكمل . وبما يدل على فضيلة السلام القرآن والأحاديث والمعقول ، أما القرآن فمن وجوه : الاول : اعلم أن الله تعالى سلم على المؤمن في اثني عشر موضعا : أولها : أنه تعالى كأنه سلم عليك في الأزل ، ألا ترى أنه قال في وصف ذاته : الملك القدوس السلام ، وثانيها : أنه سلم على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبا ، فقال (قيل

يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك) والمراد منه أمة محمد صلى الله عليه وسلم ،
 وثالثها : سلم عليك على لسان جبريل ، فقال (تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل أمر سلام
 هي حتى مطلع الفجر) قال المفسرون : إنه عليه الصلاة والسلام خاف على أمته أن يصيروا مثل
 أمة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام ، فقال الله : لا تهتم لذلك فاني وإن أخرجتك من الدنيا ،
 إلا أني جعلت جبريل خليفة لك ، ينزل إلى أمتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني . ورابعها :
 سلم عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال (والسلام على من اتبع الهدى) فإذا كنت متبع
 الهدى وصل سلام موسى إليك . وخامسها : سلم عليك على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال
 (الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) وكل من هدى الله إلى الإيمان فقد اصطفاه ، كما قال
 (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) وسادسها : أمر محمدأ صلى الله عليه وسلم بالسلام على
 سبيل المشافهة ، فقال (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم) وسابعها : أمر أمة محمد
 صلى الله عليه وسلم بالتسليم عليك قال (وإذا خيتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وثامنها :
 سلم عليك على لسان ملك الموت فقال (الذين توفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم) قيل :
 إن ملك الموت يقول في أذن المسلم : السلام يقرئك السلام ، ويقول : أجبني فاني مشتاق
 إليك ، واشتقت الجنات والحدود العين إليك ، فإذا سمع المؤمن البشارة ، يقول لملك الموت :
 للبشير مني هدية ، ولا هدية أعز من روحي ، فاقبض روحي هدية لك ، وتاسعها : السلام من
 الأرواح الطاهرة المطهرة ، قال تعالى (وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين)
 وعاشرها : سلم الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة فقال تعالى (وسيق الذين اتقوا ربهم إلى
 الجنة زمرا) إلى قوله (وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم) والحادي عشر : إذا دخلوا الجنة فالملائكة
 يزورونهم ويسلمون عليهم . قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم
 فنعم عقبى الدار) والثاني عشر : السلام من الله من غير واسطة وهو قوله (تحيتهم يوم يلقونه سلام)
 وقوله (سلام قولا من رب رحيم) وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لأن المخلوق لا يبقى على
 تجلي نور الخالق .

(الوجه الثاني) من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام أن أشد الأوقات حاجة إلى
 السلامة والكرامة ثلاثة أوقات : وقت الابتداء ، ووقت الموت ، ووقت البعث ، والله تعالى لما
 أكرم يحيى عليه السلام فانما أكرمه بأن وعده السلام في هذه الأوقات الثلاثة فقال (وسلام عليه
 يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا) وعيسى عليه السلام ذكر أيضا ذلك فقال (والسلام على يوم

ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا)

(الوجه الثالث) أنه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام قال (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) يروى في التفسير أن اليهود كانوا إذا دخلوا قالوا: السام عليك، فزن الرسول عليه الصلاة والسلام لهذا المعنى، فبعث الله جبريل عليه السلام وقال: إن كان اليهود يقولون السام عليك، فأنا أقول من سرادقات الجلال: السلام عليك، وأنزل قوله (إن الله وملائكته يصلون على النبي) إلى قوله (وسلموا تسليما)

وأما ما يدل من الأخبار على فضيلة السلام فما روى أن عبد الله بن سلام قال: لما سمعت بقدم الرسول عليه الصلاة والسلام دخلت في غمار الناس، فأول ما سمعت منه «يا أيها الناس أفسخوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام» وأما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه: الأول: قالوا: تحية النصارى وضع اليد على الفم، وتحية اليهود بعضهم لبعض الإشارة بالأصابع، وتحية المجوس الانحناء، وتحية العرب بعضهم لبعض أن يقولوا: حياك الله، وللولك أن يقولوا: أنعم صباحا، وتحية المسلمين بعضهم لبعض أن يقولوا: السلام عليك ورحمة الله وبركاته، ولا شك أن هذه التحية أشرف التحيات وأكرمها. الثاني: أن السلام مشعر بالسلامة من الآفات والبليات. ولا شك أن السعي في تحصيل الصون عن الضرر أولى من السعي في تحصيل النفع. الثالث: أن الوعد بالنفع يقدر الإنسان على الوفاء به وقد لا يقدر، أما الوعد بترك الضرر فإنه يكون قادرا عليه لا محالة، والسلام يدل عليه. فثبت أن السلام أفضل أنواع التحية.

(المسألة الثالثة) من الناس من قال: من دخل داراً ووجب عليه أن يسلم على الحاضرين، واحتج عليه بوجوه: الأول: قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تسألوا وتسلموا على أهلها) وقال عليه الصلاة والسلام «أفسخوا السلام» والأمر للوجوب. الثاني: أن من دخل على إنسان كان كالطالب له، ثم المدخول عليه لا يعلم أنه يطلبه لخير أو لشر، فإذا قال: السلام عليك فقد بشره بالسلامة وآمنه من الخوف، وإزالة الضرر عن المسلم واجبة قال عليه الصلاة والسلام «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه» فوجب أن يكون السلام واجبا. الثالث: أن السلام من شعائر أهل الإسلام، وإظهار شعائر الإسلام واجب، وأما المشهور فهو أن السلام سنة، وهو قول ابن عباس والنخعي.

وأما الجواب على السلام فقد أجمعوا على وجوبه، ويدل عليه وجوه: الأول: قوله تعالى

(وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أوردوها) الثاني: أن ترك الجواب إهانة، والاهانة ضرر والضرر حرام.

(المسألة الرابعة) منتهى الأمر في السلام أن يقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، بدليل أن هذا القدر هو الوارد في التشهد.

واعلم أنه تعالى قال (فحيوا بأحسن منها أوردوها) فقال العلماء: الأحسن هو أن المسلم إذا قال السلام عليك زيد في جوابه الرحمة، وإن ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة، وإن ذكر الثلاثة في الابتداء أعادها في الجواب. روى أن رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم: السلام عليك يا رسول الله، فقال عليه الصلاة والسلام: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته. وآخر قال: السلام عليك ورحمة الله، فقال: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، وجاء ثالث فقال: السلام عليك ورحمة الله وبركاته، فقال عليه الصلاة والسلام: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، فقال الرجل: نفصتني، فأين قول الله (فحيوا بأحسن منها) فقال صلى الله عليه وسلم: إنك ما تركت لي فضلا فرددت عليك ما ذكرت.

(المسألة الخامسة) المبتدئ يقول: السلام عليك والمجيب، يقول: وعليكم السلام، هذا هو الترتيب الحسن، والذي خطر ببالي فيه أنه إذا قال: السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله، فإذا قال المجيب: وعليكم السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله، وهذا يطابق قوله (هو الأول والآخر) وأيضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله فانه يرجى أن يكون ما وقع بينهما يصير مقبولا ببركته كما في قوله (أقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات) فلو خالف المبتدئ فقال: وعليكم السلام فقد خالف السنة، فالأولى للمجيب أن يقول: وعليكم السلام، لأن الأول لما ترك الافتتاح بذكر الله، فهذا لا ينبغي أن يترك الاختتام بذكر الله.

(المسألة السادسة) ان شاء قال: سلام عليكم، وان شاء قال: السلام عليكم قال تعالى في حق نوح (يانوح اهبط بسلام منا) وقال عن الخليل (قال سلام عليك سأستغفر لك ربي) وقال في قصة لوط (قالوا سلاما قال سلام) وقال عن يحيى (وسلام عليه) وقال عن محمد صلى الله عليه وسلم (وقل الحمد لله وسلام على عباده) وقال عن الملائكة (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال عن رب العزة (سلام قولاً من رب رحيم) وقال (فقل سلام عليكم) وأما بالآلاف واللام فقولته عن موسى عليه السلام (فأرسل معنا بني إسرائيل ولا تعذبهم قد جئتكم بآية من ربك والسلام على من اتبع الهدى) وقال عن عيسى عليه السلام (والسلام على يوم ولدت ويوم

أموت) فثبت أن الكل جائز، وأما في التحليل من الصلاة فلا بد من الألف واللام بالاتفاق، واختلفوا في سائر المواضع أن التنكير أفضل أم التعريف؟ فقيل التنكير أفضل، ويدل عليه وجوه: الأول: أن لفظ السلام على سبيل التنكير كثير في القرآن فكان أفضل. الثاني: أن كل ما ورد من الله والملائكة والمؤمنين فقد ورد بلفظ التنكير على ما عددناه في الآيات، وأما بالألف واللام فأنما ورد في تسليم الإنسان على نفسه قال موسى صلى الله عليه وسلم (والسلام على من اتبع الهدى) وقال عيسى عليه الصلاة والسلام (والسلام على) والثالث: وهو المعنى المعقول أن لفظ السلام بالألف واللام يدل على أصل الماهية، والتنكير يدل على أصل الماهية مع وصف الكمال، فكان هذا أولى:

(المسألة السابعة) قال صلى الله عليه وسلم «السنة أن يسلم الراكب على الماشي، وراكب الفرس على ركب الحمار، والصغير على الكبير، والأقل على الأكثر، والقائم على القاعد»

وأقول: أما الأول فلوجهين: أحدهما: أن الراكب أكثر هيبه فسلامه يفيد زوال الخوف والثاني: أن التكبر به أليق، فأمر بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك التكبر، وأما أن القائم يسلم على القاعد فلأنه هو الذي وصل إليه، فلا بد وأن يفتح هذا الواصل الموصول بالخير.

