

التفسير الكبير

للإمام

أبي جعفر الصادق

BOBST LIBRARY



3 1142 01206 4740

DATE DUE

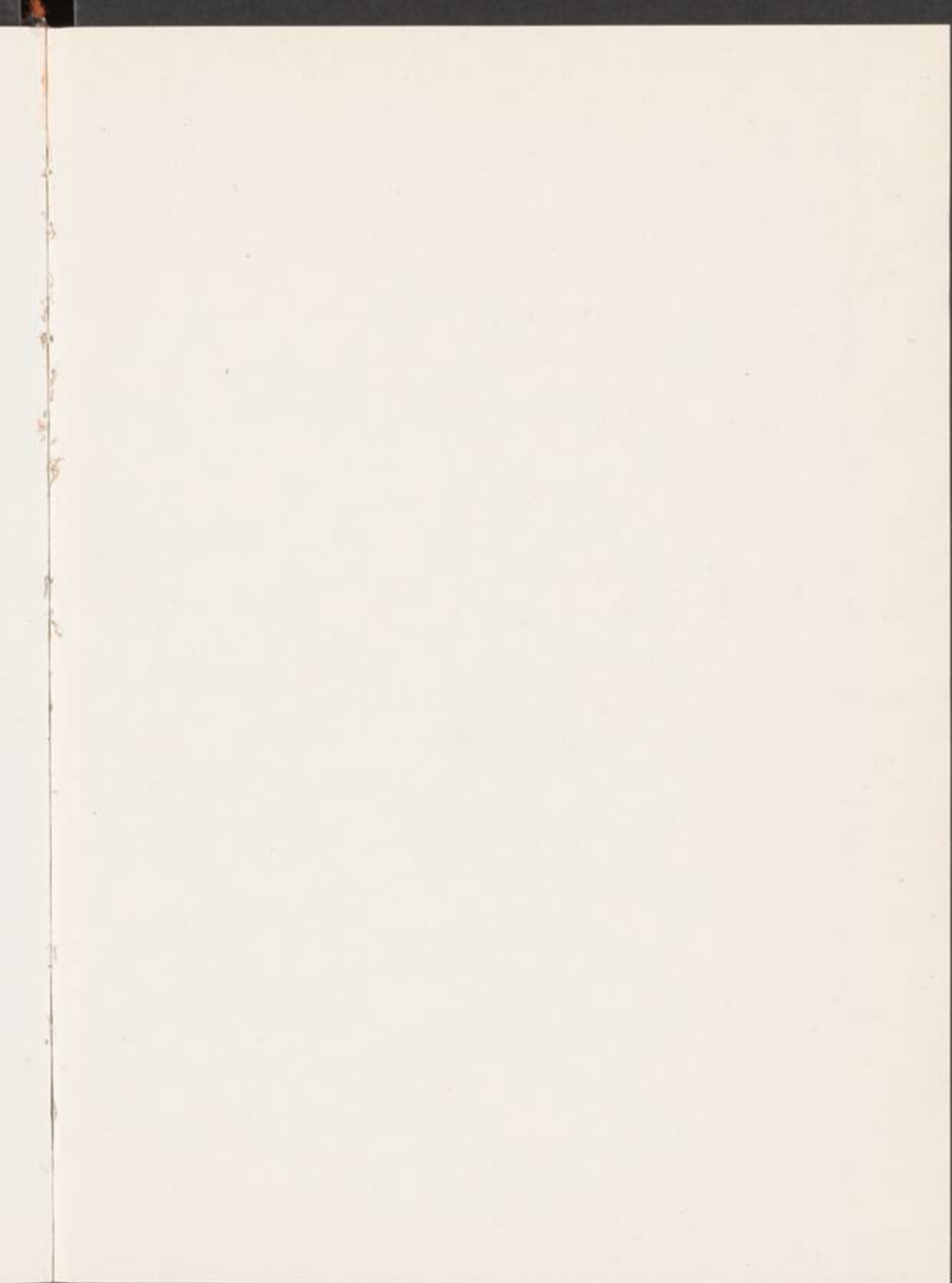
DATE DUE	

Provided by the
Library of Congress
PL 480 Program

(29)

IR-AR-85-931419

V.7-8.



Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad
" ibn 'Umar

121-Ṭafsīr
al-ḥabīb / **التفسير الكبير**

للإمام

الشيخ الفخر الرازي

لجزء السابع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ
وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ
وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ «٢٥٥»

قوله تعالى ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السماوات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم﴾
اعلم أن من عاداته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم أنه يخلط هذه الأنواع الثلاثة بعضها ببعض . أعني علم التوحيد . وعلم الأحكام . وعلم القصص ، والمقصود من ذكر القصص أما تقرير دلائل التوحيد ، وأما المبالغة في إلزام الأحكام والتكاليف ، وهذا الطريق هو الطريق الأحسن لإيقان الإنسان في النوع الواحد . لأنه يوجب الملل . فأما إذا انتقل من نوع من العلوم إلى نوع آخر فكأنه يشرح به الصدر ويفرح به القلب . فكأنه سافر من بلد إلى بلد آخر وانتقل من بستان إلى بستان آخر ، وانتقل من تناول طعام لذيذ إلى تناول نوع آخر . ولا شك أنه يكون ألد وأشهى . ولما ذكر فيما تقدم من علم الأحكام ومن علم القصص مارآه . صلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد . فقال (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) وفي الآية مسائل
(المسألة الأولى) في فضائل هذه الآية . روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال

«ما قرئت هذه الآية في دار إلا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوماً ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة وعن علي أنه قال : سمعت نبيكم على أعواد المنبر وهو يقول «من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت ، ولا يواظب عليها إلا صديق أو عابد ومن قرأها إذا أخذ وضجعه آمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والآيات التي حوله» وتذاكر الصحابة أفضل ما في القرآن . فقال لهم علي : أين أتم من آية الكرسي ، ثم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم «يا علي سيد البشر آدم ، وسيد العرب محمد ولا غير . وسيد الكلام القرآن ، وسيد القرآن البقرة ، وسيد البقرة آية الكرسي» وعن علي أنه قال : لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنظر ماذا يصنع ، قال بجنت وهو ساجد يقول : يا حي يا قيوم . لا يزيد على ذلك ، ثم رجعت إلى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك ، فلا أزال أذهب وأرجع وأنظر إليه ، وكان لا يزيد على ذلك إلى أن فتح الله له