(المسألة الثامنة) السنة في السلام الجهر لأنه أقوى في إدخال السرور في القلب.

(المسألة التاسعة) السنة في السلام الافشاء والتعميم لأن في التخصيص إحاشا.

(المسألة العاشرة) المصافحة عند السلام عادة الرسول صلى الله عليه وسلم، قال عليه الصلاة

والسلام «إذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما يتحات ورق الشجر»

(المسألة الحادية عشرة) قال أبو يوسف: من قال لآخر: اقرىء فلانا عنى السلام وجب

عليه أن يفعل.

(المسألة الثانية عشرة) إذا استقبلك رجل واحد فقل سلام عليكم، واقصد الرجل والملكين

فإنك إذا سلمت عليهما ردا السلام عليك، ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله.

(المسألة الثالثة عشرة) إذا دخلت بيتا خاليا فسلم، وفيه وجوه: الأول: أنك تسلم من الله

على نفسك. والثاني: أنك تسلم على من فيه من مؤمنى الجن. والثالث: أنك تطلب السلامة ببركة

السلام ممن في البيت من الشياطين والمؤذيات.

(المسألة الرابعة عشرة) السنة أن يكون المبتدى بالسلام على الطهارة، وكذا المجيب. روى

أن واحداً سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كان في قضاء الحاجة، فقام وتيمم ثم رد السلام

﴿المسألة الخامسة عشرة﴾ السنة إذا التقى إنسانان أن يتدرا بالسلام إظهاراً للتواضع .

﴿المسألة السادسة عشرة﴾ لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها ، وهي ثمانية : الأول : روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا يبدأ اليهودي بالسلام ، وعن أبي حنيفة أنه قال لا يبدأ بالسلام في كتاب ولا في غيره ، وعن أبي يوسف : لا تسلم عليهم ولا تصالحهم ، وإذا دخلت فقل : السلام على من اتبع الهدى . ورخص بعض العلماء في ابتداء السلام عليهم إذا دعت إلى ذلك حاجة ، وأما إذا سلوا علينا فقال أكثر العلماء : ينبغي أن يقال وعليك ، والأصل فيه أنهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول : السلام عليك ، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم ، فخرت السنة بذلك ، ثم ههنا تفريع وهو أنا إذا قلنا لهم : وعليكم السلام ، فهل يجوز ذكر الرحمة فيه ؟ قال الحسن يجوز أن يقال للكافر : وعليكم السلام ، لكن لا يقال ورحمة الله لأنها استغفار . وعن الشعبي أنه قال لنصراني : وعليكم السلام ورحمة الله فقيل له فيه ، فقال : أليس في رحمة الله يعيش . الثاني : إذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب ، فلا ينبغي أن يسلم لاشتغال الناس بالاجتماع ، فان سلم فرد بعضهم فلا بأس ، ولو اقتصروا على الإشارة كان أحسن . الثالث : إذا دخل الحمام فرأى الناس متزرين يسلم عليهم ، وإن لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم ، الرابع : الأولى ترك السلام على القاري ، لأنه إذا اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشغلاً برواية الحديث ومذاكرة العلم ، الخامس : لا يسلم على المشتغل بالأذان والاقامة لليلة التي ذكرناها . السادس : قال أبو يوسف . لا يسلم على لاعب النرد ، ولا على المغني ، ومطير الحمام ، وفي معناه كل من كان مشغلاً بنوع معصية ، السابع : لا يسلم على من كان مشغلاً بقضاء الحاجة ، مر على الرسول عليه الصلاة والسلام رجل وهو يقضى حاجته ، فسلم عليه ، فقام الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الجدار فميم ثم رد الجواب ، وقال «لولا أني خشيت أن تقول سلئت عليه فلم يرد الجواب لما أجبتك إذا رأيتني على مثل هذه الحالة فلا تسلم على فانك إن سلئت على لم أرد عليك» الثامن : إذا دخل الرجل بيته سلم على امرأته ، فان حضرت أجنبية هناك لم يسلم عليهما .

﴿المسألة السابعة عشرة﴾ في أحكام الجواب وهي ثمانية : الأول : رد الجواب واجب لقوله تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) ولأن ترك الجواب إهانة وضرر وحرام ، وعن ابن عباس : مامن رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه إلا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة . الثاني : رد الجواب فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي ، والأولى لكل أن يذكر الجواب إظهاراً للاكرام ومبالغة فيه ، الثالث : أنه واجب

على الفور ، فان آخر حتى انقضى الوقت فان أجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا . الرابع : اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوا به بالسكتة أيضا واجب ، لقوله تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) الخامس : اذا قال السلام عليكم ، فالواجب أن يقول : وعليكم السلام ، إلا أن السنة أن يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله (فحيوا بأحسن منها) أما اذا قال : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، فظاهر الآية يقتضى أنه لا يجوز الاقتصار على قوله وعليكم السلام . السادس : روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه أنه قال : لا يجهر بالرد يعنى الجهر الكثير . السابع : إن سلمت المرأة الأجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة أو فتنه لم يجب الرد ، بل الأولى أن لا يفعل . الثامن : حيث قلنا انه لا يسلم ، فلو سلم لم يجب عليها الرد ، لأنه أتى بفعل منهى عنه فكان وجوده كعدمه .

(المسألة الثامنة عشرة) اعلم أن لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام ، فجميع أنواع الاكرام يدخل تحت لفظ التحية .

إذا عرفت هذا فنقول : قال أبو حنيفة رضى الله عنه : من وهب لغير ذى رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها ، فاذا أثبت منها فلا رجوع فيها . وقال الشافعى رضى الله عنه : له الرجوع فى حق الولد ، وليس له الرجوع فى حق الأجنبي ، احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على صحة قول أبى حنيفة فان قوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) يدخل فيه التسليم ، ويدخل فيه الهبة ، ومقتضاه وجوب الرد اذا لم يصر مقابلا بالأحسن ، فاذا لم يثبت الوجوب فلا أقل من الجواز ، وقال الشافعى : هذا الأمر محمول على الندب ، بدليل أنه لو أثبت بما هو أقل منه سقطت مكنة الرد بالاجماع ، مع أن ظاهر الآية يقتضى أن يأتى بالأحسن ، ثم احتج الشافعى على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يحل لرجل أن يعطى عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده» قال وهذا نص فى أن هبة الأجنبي يحرم الرجوع فيها ، وهبة الولد يجوز الرجوع فيها .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان على كل شيء حسيبا﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) فى الحسيب قولان : الأول : أنه بمعنى المحاسب على العمل ، كالأكيل والشريب والجليس بمعنى المأكل والمشرب والمجالس . الثانى : أنه بمعنى الكافى فى قولهم : حسيبى كذا ؛ أى كافى ، ومنه قوله تعالى (حسيبى الله)

(المسألة الثانية) المقصود منه الوعيد ، فانا بينا أن الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل المسلم ،

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ

مَنْ اللَّهُ حَدِيثًا «٨٧»

ثم إن ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله ، بل ربما قتله طمعا منه في سلبه ، فالله تعالى زجر عن ذلك فقال (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وإياكم أن تتعرضوا له بالقتل .
ثم قال ﴿إن الله كان على كل شيء حسيبا﴾ أي هو محاسبكم على أعمالكم وكافي في إيصال جزاء أعمالكم إليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف ، وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من إهدارها .

ثم قال تعالى ﴿الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ومن أصدق من الله حديثا﴾

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في كيفية النظم وجهان : الأول : أنا بينا أن المقصود من قوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) أن لا يصير الرجل المسلم مقتولا ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بالوعيد في قوله (إن الله كان على كل شيء حسيبا) ثم بالغ في تأكيد ذلك الوعيد بهذه الآية ، فبين في هذه الآية أن التوحيد والعدل متلازمان ، فقوله (لا إله إلا هو) إشارة إلى التوحيد ، وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) إشارة إلى العدل ، وهو كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط) وكقوله في طه (إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري) وهو إشارة إلى التوحيد ثم قال (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) وهو إشارة إلى العدل ، فكذا في هذه الآية بين أنه يجب في حكمه وحكمته أن يجمع الأولين والآخرين في عرصة القيامة فينتصف للظالمين من الظالمين ، ولا شك أنه تهديد شديد . الثاني : كأنه تعالى يقول : من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه وأكرموه وعاملوه بناء على الظاهر ، فإن البواطن إنما يعرفها الله الذي لا إله إلا هو ، إنما تنكشف بواطن الخلق للخلق في يوم القيامة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : قوله (لا إله إلا هو) إما خبر للبتدا ، وإما اعتراض والخبر (ليجمعنكم) واللام لام القسم ، والتقدير : والله ليجمعنكم .

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : لم لم يقل : ليجمعنكم في يوم القيامة ؟

والجواب من وجهين : الأول : المراد ليجمعنكم في الموت أو القبور إلى يوم القيامة . الثاني : التقدير : ليضمنكم إلى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بأن يجمعكم فيه .

(المسألة الرابعة) قال الزجاج : يجوز أن يقال سميت القيامة قيامة لأن الناس يقومون من قبورهم ، ويجوز أيضاً أن يقال : سميت بهذا الاسم لأن الناس يقومون للحساب قال تعالى (يوم يقوم الناس لرب العالمين) قال صاحب الكشاف : القيام القيامة ، كالطلاب والطلابة .

(المسألة الخامسة) اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى أثبت أن القيامة ستوجد لا محالة ، وجعل الدليل على ذلك مجرد إخبار الله تعالى عنه ، وهذا حق ، وذلك لأن المسائل الأصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجاً إلى العلم بصحته ، ومنها ما لا يكون كذلك . والأول مثل علمنا بافتقار العالم إلى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات ، فإنا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الأنبياء ، فكل مسألة هذا شأنها فانه يمتنع اثباتها بالقرآن واخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والا وقع الدور .

(وأما القسم الثاني) وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن إثباته بكلام الله واخباره ومعلوم أن قيام القيامة كذلك ، فلا جرم أمكن إثباته بالقرآن وبكلام الله ، فثبت أن الاستدلال على قيام القيامة باخبار الله عنه استدلال صحيح .

(المسألة السادسة) قوله (ومن أصدق من الله حديثاً) استفهام على سبيل الإنكار ، والمقصود منه بيان أنه يجب كونه تعالى صادقا وأن الكذب والخلف في قوله محال . وأما المعتزلة فقد بنوا ذلك على أصلهم ، وهو أنه تعالى عالم بكون الكذب قبيحاً ، وعالم بكونه غنياً عنه ، وكل من كان كذلك استحال أن يكذب . إنما قلنا : انه عالم بقبح الكذب ، وعالم بكونه غنياً عنه لأن الكذب قبيح لكونه كذباً ، والله تعالى غير محتاج إلى شيء أصلاً ، وثبت أنه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالماً بهذين الأمرين ، وأما أن كل من كان كذلك استحال أن يكذب فهو ظاهر لأن الكذب جهة صرف لاجهة دعاء ، فاذا خلا عن معارض الحاجة بقي ضاراً محضاً فيمتنع صدور الكذب عنه ، وأما أصحابنا فدليلهم أنه لو كان كاذباً لكان كذبه قديماً ، ولو كان كذبه قديماً لامتنع زوال كذبه لا امتناع عدمه على القديم ، ولو امتنع زوال كذبه قديماً لامتنع كونه صادقا ، لأن وجود أحد الضدين يمنع وجود الضد الآخر ، فلو كان كاذباً لامتنع أن يصدق لكنه غير ممتنع ، لانا نعلم بالضرورة أن كل من علم شيئاً فانه لا يمتنع عليه أن يحكم عليه بحكم مطابق

فَأَلَّكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا
مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴿٨٨﴾

للحكوم عليه ، والعلم بهذه الصحة ضروري ، فاذا كان إمكان الصدق قائما كان امتناع الكذب
حاصلا لا محالة ، فثبت أنه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقا .

(المسألة السابعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن كلام الله تعالى محدث ، قالوا لأنه
تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الآية وفي قوله تعالى (الله نزل أحسن الحديث) والحديث هو
الحادث أو المحدث ، وجوابنا عنه : انكم إنما تحكمون بحديث الكلام الذي هو الحرف والصوت
وهو لا يتأخر في حصوله ، إنما الذي ندعى قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات ، والآية
لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم ، فأما منا فظاهر ، وأما منكم فانكم تنكرون
وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات ، فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على
حدوثه والله أعلم .

قوله تعالى (فألكم في المنافقين فتنين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهتدوا من
أضل الله ومن يضل الله فلن تجد له سبيلا)

اعلم أن هذا نوع آخر من أحوال المنافقين ذكره الله تعالى ، وهما مسائل :

(المسألة الأولى) ذكرنا في سبب نزول هذه الآية وجوها : الأول : أنها نزلت في قوم قدموا
على النبي صلى الله عليه وسلم وآله مسلمين فأقاموا بالمدينة ماشاء الله ، ثم قالوا يارسول الله : نريد أن
نخرج إلى الصحراء فائذن لنا فيه ، فأذن لهم ، فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا
بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم ، فقال بعضهم : لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا
وقال قوم : هم مسلمون ، وليس لنا أن ننسبهم إلى الكفر إلى أن يظهر أمرهم ، فبين الله تعالى نفاقهم
في هذه الآية . الثاني : نزلت الآية في قوم أظهروا الإسلام بمكة ، وكانوا يعينون المشركين على
المسلمين ، فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا ، فنزلت الآية . وهو قول ابن عباس وقتادة . الثالث :
نزلت الآية في الذين تخلفوا يوم أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا لو نعلم قتالا لا تبعناكم ،
فاختلف أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم ، ففهم فرقة يقولون كفروا ، وآخرون قالوا : لم
يكفروا ، فنزلت هذه الآية . وهو قول زيد بن ثابت ، ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال : في

نسق الآية ما يقدح فيه ، وإنيهم من أهل مكة ، وهو قوله تعالى (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله) الرابع : نزلت الآية في قوم ضلوا وأخذوا أموال المسلمين وانطلقوا بها إلى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم ، فنزلت الآية : وهو قول عكرمة . الخامس : هم العرنيون الذين أغاروا وقتلوا إيساراً مولى الرسول صلى الله عليه وسلم . السادس : قال ابن زيد : نزلت في أهل الافك .

(المسألة الثانية) في معنى الآية وجهان : الأول : أن «فتين» نصب على الحال : كقولك : مالك قائماً ، أي مالك في حال القيام ، وهذا قول سيويوه . الثاني : أنه نصب على خبر كان ، والتقدير : مالك صرتم في المناقنين فتين ، وهو استفهام على سبيل الإنكار ، أي لم تختلفون في كفرهم مع أن دلائل كفرهم ونفاقهم ظاهرة جلية ، فليس لكم أن تختلفوا فيه بل يجب أن تقطعوا بكفرهم .

(المسألة الثالثة) قال الحسن : إنما ساءم مناقنين وان أظهروا الكفر لأنهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل ، والمراد بقوله (فتين) ما بينا أن فرقة منهم كانت تميل إليهم وتذب عنهم وتواليهم ، وفرقة منهم تبينهم وتعاديهم ، فهوا عن ذلك وأمروا بأن يكونوا على نهج واحد في التباين والتبرؤ والتكفير ، والله أعلم .

ثم قال الله تعالى مخبراً عن كفرهم (والله أركسهم بما كسبوا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الركب : رد الشيء من آخره إلى أوله ، فالركب والنكس والمركوب والمنكوس واحد ، ومنه يقال للروث الركب لأنه رد إلى حالة خسيصة ، وهي حالة النجاسة ، ويسمى رجيعاً لهذا المعنى أيضاً ، وفيه لغتان : ركبهم وأركسهم فارتكسوا ، أي ارتدوا . وقال أمية .

فأركسوا في حميم النار إنهم كانوا عصاة وقالوا الافك والزورا

(المسألة الثانية) معنى الآية أنه ردهم إلى أحكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا ، أي بما أظهروا من الارتداد بعد ما كانوا على النفاق ، وذلك أن المنافق مادام يكون متمسكاً في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل إلى قتله ، فإذا أظهر الكفر فحينئذ يجزى الله تعالى عليه أحكام الكفار .

(المسألة الثالثة) قرأ أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود (والله أركسهم) وقد ذكرنا أن أركس وركب لغتان .

ثم قال تعالى (أتريدون أن تهتدوا من أضل الله ومن يضل الله فلن تجد له سبيلاً) قالت المعتزلة

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ

حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

المراد من قوله (أضل الله) ليس أنه هو خلق الضلال فيه للوجوه المشهورة، ولأنه تعالى قال قبل هذه الآية (والله أركسهم بما كسبوا) فبين تعالى أنه إنما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم، وذلك ينفي القول بان إضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله (من أضل الله) على وجوه: الأول: المراد منه أن الله تعالى حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضله: بمعنى أنه حكم به وأخبر عنه. الثاني: أن المعنى أتريدون أن تهتدوا إلى الجنة من أضله الله عن طريق الجنة، وذلك لأنه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء إلى طريق الجنة. الثالث: أن يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الاطاف:

واعلم أنا قد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه، ثم نقول: هب أنها صحيحة، ولكنه تعالى لما أخبر عن كفرهم وضلالهم، وانهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لأن انقلاب علم الله تعالى جهلا محال، والمفضي الى المحال محال، وبما يدل على أن المراد من الآية أن الله تعالى أضلهم عن الدين قوله (ومن يضل الله فلن تجد له سيلا) فالؤمنون في الدنيا إنما كانوا يريدون من المنافقين الايمان ويحتالون في إدخالهم فيه.