واعلم أن الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان المذكور والمعلوم أشرف كان الذكر والعلم أشرف ، وأشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعال عن أن يقال : انه أشرف من غيره . لأن ذلك يقتضى نوع مجانسة ومشاكلة ، وهو مقدس عن مجانسة مساواة ، فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه . كان ذلك الكلام في نهاية الجلال والشرف . ولما كانت هذه الآية كذلك لا جرم كانت هذه الآية بالغة في الشرف إلى أقصى الغايات وأبلغ النهايات

(المسألة الثانية) اعلم أن تفسير لفظة (الله) قد تقدم في أول الكتاب ، وتفسير قوله (لا إله إلا هو) قد تقدم في قوله «وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو» بقى ههنا أن نتكلم في تفسير قوله (الحي القيوم) وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقول : أعظم أسماء الله (الحي القيوم) وما روينا أنه صلوات الله وسلامه عليه ، ما كان يزيد على ذكره في السجود يوم بدر . يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحته . وتقريره ومن الله التوفيق : أنه لا شك في وجود الموجودات فهي إما أن تكون بأسرها ممكنة . وإما أن تكون بأسرها واجبة وإما أن تكون بعضها ممكنة وبعضها واجبة لا جائز أن تكون بأسرها ممكنة . لأن كل مجموع فهو مفترق إلى كل واحد من أجزائه . وكل واحد من أجزاء هذا المجموع ممكن . والمفترق إلى الممكن أولى بالامكان . فهذا المجموع ممكن بذاته وكل واحد من أجزائه ممكن وكل ممكن فانه لا يترجح وجوده على عدمه إلا لمرجح مغاير له . فهذا المجموع مفترق بحسب كونه مجموعاً وبحسب كل واحد من أجزائه إلى مرجح مغاير له . وكل ما كان

مغايراً لكل الممكنات لم يكن ممكناً ، فقد وجد موجود ليس بممكن ، فبطل القول بأن كل موجود ممكن وأما القسم الثانى وهو أن يقال : الموجودات بأسرها واجبة فهذا أيضاً باطل ، لأنه لو حصل موجودان ، كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين فى الوجوب بالذات ومتغايرين بالنفى ، وما به المشاركة مغاير لما به الممايزة ، فيكون كل واحد منهما مركباً من الوجوب الذى به المشاركة ، ومن الغير الذى به الممايزة ، وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئه وجزءه غيره ، وكل مركب فهو مفتقر الى غيره ، وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته . فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لما كان شئ منها واجب الوجود وذلك محال ، ولما بطل هذان القسمان ثبت أنه حصل فى مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته ، وأن كل ماعدها فهو ممكن لذاته ، موجود بإيجاد ذلك الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته . ولما بطل هذان فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته ، ومستغن فى وجوده عن كل ماسواه ، وأما كل ماسواه فمفتقر فى وجوده وماهيته إلى إيجاد الواجب لذاته ، فالواجب لذاته قائم بذاته وسبب لتقوم كل ماسواه فى ماهيته وفى وجوده . فهو القيوم الحى بالنسبة إلى كل الموجودات ، فالقيوم هو المتقوم بذاته ، المتقوم لكل ماعدها فى ماهيته ووجوده ، ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحى بالنسبة إلى الكل ، ثم انه لما كان المؤثر فى الغير إما أن يكون مؤثراً على سبيل العلية والایجاب واما أن يكون مؤثراً على سبيل الفعل والاختيار . لا جرم أزال وهم كونه مؤثراً بالعلية والایجاب بقوله (الحى القيوم) فان «الحى» هو الدراك الفعال ، فبقوله «الحى» دل على كونه عالماً قادراً ، وبقوله «القيوم» دل على كونه قائماً بذاته ومقوماً لكل ماعدها . ومن هذين الأصلين تشعب جميع المسائل المعتبرة فى علم التوحيد

(فأولها) أن واجب الوجود واحد بمعنى أن ماهيته غير مركبة من الأجزاء . وبرهانه أن كل مركب فانه مفتقر فى تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه وجزؤه غيره ، وكل مركب فهو متقوم بغيره . والمتقوم بغيره لا يكون متقوماً بذاته ، فلا يكون قيوماً ، وقد بينا بالبرهان أنه قيوم وإذا ثبت أنه تعالى فى ذاته واحد ، فهذا الأصل له لازمان : أحدهما : أن واجب الوجود واحد بمعنى أنه ليس فى الوجود شيان كل واحد منهما واجب لذاته ، إذ لو فرض ذلك لاشتراكا فى الوجوب وتبايناً فى التعيين . وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، فيلزم كون كل واحد منهما فى ذاته مركباً من جزأين ، وقد بان أنه محال

اللازم الثانى : أنه لما امتنع فى حقيقته أن تكون مركبة من جزأين امتنع كونه متجزئاً ، لأن

كل متحيز فهو منقسم ، وقد ثبت أن التركيب عليه ممنوع ، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة ، لأنه لا معنى للمتحيز إلا ما يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز وليس في الجهة امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون

(وثانيها) أنه لما كان قيوما كان قائما بذاته ، وكونه قائما بذاته يستلزم أمور

(اللازم الأول) أن لا يكون عرضا في موضوع ، ولا صورة في مادة ، ولا حالا في محل أصلا لأن الحال مفتقر الى المحل ، والمفتقر الى الغير لا يكون قيوما بذاته