ثم قال تعالى ﴿ومن يضل الله فلن تجد له سيلا﴾ فوجب أن يكون معناه أنه تعالى لما أضلهم عن الايمان امتنع أن يجد المخلوق سيلا الى ادخاله في الايمان، وهذا ظاهر

ثم قال تعالى ﴿ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى لما قال قبل هذه الآية (أتريدون أن تهتدوا من أضل الله) وكان ذلك استفهاما على سبيل الانكار قرر ذلك الاستبعاد بأن قال: انهم بلغوا في الكفر الى أنهم يتمنون أن تصيروا أيها المسلمون كفارا، فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون في ايمانهم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فتكونون سواء) رفع بالنسق على (تكفرون) والمعنى: ودوا لو

تكونون ، والفاء عاطفة ولا يجوز أن يجعل ذلك جواب التمني ، ولو أراد ذلك على تأويل إذا كفروا استوا لكان نصبا ، ومثله قوله (ودوا لو تدهن فيدهنون) ولو قيل (فيدهنوا) على الجواب لكان ذلك جائزا في الاعراب ، ومثله (ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم) ومعنى قوله (فتكونون سواء) أى فى الكفر ، والمراد فتكونون أتم وهم سواء إلا أنه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم ، واعلم أنه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم فى ذلك الكفر ، فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله) وفيه مـ

﴿المسألة الأولى﴾ دلت الآية على أنه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والالحاد ، وهذا متأكد بعموم قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) والسبب فيه أن أعز الأشياء وأعظمها عند جميع الخلق هو الدين ، لأن ذلك هو الأمر الذى به يتقرب الى الله تعالى ، ويتوسل به الى طلب السعادة فى الآخرة ، وإذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه أعظم أنواع العداوة ، وإذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية فى الموضع الذى يكون أعظم موجبات العداوة حاصلا فيه والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا) قال أبو بكر الرازى : التقدير حتى يسلموا ويهاجروا ، لأن الهجرة فى سبيل الله لا تكون إلا بعد الاسلام ، فقد دلت الآية على إيجاب الهجرة بعد الاسلام ، وانهم وإن أسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة إلا بعد الهجرة ، ونظيره قوله (مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا)

واعلم أن هذا التكليف إنما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال صلى الله عليه وسلم «أنا بريء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين وأنا بريء من كل مسلم مع مشرك» فكانت الهجرة واجبة إلى أن فتحت مكة ، ثم نسخ فرض الهجرة . عن طاوس عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية» وروى عن الحسن أن حكم الآية ثابت فى كل من أقام فى دار الحرب فرأى فرض الهجرة إلى دار الاسلام قائما .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر إلى دار الإيمان ، وأخرى تحصل بالانتقال عن أعمال الكفار إلى أعمال المسلمين ، قال صلى الله عليه وسلم «المهاجر من هجر ما نهى الله عنه» وقال المحققون : الهجرة فى سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك ما موراثه

فَإِنْ تَوَلَّوْا نَخْذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا

وَلَا نَصِيرًا (۸۹) إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ

وفعل منهياته، ولما كان كل هذه الأمور معتبرا لاجرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال (حتى يهاجروا في سبيل الله) فانه تعالى لم يقل: حتى يهاجروا عن الكفر، بل قال (حتى يهاجروا في سبيل الله) وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر، ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة، بل قيده بـ **بكونه** في سبيل الله، فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الاسلام، ومن شعار الكفر إلى شعار الاسلام لغرض من أغراض الدنيا، إنما المعتبر وقوع تلك الهجرة لأجل أمر الله تعالى،

ثم قال تعالى ﴿فان تولوا نخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ووليا ولا نصيرا﴾ والمعنى فان أعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة نخذوهم اذا قدرتم عليهم، واقتلوهم أينما وجدتموهم في الحل والحرم، ولا تتخذوا منهم في هذه الحالة ووليا يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم على أعدائكم.

واعلم أنه تعالى لما أمر بقتل هؤلاء الكفار استثنى منه موضعين.

الأول: قوله تعالى ﴿إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (يصلون) قولان: الأول: يتقنون اليهم ويتصلون بهم، والمعنى أن كل من دخل في عهد من كان داخلا في عهدكم فهم أيضا داخلون في عهدكم. قال القفال رحمه الله: وقد يدخل في الآية أن يقصد قوم حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فيتعذر عليهم ذلك المطلوب فيلجأوا إلى قوم بينهم وبين المسلمين عهد إلى أن يجدوا السبيل إليه.

﴿القول الثاني﴾ أن قوله (يصلون) معناه ينتسبون، وهذا ضعيف لأن أهل مكة أكثرهم

كانوا متصلين بالرسول من جهة النسب مع أنه صلى الله عليه وسلم كان قد أباح دم الكفار منهم.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أن القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد من هم؟ قال بعضهم

هم الأسليون فانه كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد، فانه عليه الصلاة والسلام وادع وقت خروجه لملى مكة هلال بن عويمر الأسلي على أن لا يعصيه ولا يعين عليه، وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله من الجوار مثل ما لهلال. وقال ابن عباس: هم بنو بكر بن زيد

أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يَقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُواكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا «٩٠»

مناة ، وقال مقاتل : هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناة .

واعلم أن ذلك يتضمن بشارة عظيمة لأهل الايمان ، لأنه تعالى لما رفع السيف عن التجأ إلى من التجأ إلى المسلمين ، فإن يرفع العذاب في الآخرة عن التجأ إلى محبة الله ومحبة رسوله كان أولى والله أعلم .

(الموضع الثاني في الاسناء) قوله تعالى (أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سيلا) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قوله تعالى (أو جاؤكم) يحتمل أن يكون عطفاً على صلة «الذين» والتقدير: إلا الذين يصلون بالمعاهدين أو الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ، ويحتمل أن يكون عطفاً على صفة «قوم» والتقدير: إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم عهد ، أو يصلون إلى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ، والاول أولى لوجهين: أحدهما: قوله تعالى (فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سيلا) وإنما ذكر هذا بعد قوله (فخذوهم واقتلواهم حيث وجدتموهم) وهذا يدل على ان السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال ، وهذا إنما يتمشى على الاحتمال الاول ، وأما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن ترك القتال . الثاني: أن جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض أولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض ، لان على التقدير الاول يكون ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض ، وعلى السبب الثاني يصير سببا بعيدا

(المسألة الثانية) قوله (حصرت صدورهم) معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ، ولا يريدون قتالهم لانهم أقاربهم . واختلفوا في موضع قوله (حصرت صدورهم) وذكرها وجوها: الاول: أنه في موضع الحال باضمار «قد» وذلك لان «قد» تقرب

الماضي من الحال ، ألا تراهم يقولون : قد قامت الصلاة ، ويقال أتاني فلان ذهب عقله ، أى أتاني فلان قد ذهب عقله : وتقدير الآية ، أو جاؤكم حال ما قد حصرت صدورهم . الثاني : أنه خبر بعد خبر ، كأنه قال : أو جاؤكم ثم أخبر بعده فقال (حصرت صدورهم) وعلى هذا التقدير يكون قوله (حصرت صدورهم) بدلا من (جاؤكم) الثالث : أن يكون التقدير : جاؤكم قوما حصرت صدورهم أو جاؤكم رجالا حصرت صدورهم ، فعلى هذا التقدير قوله (حصرت صدورهم) نصب لأنه صفة لموصوف منصوب على الحال ، إلا أنه حذف الموصوف المنتصب على الحال . وأقيمت صفته مقامه ، وقوله (أن يقاتلوا قومهم) معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لكم

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن الذين استثناهم الله تعالى أهم من الكفار أو من المؤمنين؟ فقال الجمهور : هم من الكفار ، والمعنى أنه تعالى أوجب قتل الكافر إلا إذا كان معاهدا أو تاركا للقتال فإنه لا يجوز قتلهم ، وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لأن الكافر وإن ترك القتال فإنه يجوز قتله ، وقال أبو مسلم الأصفهاني : أنه تعالى لما أوجب الهجرة على كل من أسلم استثنى من له عذر فقال (إلا الذين يصلون) وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة ، إلا أنهم كان في طريقهم من الكفار ما لم يجدوا طريقا إليه خوفا من أولئك الكفار ، فصاروا إلى قوم بين المسلمين وبينهم عهد وأقاموا عندهم إلى أن يمكنهم الخلاص ، واستثنى بعد ذلك من صار إلى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا أصحابه ، لأنه يخاف الله تعالى فيه ، ولا يقاتل الكفار أيضا لانهم أقاربه ، أو لانه أبقى أولاده وأزواجه بينهم ، فيخاف لو قاتلهم أن يقتلوا أولاده وأصحابه ، فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وإن كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (ولو شاء الله لسلطهم عليكم) التسليط في اللغة مأخوذ من السلاطة وهي الحدة ، والمقصود منه أن الله تعالى من على المسلمين بكف بأس المعاهدين ، والمعنى : أن ضيق صدورهم عن قتالكم إنما هو لأن الله قذف الرعب في قلوبهم ، ولو أنه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم . قال أصحابنا : وهذا يدل على أنه لا يقبح من الله تعالى تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه ، وأما المعتزلة فقد أجابوا عنه من وجهين : الأول : قال الجبائي قد بينا أن القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون ، وعلى هذا فعنى الآية : ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن أنفسهم إن أقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم والثاني : قال الكلبي : أنه تعالى أخبر أنه لو شاء لفعل ، وهذا لا يفيد إلا أنه تعالى قادر على

سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يَرِيدُونَ أَنْ يُأْمِنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَارَدُوا إِلَى
الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ
فَنَحْزُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مِّبْيَانًا ﴿٩١﴾

الظلم ، وهذا مذهبنا إلا أنا نقول : إنه تعالى لا يفعل الظلم ، وليس في الآية دلالة على أنه
شاء ذلك وأراده .

﴿المسألة الخامسة﴾ اللام في قوله (فلقاتلوكم) جواب «للو» على التكرير أو البدل ، على تأويل
ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم . قال صاحب الكشاف : وقرئ (فلقتلوكم)
بالتخفيف والتشديد .

ثم قال (فان اعتزلوكم) أي فان لم يتعرضوا لكم وألقوا إليكم السلم ، أي الانقياد والاستسلام ، وقرئ
بسكون اللام مع فتح السين (فما جعل الله لكم عليهم سيلا) فما أذن لكم في أخذهم وقتلهم . واختلف
المفسرون فقال بعضهم : الآية منسوخة بآية السيف ، وهي قوله (اقتلوا المشركين) وقال
قوم : انها غير منسوخة ، أما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم ،
وأما الذين حملوا الاستثناء على الكافرين فقال الأصم : إذا حملنا الآية على المعاهد فكيف
يمكن أن يقال انها منسوخة .