(واللازم الثاني) قال بعض العلماء : لا معنى للعلم الا حضور حقيقة المعلوم للعالم ، فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته وإذا كان لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته فاذا كانت معلومة لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتأثيره ، ولأنا بينا أنه قيوم بمعنى كونه مقوما لغيره ، وذلك انتاثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد وأن يكون له شعور بفعله ، وان كان بالاجاب لازم أيضا كونه عالما بكل ما سواه ، لأن ذاته موجبة لكل ما سواه وقد دللنا على أنه يلزم من كونه قائما بالنفس لذاته كونه عالما بذاته ، والعلم بالعلة علة للعالم بالمعلول ، فعلى التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات

(وثالثها) لما كان قيوما لكل ما سواه ، كان كل ما سواه محدثا لأن تأثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقاء ذلك الغير لأن تحصيل الحاصل محال ، فهو اما حال عدمه ، وإما حال حدوثه ، وعلى التقديرين وجب أن يكون الكل محدثا

(ورابعها) أنه لما كان قيوما لكل الممكنات استندت كل الممكنات اليه إما بواسطة أو بغير واسطة ، وعلى التقديرين كان اقول بالقضاء والقدر حقا ، وهذا بما قد فصلناه وأوضحناه في هذا الكتاب في آيات كثيرة فانت ان ساعدك اتوفيق وتأملت في هذه المعاهد التي ذكرناها علمت أنه لا سبيل الى الاحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الالهي . الا بواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلا جرم لا يبعد أن يكون الاسم الأعظم هو هذا ، وأما سائر الآيات الالهية . كقوله (والهكم إله واحد لا إله إلا هو) وقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو) ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند . وأما قوله (قل هو الله أحد) ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند ، وبمعنى أن حقيقته غير مركبة من الأجزاء . وأما قوله (ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض) ففيه بيان صفة الربوبية . وليس فيه بيان وحدة الحقيقة ، أما قوله (الحي القيوم) فانه يدل على الكل ، لأن كونه قيوما يقتضي أن يكون قائما بذاته . وأن يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفى الكثرة في

حقيقته ، وذلك يقتضى الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضى نفي التحيز وبواسطته يقتضى نفي الجهة وأيضاً كونه قيوماً ، بمعنى كونه مقوماً لغيره يقتضى حدوث كل ما سواه ، جسماً كان أو روحاً ، عقلاً كان أو نفساً ، ويقتضى استناد الكل إليه . و انتهاء جملة الأسباب والمسببات إليه ، وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر ، فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الإلهي ، فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف إلى المقصد الأقصى ، واستوجب أن يكون هو الاسم الأعظم من أسماء الله تعالى ثم انه تعالى لما بين أنه حي قيوم ، أكد ذلك بقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) والمعنى : أنه لا يغفل عن تدبير الخلق ، لأن القيم بأمر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل أمر الطفل ، فهو سبحانه قيم جميع المحدثات ، وقيوم الممكنات ، فلا يمكن أن يغفل عن تدبيرهم . فقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) كالتأكيد لبيان كونه تعالى قائماً ، وهو كما يقال لمن ضيع وأهمل : انك لو سنان نائم ، ثم انه تعالى لما بين كونه قيوماً بمعنى كونه قائماً بذاته ، مقوماً لغيره . رتب عليه حكماً ، وهو قوله (له ما فى السماوات وما فى الأرض) لأنه لما كان كل ما سواه انما تقومت ماهيته ، وانما يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه ، لزم أن يكون كل ما سواه ملكاً له وملكاً له ، وهو المراد من قوله (له ما فى السماوات وما فى الأرض) ثم لما ثبت أنه هو الملك والمالك لكل ما سواه ، ثبت أن حكمه فى الكل جار وليس لغيره فى شئ من الأشياء حكم إلا باذنه وأمره . وهو المراد بقوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) ثم لما بين أنه يلزم من كونه مالكا للكل ، أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه ، بين أيضاً أنه يلزم من كونه عالماً بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ، أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه إلا باذنه . وهو قوله (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) وهو إشارة إلى كونه سبحانه عالماً بالكل . ثم قال (ولا يحيطون بشئ من علمه) وهو إشارة إلى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات . ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه فى السماوات وفى الأرض . بين أن ملكه فيما وراء السماوات والأرض أعظم وأجل ، وأن ذلك مما لا تصل إليه أوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء إلى أدنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين . فقال (وسع كرسيه السماوات والأرض) ثم بين أن نفاذ حكمه وملكه فى الكل على نعت واحد . وصوره واحدة . فقال (ولا يؤده حفظهما) ثم لما بين كونه قيوماً بمعنى كونه مقوماً للمحدثات والممكنات والمخلوقات . بين كونه قيوماً بمعنى قائماً بنفسه وذاته . ميزها عن الاحتياج إلى غيره فى أمر من الأمور . فتعالى عن أن يكون متحيزاً حتى يحتاج إلى مكان . أو متغيراً حتى يحتاج إلى زمان . فقال (وهو العلى العظيم) فالمراد منه العلو والعظمة . بمعنى أنه لا يحتاج إلى غيره فى أمر من الأمور . ولا يناسب غيره فى

صفة من الصفات ولا في نعمت من النعوت ، فقوله (وهو العلي العظيم) إشارة إلى ما بدأ به في الآية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره ، ومن أحاط عقله بما ذكرناه علم أنه ليس عند العقول البشرية من الأمور الإلهية كلام أكمل ، ولا برهان أوضح مما اشتملت عليه هذه الآيات وإذا عرفت هذه الأسرار ، فلنرجع إلى ظاهر التفسير

أما قوله ﴿الله لا إله إلا هو﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ «الله» رفع بالابتداء ، وما بعده خبره

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : الإله هو المعبود ، وهو خطأ لوجهين : الأول : أنه تعالى كان

إلهاً في الأزل ، وما كان معبوداً . والثاني : أنه تعالى أثبت معبوداً سواه في القرآن بقوله (انكم وما تعبدون من دون الله) بل الإله هو القادر على ما إذا فعله كان مستحقاً للعبادة