ثم قال تعالى ﴿ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة
أرکسوا فيها﴾

قال المفسرون : هم قوم من أسد وخطفان ، كانوا اذا أتوا المدينة أسلوا وعاهدوا ، وغرضهم
أن يأمنوا المسلمين ، فاذا رجعوا إلى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم (كلما ردوا إلى الفتنة) كلما
دعاهم قومهم إلى قتال المسلمين (أرکسوا فيها) أي ردوا مغلوبين منكوسين فيها ، وهذا استعارة
لشدة إصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لأن من وقع في شيء منكوسا يتعذر خروجه منه .

ثم قال تعالى ﴿فان لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فنحذوهم وقاتلوهم
حيث ثقتموهم﴾

والمعنى : فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا أيديهم فنحذوهم وقاتلوهم حيث

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ
رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ
وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ
مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً
مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿۹۲﴾

تفقتموهم . قال الا كثرون : وهذا يدل على أنهم اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا
أيديهم عن إيذائنا لم يجوز لنا قتالهم ولا قتلهم ، ونظيره قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم
في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم) وقوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) فخص
الأمر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا . واعلم أن هذا الكلام مبنى على أن المعلق بكلمة «إن»
على الشرط عدم عند عدم الشرط ، وقد شرحنا الحال فيه في قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه)

ثم قال ﴿وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا﴾

وفي السلطان المبين وجهان : الأول : أنه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة ،
وهي ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم في الكفر والغدر ، وإضرارهم بأهل الاسلام . الثاني :
أن السلطان المبين هو إذن الله تعالى للمسلمين في قتل هؤلاء الكفار .

قوله تعالى ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبته مؤمنة
وديئة مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبته مؤمنة وإن
كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبته مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين
متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً﴾

اعلم أنه تعالى لما رغب في مقاتلة الكفار ، وحرص عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه
المحاربة، فمنها أنه تعالى لما أذن في قتل الكفار فلا شك أنه قد يتفق أن يرى الرجل رجلاً يظنه كافراً حريباً

فيقتله ، ثم يتبين انه كان مسلماً ، فذكر الله تعالى حكم هذه الواقعة في هذه الآية وههنا مسائل :
 ﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : روى عروة بن الزبير أن حذيفة
 ابن اليمان كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فأخطأ المسلمون وظنوا أن أباه اليمان
 واحد من الكفار ، فأخذوه وضربوه بأسيا ففهم وحذيفة يقول : انه أبى فلم يفهموا قوله إلا بعد أن
 قتلوه ، فقال حذيفة : يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين ، فلما سمع الرسول صلى الله عليه وسلم
 ذلك ازداد وقع حذيفة عنده ، فنزلت هذه الآية :

﴿الرواية الثانية﴾ أن الآية نزلت في أبي الدرداء ، وذلك لأنه كان في سرية فعدل إلى شعب
 لحاجة له فوجد رجلاً في غنم له فحمل عليه بالسيف ، فقال الرجل : لا إله إلا الله ، فقتله وساق
 غنمه ثم وجد في نفسه شيئاً ، فذكر الواقعة للرسول صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام
 «هلا شقت عن قلبه» وندم أبو الدرداء فنزلت الآية .

﴿الرواية الثالثة﴾ روى أن عياش بن أبي ربيعة ، وكان أخا لابي جهل من أمه ، أسلم وهاجر
 خوفاً من قومه إلى المدينة ، وذلك قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فأقسمت أمه لا تأكل
 ولا تشرب ولا تجلس تحت سقف حتى يرجع ، فخرج أبو جهل ومعه الحرث بن زيد بن أبي أنيسة
 فأتياه وطولا في الأحاديث ، فقال أبو جهل : أليس أن محمداً يأمرك ببر الأم فانصرف وأحسن
 إلى أمك وأنت على دينك فرجع ، فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه ، وجلده أبو جهل مائة
 جلدة ، وجلده الحرث مائة أخرى ، فقال للحرث : هذا أخى فمن أنت يا حرث ، لله على إن وجدتك
 خالياً أن أقتلك . وروى أن الحرث قال لعياش حين يرجع : ان كان دينك الأول هدى فقد تركته
 وان كان ضلالاً فقد دخلت الآن فيه ، فشق ذلك على عياش وحلف أن يقتله ، فلما دخل على
 أمه حلفت أمه لا يزول عنه القيد حتى يرجع إلى دينه الأول ففعل ، ثم هاجر بعد ذلك وأسلم
 الحرث أيضاً وهاجر ، فلقية عياش خالياً ولم يشعر باسلامه فقتله ، فلما أخبر بأنه كان مسلماً
 ندم على فعله وأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : قتلته ولم أشعر باسلامه ، فنزلت هذه الآية .
 ﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (وما كان) فيه وجهان : الأول : أى وما كان له فيما أتاه من ربه
 وعهد إليه . الثانى : ما كان له فى شىء من الازمنة ذلك ، والغرض منه بيان أن حرمة القتل كانت
 ثابتة من أول زمان التكليف .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (إلا خطأ) فيه قولان : الأول : أنه استثناء متصل ، والذاهبون إلى هذا
 القول ذكروا وجوها : الأول : ان هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى ، لأن قوله (وما كان للمؤمن أن

يقتل مؤمناً إلا خطأ) معناه أنه يؤخذ الانسان على القتل إلا اذا كان القتل قتل خطأ فإنه لا يؤخذ به. الثاني: أن الاستثناء صحيح أيضاً على ظاهر اللفظ، والمعنى أنه ليس لمؤمن أن يقتل مؤمناً البتة إلا عند الخطأ. وهو ما إذا رأى عليه شعار الكفار، أو وجده في عسكرهم فظنه مشركاً، فهنا يجوز قتله، ولا شك أن هذا خطأ، فإنه ظن أنه كافر مع أنه ما كان كافراً. الثالث: أن في الكلام تقديمًا وتأخيراً، والتقدير: وما كان مؤمن ليقتل مؤمناً إلا خطأ، ومثله قوله تعالى (ما كان لله أن يتخذ من ولد) تأويله: ما كان الله ليتخذ من ولد، لأنه تعالى لا يحرم عليه شيء، إنما ينفي عنه ما لا يليق به، وأيضاً قال تعالى (ما كان لكم أن تنبتوا شجرها) معناه ما كنتم لتنبتوا، لأنه تعالى لم يحرم عليهم أن ينبتوا الشجر، إنما نفي عنهم أن يمكنهم إنباتها، فإنه تعالى هو القادر على إنبات الشجر. الرابع: أن وجه الاشكال في حمل هذا الاستثناء على الاستثناء المتصل، وهو أن يقال: الاستثناء من النفي إثبات، وهذا يقتضي الاطلاق في قتل المؤمن في بعض الأحوال، وذلك محال، إلا أن هذا الاشكال إنما يلزم اذا سلمنا أن الاستثناء من النفي إثبات، وذلك مختلف فيه بين الأصوليين، والصحيح أنه لا يقتضيه لأن الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به عنه، واذا كان تأثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقى المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات، وحينئذ يندفع الاشكال. وما يدل على أن الاستثناء من النفي ليس باثبات قوله عليه الصلاة والسلام «لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي» ويقال: لا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال، والاستثناء في جملة هذه الصور لا يفيد أن يكون الحكم المستثنى من النفي إثباتاً والله أعلم. الخامس: قال أبو هاشم وهو أحد رؤساء المعتزلة: تقدير الآية: وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً فيبقى مؤمناً، الا أن يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمناً، قال: والمراد أن قتل المؤمن للمؤمن يخرج عن كونه مؤمناً، الا أن يكون خطأ فإنه لا يخرج عن كونه مؤمناً. واعلم أن هذا الكلام بناء على أن الفاسق ليس بمؤمن، وهو أصل باطل، والله أعلم.

(القول الثاني) أن هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن، ونظيره في القرآن كثير. قال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يجتنبون كبائر الأثم والفواحش إلا اللجم) وقال (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً إلا قيلاً سلاماً سلاماً) والله أعلم.

(المسألة الرابعة) في انتصاب قوله (خطأ) وجوه: الأول: أنه مفعول له، والتقدير ما ينبغي أن يقتله لعله من العلل، إلا لكونه خطأ. الثاني: أنه حال، والتقدير: لا يقتله البتة إلا حال كونه خطأ. الثالث: أنه صفة للمصدر، والتقدير: إلا قتلًا خطأ.

قوله تعالى ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾
وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعي رحمه الله : القتل على ثلاثة أقسام : عمد، وخطأ، وشبه عمد .
أما العمد : فهو أن يقصد قتله بالسبب الذي يعلم إفضاءه إلى الموت سواء كان ذلك جارحاً أو لم
يكن ، وهذا قول للشافعي .

وأما الخطأ فضربان : أحدهما : أن يقصد رمي المشرك أو الطائر فأصاب مسلماً . والثاني :
أن يظنه مشركاً بأن كان عليه شعار الكفار ، والأول خطأ في الفعل ، والثاني خطأ في القصد .
أما شبه العمد : فهو أن يضربه بعصا خفيفة لا تقتل غالباً فيموت منه . قال الشافعي رحمه الله :
هذا خطأ في القتل وإن كان عمداً في الضرب .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة : القتل بالثقل ليس بعمد محض ، بل هو خطأ وشبه عمد ،
فيكون داخلاً تحت هذه الآية فتجب فيه الدية والكفارة ، ولا يجب فيه القصاص . وقال الشافعي
رحمه الله : إنه عمد محض يجب فيه القصاص . أما بيان أنه قتل فيدل عليه القرآن والخبر ، أما القرآن
فهو أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه وكز القبطي فقضى عليه ، ثم إن ذلك الوكز يسمى
بالقتل ، بدليل أنه حكى أن القبطي قال في اليوم الثاني (أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسك بالأمس) وكان
الصادر عن موسى عليه السلام بالأمس ليس إلا الوكز ، فثبت أن القبطي سماه قتلاً ، وأيضاً إن
موسى صلوات الله عليه سماه قتلاً حيث قال (رب اني قتلت منهم نفساً فأخاف أن يقتلون) وأجمع
المفسرون على أن المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك الوكز ، وأيضاً إن الله تعالى سماه قتلاً حيث
قال (وقتل نفسك فنجيناك من الغم وقتناك فتونا) فثبت أن الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى
وبقول الله تعالى ، وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم «ألا إن قتل الخطأ العمد قتل السوط
والعصا فيه مائة من الأبل» فسماه قتلاً ، فثبت بهذين الدليلين أنه حصل القتل ، وأما أنه عمد فالشاك
فيه داخل في السفسطة فإن من ضرب رأس إنسان بحجر الرحا ، أو صلبه أو غرقه ، أو خنقه ثم
قال : ما قصدت به قتله كان ذلك إما كاذباً أو مجنوناً ، وأما أنه عدوان فلا ينازع فيه مسلم ، فثبت
أنه قتل عمد عدوان ، فوجب أن يجب القصاص بالنص والمعقول .

أما النص : فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص ، كقوله (كتب عليكم القصاص
في القتل . وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس . ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً . وجزاء

سيئة سيئة مثلها . فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)
 وأما المعقول : فهو أن المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الإهدار .
 قال تعالى (ولكم في القصاص حياة) وإذا كان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح
 عن الإهدار ، والإهدار من المثل كهبو في المحدد كانت الحاجة إلى شرع الزاجر في إحدى
 الصورتين كالحاجة إليه في الصورة الأخرى ، ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الإهدار ، إنما
 التفاوت حاصل في آلة الإهدار ، والعلم الضروري حاصل بأن ذلك غير معتبر ، والكلام في الفقهيات
 إذا وصل إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد ، واحتجوا بقوله صلى الله
 عليه وسلم «ألا إن قتل الخطأ العمد قتل السوط والعصا فيه مائة من الأبل» وهو عام سواء كان
 السوط والعصا صغيراً أو كبيراً .

والجواب : أن قوله (قتيل الخطأ) يدل على أنه لا بد وأن يكون معنى الخطأ حاصلًا فيه ، وقد
 بينا أن من خنق إنساناً أو ضرب رأسه بحجر الرحا ، ثم قال : ما كنت أقصد قتله ، فإن كل عاقل
 يديه عقله يعلم أنه كاذب في هذا المقال ، فوجب حمل هذا الضرب على الضرب بالعصا الصغيرة حتى
 يبقى معنى الخطأ فيه . والله أعلم

(المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة : القتل العمد لا يوجب الكفارة ، وقال الشافعي : يوجب .
 احتج أبو حنيفة بهذه الآية ، فقال قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) شرط لوجوب الكفارة وعند
 انتفاء الشرط لا يحصل المشروط ، فيقال له : إنه تعالى قال (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح
 المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) فقوله (ومن لم يستطع) ما كان شرطاً لجواز نكاح الأمة
 على قولكم ، فكذلك ههنا . ثم نقول : الذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس
 أما الخبر فهو ما روى واثلة بن الأسقع قال : أتينا رسول صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا
 أوجب النار بالقتل ، فقال : اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار .

وأما القياس : فهو أن الغرض من إعتاق العبد هو أن يعتقه الله من النار ، والحاجة إلى هذا
 المعنى في القتل العمد أتم ، فكانت الحاجة فيه إلى إيجاب الكفارة أتم والله أعلم .
 وذكر الشافعي رضي الله عنه حجة أخرى من قياس الشبه فقال : لما وجبت الكفارة في
 قتل الصيد في الأحرام سويماً بين العامد وبين الخاطيء إلا في الأثم ، فكذا في قتل المؤمن ، ولهذا
 الكلام تأكيد آخر وهو أن يقال : نص الله تعالى هناك في العامد ، وأوجبنا على الخاطيء . فههنا
 نص على الخاطيء ، فبان نوجبه على العامد مع أن احتياج العامد إلى الاعتاق المخلص له عن النار

أشد كان ذلك أولى .

(المسألة الرابعة) قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي : لا تجزى الرقبة إلا إذا صام وصلى ، وقال الشافعي ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة رضى الله تعالى عنهم : يجزى الصبي إذا كان أحد أبويه مسلماً . حجة ابن عباس هذه الآية ، فانه تعالى أوجب تحرير الرقبة المؤمنة ، والمؤمن من يكون موصوفاً بالايمن ، والايمن إما التصديق وإما العمل وإما المجموع ، وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمناً ، فوجب أن لا يجزى . حجة الفقهاء أن قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) يدخل فيه الصغير ، فكذا قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) فوجب أن يدخل فيه الصغير .

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله : الدية في العمد المحض وفي شبه العمد مغلظة مثلثة ثلاثون حقة ، وثلاثون جذعة ، وأربعون خلفه في بطونها أولادها .

وأما في الخطأ المحض فمخففة : عشرون بنات مخاض ، وعشرون بنات لبون ، وعشرون بنو لبون ، وعشرون حقة ، وعشرون جذعة . وأما أبو حنيفة فهو أيضاً هكذا يقول في الكل إلا في شيء واحد فانه أوجب بنى مخاض بدلاً عن بنات لبون . حجة الشافعي رحمه الله أنه تعالى أوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة الكيفية إلى السنة والقياس ، فلم نجد في السنة ما يدل عليه .

وأما القياس فانه لا مجال للناسبات والتعليلات المعقولة في تعيين الأسباب وتعيين الأعداد ، فلم يبق ههنا مطمع إلا في قياس الشبه ، ونرى أن الدية وجبت بسبب أقوى من السبب الموجب للزكاة ، ثم إنا رأينا أن الشرع لم يجعل لبنى مخاض دخلاً في باب الزكاة ، فوجب أن لا يكون لها دخل في باب الدية أيضاً . وحجة أبي حنيفة أن البراءة كانت ثابتة ، والأصل في الثابت البقاء ، فكانت البراءة الأصلية باقية ، ولا يعدل عن هذا الدليل إلا لدليل أقوى منه فنقول : الأول هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه : وأما الزائد عليه فوجب أن يبقى على النقي الأصلية .

والجواب : أن الذمة مشغولة بوجوب الدية ، والأصل في الثابت البقاء ، وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط بأداء أكثر ما قيل فيه ، فوجب أن لا يحصل ذلك السقوط عند أداء أقل ما فيه ، والله أعلم .

(المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله : إذا لم توجد الابل ، فالواجب إما ألف دينار ، أو اثنا عشر ألف درهم . وقال أبو حنيفة : بل الواجب عشرة آلاف درهم . حجة الشافعي : ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . قال : كانت قيمة الدية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثمانية دينار. وثمانية آلاف درهم، فلما استخلف عمر رضي الله عنه قام خطيباً. وقال: إن الأبل قد غلت أثمانها، ثم إن عمر فرضها على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً، وجه الاستدلال أن عمر ذكر ذلك في جمع الصحابة وما أنكر عليه أحد فكان إجماعاً. حجة أبي حنيفة: أن الأخذ بالأقل أولى، وقد سبق جوابه.

(المسألة السابعة) قال أبو بكر الأصم وجمهور الخوارج: الدية واجبة على القاتل، قالوا: ويدل عليه وجوه: الأول: أن قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) لا شك أنه إيجاب لهذا التحرير، والإيجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل، والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل، وهو قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) فهذا الترتيب يوجب القطع بأن هذا التحرير إنما أوجبه الله تعالى عليه لا على غيره، والثاني: أن هذه الجناية صدرت منه، والمعقول هو أن الضمان لا يجب إلا على المتلف، أقصى ما في الباب أن هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطأ. ولكن الفعل الخطأ قائم في قيم المتلفات وأروش الجنایات، مع أن تلك الضمانات لا تجب إلا على المتلف، فكذا ههنا. الثالث: أنه تعالى أوجب في هذه الآية شيئين: تحرير الرقبة المؤمنة، وتسليم الدية الكاملة، ثم انعقد الإجماع على أن التحرير واجب على الجاني، فكذا الدية يجب أن تكون واجبة على القاتل، ضرورة أن اللفظ واحد في الموضوعين. الرابع: أن العاقلة لم يصدر عنهم جناية ولا ما يشبه الجناية، فوجب أن لا يلزمهم شيء للقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى (لا تزر وازرة وزر أخرى) وقال تعالى (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) وقال (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وأما الخبر فما روى أن أبا رمثة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه الصلاة والسلام: من هذا فقال ابني، قال انه لا يجني عليك ولا تجني عليه، ومعلوم أنه ليس المقصود منه الإخبار عن نفس الجناية إنما المقصود بيان أن أثر جنايتك لا يتعدى إلى ولدك وبالعكس، وكل ذلك يدل على أن إيجاب الدية على الجاني أولى من إيجابها على الغير. الخامس: أن النصوص تدل على أن مال الإنسان معصوم وأنه لا سبيل لأحد أن يأخذه منه. قال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال عليه الصلاة والسلام «كل امرئ أحق بكسبه» وقال «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» وقال «لا يحل مال المسلم إلا بطيبة من نفسه» تركنا العمل بهذه العمومات في الأشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الأخذ كما قلنا في الزكوات، وكما قلنا في أخذ الضمانات. وأما في إيجاب الدية على العاقلة فالاعتماد فيه على خبر الواحد، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز، لأن القرآن معلوم، وخبر الواحد مظنون، وتقديم المظنون على المعلوم غير جائز، ولأن هذا خبر واحد ورد

فيما تعم به البلوى فيرد ، ولأنه خبر واحد ورد على مخالفة جميع أصول الشرائع ، فوجب رده ، وأما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والأثر والآية ، أما الخبر : فما روى المغيرة أن امرأة ضربت بطن امرأة أخرى فألقت جنينا ميتا ، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة المضاربة بالغرة ، فقام حمل بن مالك فقال : كيف ندى من لا شرب ولا أكل ، ولا صاح ولا استهل ، ومثل ذلك بطل ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هذا من سجع الجاهلية ، وأما الأثر : فهو أن عمر رضی الله عنه قضى على علي بأن يعقل عن مولى صفية بنت عبدالمطلب حين جنى مولاهما ، وعلى كان ابن أخي صفية ، وقضى للزبير بميراثها ، فهذا يدل على أن الدية إنما تجب على العاقلة والله أعلم .