أما قوله ﴿الحي﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الحي أصله حيي . كقولهم : حذر وطمع فأدغمت الياء في الياء عند

اجتماعهما ، وقال ابن الأنباري : أصله الحيو . فلما اجتمعت الياء والواو ، ثم كان السابق ساكناً فجعلنا ياء مشددة

﴿المسألة الثانية﴾ قال المتكلمون الحي كل ذات يصح أن يعلم ويقدر ، واختلفوا في أن

هذا المفهوم صفة موجودة أم لا ، فقال بعضهم : انه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع أنه يعلم ويقدر . وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة ، وقال المحققون : ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع ، وقد ثبت أن الامتناع أمر عديم ، إذ لو كان وصفاً موجوداً لكان الموصوف به موجوداً ، فيكون يمتنع الوجود موجوداً وهو محال ، وإذا ثبت أن الامتناع عدم ، وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع ، وثبت أن عدم العدم وجود ، لزم أي يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : لما كان معنى الحي هو أنه الذي يصح أن يعلم ويقدر ،

وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات ، فكيف يحسن أن يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات

والذي عندي في هذا الباب أن الحي في أصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصفة ، بل كل شيء كان كاملاً في جنسه ، فانه يسمى حياً . ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة تسمى : إحياء الموات ، وقال تعالى (فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) وقال (إلى بلد ميت فأحيينا به

الأرض) والصفة المسماة في عرف المتكلمين ، إنما سميت بالحياة لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفاً بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الأشجار أن تكون مورقة خضرة ، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة ، وكمال الأرض أن تكون مغمورة ، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة ثبت أن المفهوم الأصلي من لفظ الحي كونه واقعاً على أكمل أحواله وصفاته . وإذا كان كذلك فقد زال الاشكال لأن المفهوم من الحي هو الكامل ، ولما لم يكن ذلك مقيداً بأنه كامل في هذا دون ذلك دل على أنه كامل على الإطلاق . فقوله الحي يفيد كونه كاملاً على الإطلاق ، والكامل هو أن لا يكون قابلاً للعدم . لافي ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته النسبية والاضافية ، ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سبياً لتقويم غيره فقد زال الاشكال . لأن كونه سبياً لتقويم غيره يدل على كونه متقوماً بذاته . وكونه قيوماً يدل على كونه مقوماً لغيره . وان جعلنا القيوم اسماً يدل على كونه يتناول المتقوم بذاته ، والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيداً فائدة لفظ الحي مع زيادة ، فهذا ما عندي في هذا الباب والله أعلم

أما قوله تعالى (القيوم) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) القيوم في اللغة مبالغة في القائم ، فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكناً جعلتا ياء مشددة . ولا يجوز أي يكون على فصول . لأنه لو كان كذا لكان قووماً ، وفيه ثلاث لغات : قيوم ، وقيام ، وقيم . ويروى عن عمر رضى الله عنه أنه قرأ : الحي القيوم ومن الناس من قال : هذه اللفظة عبرية لا عربية ، لأنهم يقولون . حيا قياما . وليس الأمر كذلك لأننا بينا أن له وجهاً صحيحاً في اللغة ، ومثله : مافي الدار ديار وديور ودير ، وهو من الدوران ، أي ما بها خلق يدور . يعنى بجى . وبذهب . وقال أمية بن أبي الصلت

قدرها المهيمن القيوم

(المسألة الثانية) اختلفت عبارات المفسرين في هذا الباب ، فقال مجاهد : القيوم القائم على كل شيء . ، وتأويله أنه قائم بتدبير أمر الخلق في إيجادهم . وفي أرزاقهم . ونظيره من الآيات قوله تعالى (أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) وقال (شهد الله أنه لا إله إلا هو) إلى قوله (قائماً بالقسط) وقال (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحدهن بعده) وهذا القول يرجع حاصله إلى كونه مقوماً لغيره . وقال الضحاك : القيوم الدائم الوجود الذى يمتنع عليه التغيير . وأقول : هذا القول يرجع معناه إلى كونه قائماً بنفسه ، في ذاته وفي وجوده وقال بعضهم : القيوم الذى لا ينام بالسريانية . وهذا القول بعيد لأنه يصير قوله (لا تأخذه سنة

ولا نوم) تكررنا

أما قوله تعالى ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «السنة» ما يتقدم من الفتور الذي يسمى النعاس

فان قيل: إذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم، فاذا قال (لا تأخذه سنة) فقد دل ذلك

على أنه لا يأخذه نوم بطريق الأولى. وكان ذكر النوم تكريرا

قلنا: تقدير الآية: لا تأخذه سنة فضلا عن أن يأخذه النوم

﴿المسألة الثانية﴾ الدليل العقلي دل على أن النوم والسهو والغفلة محالات على الله تعالى، لأن

هذه الأشياء اما أن تكون عبارات عن عدم العلم، أو عن أضداد العلم، وعلى التقديرين فجواز

طريقتها يقتضى جواز زوال علم الله تعالى، فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح أن يكون

عالما، ويصح أن لا يكون عالما. فحينئذ يفتر حصول صفة العلم له إلى الفاعل، والكلام فيه

كما في الأول والتسلسل محال، فلا بد وأن ينتهى إلى من يكون عليه صفة واجبة الثبوت، بمتعة

الزوال، وإذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا

﴿المسألة الثالثة﴾ يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حكى عن موسى عليه السلام أنه

وقع في نفسه: هل ينام الله تعالى أم لا؟ فأرسل الله إليه ملكا فأرقه ثلاثا. ثم أعطاه قارورتين في

كل يد واحدة، وأمره بالاحتفاظ بهما، وكان يتحرز بجهدته إلى أن نام في آخر الأمر فاصطفقت

يداه فانكسرت القارورتان، فضرب الله تعالى ذلك مثلا له في بيان أنه لو كان ينام لم يقدر على

حفظ السماوات والأرض

واعلم أن مثل هذا لا يمكن نسبه إلى موسى عليه السلام، فان من جوز النوم على الله أو كان

شاكاً في جوازه كان كافراً فكيف يجوز نسبة هذا إلى موسى، بل ان صحت الرواية فالواجب نسبة

هذا السؤال إلى جهال قومه.