(المسألة الثامنة) مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل . وقال الأصم وابن عطية : ديتها مثل دية الرجل . حجة الفقهاء أن عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك ، ولأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل ، فكذلك في الدية . وحجة الأصم قوله تعالى (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة ، فوجب أن يكون الحكم فيها ثابتا بالسوية والله أعلم .

(المسألة التاسعة) انفقوا على أن دية الخطأ مخففة في ثلاث سنين : الثلث في السنة ، والثلثان في السنتين ، والكل في ثلاث سنين . استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه أحد من السلف فكان إجماعا .

(المسألة العاشرة) لافرق في هذه الدية بين أن يقضى منها الدين وتنفذ منها الوصية ، ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله تعالى . روى أن امرأة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر : لا أعلم لك شيئا ، إنما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه ، فشهد بعض من الصحابة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمره أن يورث الزوجة من دية زوجها ، فقضى عمر بذلك ، وإذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع إلى تفسير الآية فنقول : قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) معناه فعليه تحرير رقبة ، والتحرير عبارة عن جعله حرا ، والحرة الخالص ، ولما كان الإنسان في أصل الخلقة خلق ليكون مالكا للأشياء كما قال تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعا) فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى الإنسانية وتشوشها ، فلا جرم سميت إزالة الملك تحريرا ، أي تخليصا لذلك الإنسان عما يكدر إنسانيته ، والرقبة عبارة عن النسمة كما قد يجعل الرأس أيضا عبارة عن نسمة في قولهم : فلان يملك كذا رأسا من الرقيق ، والمراد برقبة مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الإسلام عند الفقهاء ، وعند ابن عباس لا تجزى إلا رقبة قد صلت وصامت ، وقد ذكرنا هذه المسألة . وقوله (ودية

مسلمة إلى أهله) قال الواحدى : الدية من الودى كالشيء من الوشى ، والأصل ودية فحذفت الواو يقال : ودى فلان فلانا ، أى أدى ديته إلى وليه ، ثم ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى فى بدل النفس دون ما يؤدى فى بدل المتلفات ، ودون ما يؤدى فى بدل الاطراف والأعضاء .
ثم قال تعالى (إلا أن يصدقوا) أصله يتصدقوا فأدغمت التاء فى الصاد ، ومعنى التصديق الاعطاء قال الله تعالى (وتصدق علينا إن الله يجزى المتصدقين) والمعنى : إلا أن يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية . قال صاحب الكشاف : وتقدير الآية ، ويجب عليه الدية وتسليمها إلى حين يتصدقون عليه ، وعلى هذا فقوله (أن يصدقوا) فى محل النصب على الظرف ، ويجوز أن يكون حالا من أهله بمعنى إلا متصدقين .

ثم قال تعالى ﴿فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة﴾
فاعلم أنه تعالى ذكر فى الآية الأولى : أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا فعليه تحرير الرقبة وتسليم الدية ، وذكر فى هذه الآية أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا من قوم عدولنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية ، ثم ذكر بعد أن المقتول إن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية ، والسكوت عن إيجاب الدية فى هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية ، وفيما بعدها يدل على أن الدية غير واجبة فى هذه الصورة .

إذا ثبت هذا فنقول : كلمة «من» فى قوله (من قوم عدولكم) إما أن يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب ، أو المراد كونه ذا نسب منهم ، والثانى باطل لانعقاد الاجماع على أن المسلم الساكن فى دار الاسلام ، وجميع أقاربه يكونون كفارا ، فاذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية فى قتله ، ولما بطل هذا القسم تعين الأول فيكون المراد : وإن كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن ، فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة ، فأما وجوب الدية فلا . قال الشافعى رحمه الله : وكأدت هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقويه ، أما أنه لا تجب الدية فلأننا لو أوجبنا الدية فى قتل المسلم الساكن فى دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب إلى أن يبحث عن كل أحد أنه هل هو من المسلمين أم لا ، وذلك مما يصعب ويشق فيفضى ذلك إلى احتراز الناس عن الغزو ، فالأولى سقوط الدية عن قاتله لأنه هو الذى أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى فى دار الحرب ، وأما الكفارة فانها حق الله تعالى ، لأنه لما صار ذلك الانسان مقتولا فقد هلك إنسان كان مواظبا على عبادة الله تعالى ، والرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله ، فاذا أعتقه فقد أقامه مقام ذلك المقتول فى المواظبة على العبادات ، فظهر أن القياس يقتضى سقوط الدية ، ويقتضى بقاء الكفارة والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلطة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق ، فيه قولان : الأول : ان المراد منه المسلم ، وذلك لأنه تعالى ذكر أولاً حال المسلم القتال خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل الحرب ، ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل العهد وأهل الذمة ولا شك ان هذا ترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزاً ، والذي يؤكده صحة هذا القول أن قوله (وان كان) لا بد من إسناده إلى شيء جرى ذكره فيما تقدم ، والذي جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ . فوجب حمل اللفظ عليه .

﴿القول الثاني﴾ أن المراد منه الذمي ، والتقدير : وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم أنه على دينهم ومذهبهم ، والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الأول من وجوه : الأول : أن المسلم المقتول خطأ سواء كان من أهل الحرب أو كان من أهل الذمة فهو داخل تحت قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلطة إلى أهله) فلو كان المراد من هذه الآية هو المؤمن لكان هذا عطفاً للشيء على نفسه وانه لا يجوز ، بخلاف ما إذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكان دار الحرب ، فانه تعالى إنما أعاده لبيان أنه لا تجب الدية في قتله ، وأما في هذه الآية فقد أوجب الدية والكفارة ، فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا إعادة وتكراراً من غير فائدة وانه لا يجوز . الثاني : أنه لو كان المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلطة إلى أهله لأن أهله كفار لا يرثونه . الثالث : ان قوله (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) يقتضى أن يكونوا من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما ، فان كونه منهم بمحمل لا يدري أنه منهم في أى الأمور ، وإذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك أولى ، وإذا دلت الآية على أنه منهم في كونه معاهداً ووجب أن يكون ذمياً أو معاهداً مثلهم ويمكن أن يجاب عن هذه الوجوه :

﴿أما الأول﴾ فجوابه أنه تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول على سبيل الخطأ ، ثم ذكر أحد قسميه وهو المؤمن المقتول خطأ الذى يكون من سكان دار الحرب ، فبين أن الدية لا تجب في قتله ، وذكر القسم الثانى وهو المؤمن المقتول خطأ الذى يكون من سكان مواضع أهل الذمة، وبين وجوب الدية والكفارة في قتله ، والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله .

﴿وأما الثانى﴾ فجوابه أن أهله هم المسلمون الذين تصرف ديتهم إليهم ،

﴿ وأما الثالث ﴾ فجوابه أن كلمة « من » صارت مفسرة في الآية السابقة بكلمة « في » يعني في قوم عدو لكم ، فكذا همنا يجب أن يكون المعنى ذلك لا غير .

واعلم أن فائدة هذا البحث تظهر في مسألة شرعية ، وهي أن مذهب أبي حنيفة أن دية الذي مثل دية المسلم ، وقال الشافعي رحمه الله تعالى: دية اليهودي والنصراني ثلث دية المجوسي ، ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم . واحتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية (وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) المراد به الذي ، ثم قال (فدية مسلمة إلى أهله) فأوجب تعالى فيهم تمام الدية ، ونحن نقول: إنا بيننا أن الآية نازلة في حق المؤمنين لافي حق أهل الذمة فسقط الاستدلال ، وأيضا بتقدير أن يثبت لهم أنها نازلة في أهل الذمة لم تدل على مقصودهم ، لأنه تعالى أوجب في هذه الآية دية مسلمة ، فهذا يقتضى إيجاب شيء من الأشياء التي تسمى دية ، فلم قلتم إن الدية التي أوجبها في حق الذي هي الدية التي أوجبها في حق المسلم ؟ ولم لا يجوز أن تكون دية المسلم مقدارا معينا . ودية الذي مقدارا آخر ، فان الدية لا معنى لها إلا المال الذي يؤدي في مقابلة النفس ، فان ادعيتم أن مقدار الدية في حق المسلم وفي حق الذي واحد فهو ممنوع ، والنزاع ما وقع إلفيه ، فسقط هذا الاحتجاج والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لقائل أن يقول : لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الآية الأولى وههنا عكس هذا الترتيب ، إذ لو أفاده لتوجه الطعن في إحدى الآيتين فصار هذا كقوله (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وفي آية أخرى (وقولوا حطة وادخلوا الباب) والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان : الأول : قال ابن عباس رضي الله عنهما : هم أهل الذمة من أهل الكتاب . الثاني : قال الحسن : هم المعاهدون من الكفار . ثم قال تعالى ﴿ فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله ﴾ أي فعلية ذلك بدلا عن الرقبة إذا كان فقيرا ، وقال مسروق إنه بدل عن مجموع الكفارة والدية ، والتتابع واجب حتى لو أفطر يوما وجب الاستئناف إلا أن يكون الفطر بحيض أو نفاس ، وقوله (توبة من الله) انتصب بمعنى صيام ما تقدم ، كأنه قيل : اعملوا بما أوجب الله عليكم لأجل التوبة من الله ، أي ليقبل الله توبتكم ، وهو كما يقال : فعلت كذا حذر الشر .

فان قيل : قتل الخطأ لا يكون معصية ، فما معنى قوله (توبة من الله)

قلنا فيه وجوه : الأول : أن فيه نوعين من التقصير ، فان الظاهر أنه لو بالغ في الاحتياط لم يصدر عنه ذلك الفعل ، ألا ترى أن من قتل مسلما على ظن أنه كافر حربى ، فلأنه بالغ في الاحتياط

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاءُوه جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ

وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا «٩٣»

والاستكشاف فالظاهر أنه لا يقع فيه ، ومن رمى إلى صيد فأخطأ وأصاب إنساناً فلو احتاط فلا يرمى إلا في موضع يقطع بأنه ليس هناك إنسان فانه لا يقع في تلك الواقعة ، فقوله (توبة من الله) تنبيه على أنه كان مقصراً في ترك الاحتياط .

﴿الوجه الثاني في الجواب﴾ أن قوله (توبة من الله) راجع إلى أنه تعالى أذن له في إقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه ، وذلك لأن الله تعالى اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه ، فلما كان التخفيف من لوازم التوبة أطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف إطلاقاً لاسم الملزوم على اللازم .

﴿الوجه الثالث في الجواب﴾ أن المؤمن إذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى أن لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمنى توبة .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ والمعنى أنه تعالى عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد حكيم في أنه ما يؤاخذ به ذلك الفعل الخطأ ، فان الحكمة تقتضى أن لا يؤاخذ الإنسان إلا بما يختار ويتعمد . واعلم أن أهل السنة لما اعتقدوا أن أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا : معنى كونه تعالى حكيماً كونه عالماً بعواقب الأمور . وقالت المعتزلة : هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم ، فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفاً للشئ على نفسه وهو محال . والجواب : أن في كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفاً على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما في أفعاله ، فالأحكام والاعلام عائدان إلى كيفية الفعل والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزأوه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد، وله أحكام مثل وجوب القصاص والدية ، وقد ذكر تعالى ذلك في سورة البقرة وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الأثم والوعيد، وفي الآية مسائل ﴿المسألة الأولى﴾ استدلت الوعيدية بهذه الآية على أمرين : أحدهما : على القطع بوعيد الفساق . والثاني : على خلودهم في النار ، ووجه الاستدلال أن كلمة «من» في معرض الشرط

تفيد الاستغراق ، وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وبالغنا في الجواب عنها ، وزعم الواحدى أن الأصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الآية طرقاً كثيرة . قال : وأنا لا أرتضى شيئاً منها لأن التي ذكروها إما تخصيص ، وإما معارضة ، وإما إضمار ، واللفظ لا يدل على شيء من ذلك قال : والذي أعتده وجهان : الأول : إجماع المفسرين على أن الآية نزلت في كافر قتل مؤمناً ثم ذكر تلك القصة . والثاني : أن قوله (فجزاؤه جهنم) معناه الاستقبال أى انه سيجزى بجهنم ، وهذا وعيد قال : وخلف الوعيد كرم ، وعندنا أنه يجوز أن يخلف الله وعيد المؤمنين ، فهذا حاصل كلامه الذي زعم انه خير مما قاله غيره .

وأقول : أما الوجه الأول فضعيف ، وذلك لأنه ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فاذا ثبت ان اللفظ الدال على الاستغراق حاصل ، فنزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم ، فيسقط هذا الكلام بالكلية ، ثم نقول : كما أن عموم اللفظ يقتضى كونه عاماً في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة ، فكذا ههنا وجه آخر يمنع من تخصيص هذه الآية بالكافر ، ويبيانه من وجوه : الأول : انه تعالى أمر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم عليهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد ، فابتدأ بقوله (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) فذكر في هذه الآية ثلاث كفارات : كفارة قتل المسلم في دار الاسلام ، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الحرب ، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الذمة وأهل العهد ، ثم ذكر عقبيه حكم قتل العمد مقررونا بالوعيد ، فلما كان بيان حكم قتل الخطأ بياناً لحكم اختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذي هو كالضد لقتل الخطأ ، وجب أن يكون أيضاً مختصاً بالمؤمنين ، فان لم يختص بهم فلا أقل من دخولهم فيه . الثاني : أنه تعالى قال بعده هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل فتيبوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً) وأجمع المفسرون على أن هذه الآيات إنما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقوا قوماً فأسلبوا فقتلوهم وزعموا أنهم إنما أسلبوا من الخوف ، وعلى هذا التقدير : فهذه الآية وردت في نهى المؤمنين عن قتل الذين يظهرون الايمان ، وهذا أيضاً يقتضى أن يكون قوله (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) نازلاً في نهى المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب ، فثبت بما ذكرنا أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار . الثالث : أنه ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وبهذا الطريق عرفنا أن قوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقوله (الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما) الموجب للقطع هو السرقة ، والموجب للجلد هو الزنا ،

فكذا ههنا وجب أن يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد ، لأن هذا الوصف مناسب لذلك الحكم ، فلزم كون ذلك الحكم معللا به ، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يقال : أينما ثبت هذا المعنى فإنه يحصل هذا الحكم ، وبهذا الوجه لا يبقى لقوله : الآية مخصوصة بالكافر وجه .

﴿الوجه الرابع﴾ أن المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد إما أن يكون هو الكفر أو هذا القتل المخصوص ، فإن كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر كان الكفر حاصلًا قبل هذا القتل ، فحينئذ لا يكون لهذا القتل أثر البتة في هذا الوعيد ، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية جارية مجرى ما يقال : ان من يتعمد قتل نفس فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ، لأن القتل العمد لما لم يكن له تأثير في هذا الوعيد جرى مجرى النفس وجرى سائر الأمور التي لا أثر لها في هذا الوعيد ، ومعلوم ان ذلك باطل ، وان كان منشأ هذا الوعيد هو كونه قتلا عمداً فحينئذ يلزم أن يقال : أينما حصل القتل يحصل هذا الوعيد ، وحينئذ يسقط هذا السؤال ، فثبت بما ذكرنا أن هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدى ليس بشيء .

﴿وأما الوجه الثاني﴾ من الوجهين اللذين اختارهما فهو في غاية الفساد لأن الوعيد قسم من أقسام الخبر ، فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله ، وهذا خطأ عظيم ، بل يقرب من أن يكون كفراً ، فان العقلاء أجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ، ولأنه إذا جوز الكذب على الله في الوعيد لأجل ما قال : إن الخلف في الوعيد كرم ، فلم لا يجوز الخلف أيضاً في وعيد الكفار ، وأيضاً فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم ، فلم لا يجوز الخلف في القصص والأخبار لغرض المصلحة ، ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى الطعن في القرآن وكل الشريعة فثبت أن كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء . وحكى القفال في تفسيره وجهاً آخر ، هو الجواب وقال : الآية تدل على أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر ، لكن ليس فيها أنه تعالى يوصل هذا الجزاء إليه أم لا ، وقد يقول الرجل لعبدته : جزاؤك أن أفعل بك كذا وكذا ، إلا أنى لا أفعله ، وهذا الجواب أيضاً ضعيف لأنه ثبت بهذه الآية أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر ، وثبت بسائر الآيات أنه تعالى يوصل الجزاء إلى المستحقين . قال تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) وقال (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) وقال (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) بل إنه تعالى ذكر في هذه الآية ما يدل على أنه يوصل إليهم هذا الجزاء وهو قوله (وأعد له عذاباً عظيماً) فان بيان أن هذا جزاؤه حصل بقوله (جزاؤه جهنم خالداً فيها) فلو كان قوله (وأعد له عذاباً عظيماً) إخباراً عن الاستحقاق كان تكراراً ، فلو حملناه على الإخبار عن أنه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار ، فكان ذلك أولى .

واعلم أنا نقول : هذه الآية مخصوصة في موضعين : أحدهما : أن يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فإنه لا يحصل فيه هذا الوعيد البتة . والثاني : القتل العمد العدوان إذا تاب عنه فإنه لا يحصل فيه هذا الوعيد ، وإذا ثبت دخول التخصيص فيه في هاتين الصورتين فنحن نخصص هذا العموم فيما إذا حصل العفو بدليل قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وأيضاً فهذه الآية إحدى عمومات الوعيد ، وعمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد ، وما ذكره في ترجيح عمومات الوعيد قد أجبنا عنه وبيننا أن عمومات الوعد راجحة ، وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (المسألة الثانية) نقل عن ابن عباس أنه قال : توبة من أقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة ، وقال جمهور العلماء : إنها مقبولة ، ويدل عليه وجوه :

(الحجة الأولى) أن الكفر أعظم من هذا القتل فإذا قبلت التوبة عن الكفر فالتوبة من هذا القتل أولى بالقبول .

(الحجة الثانية) قوله تعالى في آخر الفرقان (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً) وإذا كانت توبة الآتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الآية مقبولة : فبأن تكون توبة الآتي بالقتل العمد وحده مقبولة كان أولى (الحجة الثالثة) قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وعد بالعفو عن كل ماسوى الكفر ، فبأن يعفو عنه بعد التوبة أولى والله أعلم .

تم الجزء العاشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الحادى عشر ، وأوله قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله) من سورة النساء . أعان الله على إكماله