أما قوله تعالى ﴿له ما في السماوات وما في الأرض﴾ فالمراد من هذه الاضافة إضافة الخلق

والملك، وتقديره ما ذكرنا من أنه لما كان واجب الوجود واحداً كان ماعدها يمكن الوجود لذاته،

وكل يمكن فله مؤثر، وكل ماله مؤثر فهو محدث، فأذن كل ما سواه فهو محدث باحدثه، مبدع

بإبداعه، فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والابجد

فان قيل: لم قال (له ما في السموات) ولم يقل: له من في السموات؟

قلنا: لما كان المراد إضافة ما سواه إليه بالخلقية، وكان الغالب عليه ما لا يعقل، أجرى الغالب

مجري الكل ، فعبر عنه بلفظ «ما» وأيضاً فهذه الأشياء إنما أسندت إليه من حيث أنها مخلوقة ، وهي من حيث أنها مخلوقة غير عاقلة . فعبر عنها بلفظ «ما» للتنبيه على أن المراد من هذه الإضافة إليه الإضافة من هذه الجهة

واعلم أن الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، قالوا الآن قوله (له ما في السموات وما في الأرض) يتناول كل ما في السموات والأرض ، وأفعال العباد من جملة ما في السموات والأرض ، فوجب أن تكون منتسبة إلى الله تعالى انتساب الملك والخلق ، وكأن اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكد ، وذلك لأن كل ما سواه فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يترجح إلا بتأثير واجب الوجود لذاته ، والالزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال أما قوله تعالى (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قوله (من ذا الذي) استفهام معناه الإنكار والنفي ، أي لا يشفع عنده أحد إلا بأمره ، وذلك أن المشركين كانوا يزعمون أن الأصنام تشفع لهم . وقد أخبر الله تعالى عنهم بأنهم يقولون : ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى . وقولهم (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) ثم بين تعالى أنهم لا يجردون هذا المطلوب فقال (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم) فأخبر الله تعالى أنه لا شفاعة عنده لأحد إلا من استثناه الله تعالى بقوله (إلا باذنه) ونظيره قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً)

(المسألة الثانية) قال القفال : انه تعالى لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين ، إذ كان لا يجوز في حكمته التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية ، وطول في تقريره وأقول : ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال . حسن الاعتقاد في كلساتهم ، ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة بأصولهم . وذلك لأن من مذهب البصريين منهم أن العفو عن صاحب الكبيرة حسن في العقول . الا أن السمع دل على أن ذلك لا يقع ، وإذا كان كذلك كان الاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق العصاة خطأ على قولهم ، بل على مذهب الكعبي أن العفو عن المعاصي قبيح عقلاً ، فان كان القفال على مذهب الكعبي فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال . إلا أن الجواب عنه يرد ذلك من وجوه : الأول : أن العقاب حق الله تعالى . وللمستحق أن يسقط حق نفسه ، بخلاف الثواب فإنه حق العبد فلا يكون لله تعالى أن يسقطه . وهذا الفرق ذكره البصريون في الجواب عن شبهة الكعبي . والثاني : أن قوله : لا يجوز التسوية بين المطيع والمعاصي ان أراد به أنه لا يجوز التسوية بينهما في أمر من الأمور فهو جهل . لأنه تعالى قد سوى بينهما في الخلق والحياة والرزق واطعام الطيبات ، والنسكين من المرادات . وإن كان المراد أنه

لا يجوز التسوية بينهما في كل الأمور ، فنحن نقول بموجبه . فكيف لا يقول ذلك والمطيع لا يكون له جزع ، ولا يكون خائفاً من العقاب ، والمذنب يكون في غاية الخوف ، وربما يدخل النار ويتألم مدة ، ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعته الرسول صلى الله عليه وسلم .
واعلم أن الفعال رحمه الله كان حسن الكلام في التفسير ، دقيق النظر في تأويلات الالفاظ ، إلا أنه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب المعتزلة ، مع أنه كان قليل الحظ من علم الكلام ، قليل النصيب من معرفة كلام المعتزلة

أما قوله تعالى ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ﴾ ففيه مسألتان
﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف : الضمير لما في السموات والأرض ، لأن فيهم العقل . أو لما دل عليه «من ذا» من الملائكة والأنبياء

﴿ المسألة الثانية ﴾ في الآية وجوه : أحدها : قال مجاهد وعطاء والسدى (ما بين أيديهم) ما كان قبلهم من أمور الدنيا (وما خلفهم) ما يكون بعدهم من أمر الآخرة . والثاني : قال الضحاك والكلبي (يعلم ما بين أيديهم) يعني الآخرة لأنهم يقدمون عليها (وما خلفهم) الدنيا لأنهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث : قال عطاء عن ابن عباس (يعلم ما بين أيديهم) من السماء إلى الأرض (وما خلفهم) يريد ما في السموات . والرابع (يعلم ما بين أيديهم) بعد انقضاء آجالهم (وما خلفهم) أي ما كان من قبل أن يخلقهم . والخامس : ما فعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك

واعلم أن المقصود من هذا الكلام : أنه سبحانه عالم بأحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق العقاب والثواب . لأنه عالم بجميع المعلومات ، لا يخفى عليه خافية ، والشعاع لا يعلمون من أنفسهم أن لهم من اطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله تعالى ، ولا يعلمون أن الله تعالى هل أذن لهم في تلك الشفاعه . وأنهم يستحقون المقت والزجر على ذلك وهذا يدل على أنه ليس لأحد من الخلائق أن يقدم على الشفاعه إلا بإذن الله تعالى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هؤلاء المذكورون في هذه الآية يحتمل أن يكون هم الملائكة ، وسائر من يشفع يوم القيامة من النبيين والصدقيين والشهداء والصالحين

أما قوله ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد بالعلم هنا المعلوم . كما يقال : اللهم اغفر لنا عليك فينا ، أي معلومك وإذا ظهرت آية عظيمة قيل : هذه قدرة الله ، أي مقدوره . والمعنى : أن أحداً لا يحيط بمعلومات الله تعالى

(المسألة الثانية) احتج بعض الاصحاب بهذه الآية في إثبات صفة العلم لله تعالى . وهو ضعيف لوجوه : أحدها : أن كلمة «من» للتبويض ، وهي داخلة هنا على العلم ، فلو كان المراد من العلم نفس الصفة ، لزم دخول التبويض في صفة الله تعالى وهو محال . والثاني : أن قوله (بما شاء) لا يتأتى في العلم ، إنما يتأتى في المعلوم . والثالث : أن الكلام إنما وقع ههنا في المعلومات ، والمراد أنه تعالى عالم بكل المعلومات ، والخلق لا يعلمون كل المعلومات ، بل لا يعلمون منها إلا القليل

(المسألة الثالثة) قال الليث : يقال لكل من أحرز شيئاً أو بلغ عليه أقصاه ، قد أحاط به وذلك

لأنه إذا علم بأول الشيء وآخره بتمامه صار العلم كالمحيط به

أما قوله (إلا بما شاء) ففيه قولان : أحدهما : أنهم لا يعلمون شيئاً من معلوماته إلا ما شاء . هو أن يعلمهم ، كما حكى عنهم أنهم قالوا (لا علم لنا إلا ما علمتنا) والثاني : أنهم لا يعلمون الغيب إلا عند اطلاع الله بعض أنبيائه على بعض الغيب . كما قال (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول)

أما قوله تعالى (وسع كرسیه السموات والأرض) فاعلم أنه يقال : وسع فلاناً الشيء . يسعه سعة إذا احتمله وأطاقه ، وأمكنه القيام به . ولا يسعك هذا ، أى لا تطيقه ولا تحمله ، ومنه قوله عليه السلام «لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي» أى لا يحتمل غير ذلك . وأما الكرسي فأصله في اللغة من تركيب الشيء . بعضه على بعض ، والكرس أبوال الدواب وأبعارها يتلبد بعضها فوق بعض ، وأكرست الدار إذا كثرت فيها الأبعاد والابوال وتلبد بعضها على بعض ، وتكرس الشيء . إذا تركيب ، ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض «والكرسى» هو هذا الشيء المعروف لتركب خشبانه بعضها فوق بعض

واختلف المفسرون في تفسيره على أربعة أقوال : الأول : أنه جسم عظيم يسع السموات والأرض . ثم اختلفوا فيه فقال الحسن «الكرسى» هو نفس العرش ، لأن السرير قد يوصف بأنه عرش . وبأنه كرسي . ليكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه . وقال بعضهم : بل الكرسي غير العرش ، ثم اختلفوا فمنهم من قال : أنه دون العرش وفوق السماء السابعة . وقال آخرون أنه تحت الأرض وهو منقول عن السدى

واعلم أن لفظ الكرسي ورد في هذه الآية وجاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة . ولا امتناع في القول به فوجب القول باتباعه وأما ما روى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : موضع القدمين . ومن البعيد أن يقول

ابن عباس : هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء ، وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ، فوجب رد هذه الرواية أو حملها على أن المراد أن الكرسي موضع قدمي الروح الأعظم أو ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى

(القول الثاني) أن المراد من «الكرسي» السلطان والقدرة والملك ، ثم تارة يقال : الإلهية لا تحصل إلا بالقدرة والخلق والايجاد ، والعرب يسمون أصل كل شيء «الكرسي» وتارة يسمى الملك بالكرسي ، لأن الملك يجلس على الكرسي . فيسمى الملك باسم مكان الملك

(القول الثالث) أن «الكرسي» هو العلم ، لأن العلم موضع العالم ، وهو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه ، والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ، ومنه يقال للعلما : كراسي . لأنهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم : أوتاد الأرض

(والقول الرابع) ما اختاره القفال ، وهو أن المقصود من هذا الكلام تصريح عظمة الله وكبريائه . وتقريره أنه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظماهم من ذلك أنه جعل الكعبة بيتاً له يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الأسود أنه يمين الله في أرضه ثم جعله موضعاً للتقيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم . وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبين والشهداء ، ووضع الموازين . فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشاً ، فقال (الرحمن على العرش استوى) ثم وصف عرشه فقال (وكان عرشه على الماء) ثم قال (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) وقال (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وقال (الذين يحملون العرش ومن حوله) ثم أثبت لنفسه كرسيّاً فقال (وسع كرسيه السموات والأرض)

إذا عرفت هذا فقول : كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي ، فقد ورد مثلها بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقيل الحجر ، ولما توافقنا هنا على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزّه عن أن يكون في الكعبة . فكذا الكلام في العرش والكرسي ، وهذا جواب مبين إلا أن المعتمد هو الأول ، لأن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز والله أعلم

أما قوله تعالى (ولا يؤده حفظهما) فاعلم أنه يقال : آده يؤده ، إذا أثقله وأجهده ، وأدت العود أودا . وذلك إذا اعتمدت عليه بالثقل حتى أمثته . والمعنى : لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما

أى حفظ السماوات والأرض

ثم قال: ﴿وهو العلي العظيم﴾ واعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة، وقد دللنا على ذلك بوجه كثيرة، ونزيد هنا وجهين آخرين: الأول: أنه لو كان علوه بسبب المكان، لكان لا يتخلو إما أن يكون متاهياً في جهة فوق، أو غير متناه في تلك الجهة، والأول باطل لأنه إذا كان متاهياً في جهة فوق، كان الجزء المفروض فوقه أعلى منه، فلا يكون هو أعلى من كل ما عده، بل يكون غيره أعلى منه، وإن كان غير متناه فهذا محال، لأن القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية، وأيضاً فإنا إذا قدرنا بعداً لانهاية له، لا يفترض في ذلك البعد نقط غير متاهية، فلا يتخلو إما أن يحصل في تلك النقط نقطة واحدة لا يفترض فوقها نقطة أخرى، وإما أن لا يحصل، فإن كان الأول كانت النقطة طرفاً لذلك البعد، فيكون ذلك البعد متاهياً، وقد فرضناه غير متناه، هذا خلف، وإن لم يوجد فيها نقطة إلا وفوقها نقطة أخرى كان كل واحدة من تلك النقط المفترضة في ذلك البعد سفلاً، ولا يكون فيها ما يكون فوقاً على الإطلاق، فحينئذ لا يكون لشيء من النفقات المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفي صفة العلوية

﴿الحجة الثانية﴾ أن العالم كرة، ومتى كان الأمر كذلك فكل جانب يفرض علواً بالنسبة إلى أحد وجهي الأرض يكون سفلاً بالنسبة إلى الوجه الثاني، فينقلب غاية العلو غاية السفلى

﴿الحجة الثالثة﴾ أن كل وصف يكون ثبوته لأحد الأمرين بذاته. وللآخر بتبعيته الأول كان ذلك الحكم في الذاتي أمم وأكمل. وفي العرضي أقل وأضعف. فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية. ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولاً بتبعيته حصيره في المكان، فكان علو المكان أمم وأكمل من علو ذات الله تعالى. فيكون علو الله ناقصاً. وعلو غيره كاملاً. وذلك محال، فهذه الوجوه قاطعة في أن علو الله تعالى يتمتع أن يكون بالجهة. وما أحسن ما قال أبو مسلم بن بحر الاصفهاني في تفسير قوله (قل لمن مافي السموات والأرض قل لله) قال: وهذا يدل على أن المكان والمكانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته. ثم قال (وله ما سكن في الليل والنهار) وهذا يدل على أن الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته. فتعالى وتقدس عن أن يكون علوه بسبب المكان وأما عظمته فهي أيضاً بالمهابة والقهر والكبرياء. ويتمتع أن تكون بسبب المقدار والحجم. لأنه

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ

بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لِأَنَّفْصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

ان كان غير متناه في كل الجهات أو في بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة عدم اثبات ابعاد غير متناهية ، وان كان متناها من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهي أعظم منه ، فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق ، فالحق أنه سبحانه وتعالى أعلى وأعظم من أن يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾

فيه مسألتان ﴿المسألة الأولى﴾ اللام في «الدين» فيه قولان : أحدهما : أنه لام العهد والثاني أنه بدل من الاضافة ، كقوله (فان الجنة هي المأوى) أى مأواه . والمراد في دين الله ﴿المسألة الثانية﴾ في تأويل الآية وجوه : أحدها : وهو قول أبي مسلم والقفال وهو الالئق بأصول المعتزلة : معناه أنه تعالى ما يبنى أمر الايمان على الاجبار والقسر ، وإنما بناء على التمكن والاختيار . ثم احتج القفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر ، قال بعد ذلك : انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الاقامة على الكفر إلا أن يقسر على الايمان ويجبر عليه ، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء ، إذ في القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ، ونظير هذا قوله تعالى (فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وقال في سورة أخرى (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تسكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال في سورة الشعراء (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين . ان نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) وبما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية (قد تبين الرشد من الغي) يعنى ظهرت الدلائل . ووضحت البيئات ، ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والالغاء والاكراه . وذلك غير جائز لانه يتنافى التكليف فهذا تقرير هذا التأويل

والقول الثاني ﴿ في التأويل هو أن الاكراه أن يقول المسلم للكافر : إن آمنت وإلا قتلتك فقال تعالى (لا إكراه في الدين) اما في حق أهل الكتاب وفي حق المجوس ، فلأنهم إذا قبلوا

الجزية سقط القتل عنهم . واما سائر الكفار فاذا تهودوا أو تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم ، فقال بعضهم : انه يقر عليه ، وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل إذا قبل الجزية ، وعلى مذهب هؤلاء كان قوله (لا إكراه في الدين) عاما في كل الكفار ، أما من يقول من الفقهاء بأن سائر الكفار إذا تهودوا أو تنصروا فانهم لا يقرون عليه . فعلى قوله يصح الاكراه في حقهم ، وكان قوله (لا إكراه) مخصوصاً بأهل الكتاب

(والقول الثالث) لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب أنه دخل مكرها . لأنه إذا رضى بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره . ومعناه لا تنسبوهم إلى الاكراه . ونظيره قوله تعالى (ولا تقولوا لمن أتى اليكم السلام لست مؤمنا)

أما قوله تعالى (قد تبين الرشد من الغي) ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) يقال : بان الشيء واستبان وتبين إذا ظهر ووضح . ومنه المثل «قد تبين الصبح لذى عينين» وعندى أن الايضاح والتعريف إنما سمي بياناً لأنه يوقع الفصل والبيونة بين المقصود وغيره . والرشد في اللغة معناه إصابة الخير . وفي لغتان : رشد ورشد والرشد مصدر أيضاً كالرشد ، والغى نقيض الرشد . يقال غوى يغوى غياً وغواية ، إذا سلك غير طريق الرشد

(المسألة الثانية) (تبين الرشد من الغي) أى تميز الحق من الباطل ، والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة ، قال القاضى : ومعنى (قد تبين الرشد) أى أنه قد اتضح وانجلي بالأدلة لا أن كل مكلف تنبه لأن المعلوم خلاف ذلك وأقول : قد ذكرنا أن معنى (تبين) انفصل وامتاز . فكان المراد أنه حصلت البيونة بين الرشد والغى بسبب قوة الدلائل وتأكد البراهين ، وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره

أما قوله تعالى (من يكفر بالطاغوت) فقد قال النحويون : الطاغوت وزنه فعلوت ، نحو جبروت . والتاء زائدة وهى مشتقة من طغا . وتقديره طغوت . إلا أن لام الفعل قلبت إلى موضع العين كما دلتهم في القلب ، نحو : الصاقعة والصاعقة ، ثم قلبت الواو ألفاً لوقوعها في موضع حركة وانفتاح ما قبلها . قال المبرد في الطاغوت : الأصوب عندي أنه جمع قال أبو على الفارسي : وليس الأمر عندنا كذلك ، وذلك لأن الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والمسلكوت فكأن هذه الأسماء آحاد ، كذلك هذا الاسم مفرد ، وليس بجمع . وبما يدل على أنه مصدر مفرد قوله

(أولياؤهم الطاغوت) فأفرد في موضع الجمع ، كما يقال : هم رضاهم عدل ، قالوا : وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع ، أما في الواحد فكما في قوله تعالى (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت) وقد أمروا أن يكفروا به) وأما في الجمع فكما في قوله تعالى (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت) وقالوا : الأصل فيه التذكير ، فأما قوله (والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها) فأما أثبت إرادة الآلهة

إذا عرفت هذا فنقول : ذكر المفسرون فيه خمسة أقوال : الأول : قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان . الثاني : قال سعيد بن جبير : السكاهن . الثالث : قال أبو العالية هو الساحر . الرابع : قال بعضهم الأصنام . الخامس : أنه مردة الجن والانس وكل ما يظنى ، والتحقيق أنه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الأشياء جعلت هذه الأشياء أسبابا للطغيان كما في قوله (رب انهن أضللن كثيرا من الناس)

أما قوله (ويؤمن بالله) ففيه إشارة إلى أنه لا بد للكافر من أن يتوب أولا عن الكفر ، ثم يؤمن بعد ذلك

أما قوله (فقد استمسك بالعروة الوثقى) فاعلم أنه يقال : استمسك بالشيء إذا تمسك به . والعروة جمعها عرا ، نحو عروة الدلو والكوز ، وإنما سميت بذلك لأن العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلق به ، والوثقى تأنيث الأوثق ، وهذا من باب استعارة المحسوس للعقول ، لأن من أراد امساك شيء يتعلق بعروته ، فكذا ههنا من أراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ، ولما كانت دلائل الاسلام أقوى الدلائل وأوضحها ، لاجرم وصفها بأنها العروة الوثقى

أما قوله (لا انفصام لها) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) الفصم كسر الشيء من غير إبانة ، والانفصام مطاوع الفصم ، فصمته فانفصم ، والمقصود من هذا اللفظ المبالغة ، لأنه إذا لم يكن لها انفصام فإن لا يكون لها انقطاع أولى

(المسألة الثانية) قال النحويون : نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها ، والعرب تصغر « التي » و« الذي » و« من » وتكتفي بصلاتها ، منها قال سلامة بن جندل :

والعاديات أسامى للدماء بها كأن أعناقها أنصاب ترحيب

يريد العاديات التي قال الله (وما منا إلا له مقام معلوم) أي من له

اللَّهُ وَلى الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا
أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ
هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥٧﴾

ثم قال ﴿ والله سميع عليم ﴾ وفيه قولان :
﴿ القول الأول ﴾ أنه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين ، وقول من يتكلم بالكفر ،
ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر ، وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث
﴿ والقول الثاني ﴾ روى عطا. عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يحب إسلام أهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة ، وكان يسأل الله تعالى ذلك
سرا وعلانية فعنى قوله ﴿ والله سميع عليم ﴾ يريد لدعائك يا محمد بحرصك عليه واجتهادك
قوله تعالى ﴿ الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم
الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾
فيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ «الولى» فعيل بمعنى فاعل من قولهم : ولى فلان الشيء. يليه ولاية فهو وال
وولى ، وأصله من الولى الذى هو القرب قال الهذلى :

وعدت عواد دون ولىك تشعب

ومنه يقال : دارى تلى دارها ، أى تقرب منها . ومنه يقال للحب المعاون : ولى . لأنه يقرب
منك بالمحبة والصرة ولا يفارقه . ومنه الوالى لأنه يلى القوم بالتدبير والأمر والنهى . ومنه المولى
ومن ثم قالوا فى خلاف الولاية : العداوة . من عدا الشيء إذا جاوزه . فلأجل هذا كانت الولاية
خلاف العداوة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن أظاف الله تعالى فى حق المؤمن فيما
يتعلق بالدين ، أكثر من أظافه فى حق الكافر . بأن قالوا : الآية دلت على أنه تعالى ولى
الذين آمنوا على التعيين ، ومعلوم أن الولى للشيء هو المتولى لما يكون سببا لصلاح الانسان
واستقامة أمره فى الغرض المطلوب . ولأجله قال تعالى (يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا

أوليائه إن أولياؤه إلا المتقون) فجعل القيم بعمارة المسجد ولياً له ، ونفى في الكفر أن يكونوا أوليائه ، فلما كان معنى الولي المتكفل بالمصالح . ثم انه تعالى جعل نفسه ولياً للمؤمنين على التخصيص . علمنا أنه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما تكفل بمصالح الكفار ، وعند المعتزلة أنه تعالى سوى بين الكفار والمؤمنين في الهداية والتوفيق والالطاف ، فكانت هذه الآية مبطله لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على أحد وجوه : الأول : أن هذا محمول على زيادة الالطاف كما ذكره في قوله (والذين اهتدوا زادهم هدى) وتقريره من حيث العقل أن الخير والطاعة يدعو بعضه إلى بعض ، وذلك لأن المؤمن إذا حضر مجلساً يجرى فيه الوعظ ، فإنه يلحق قلبه خشوع وخضوع وانكسار ، ويكون حاله مفارقاً لحال من قسا قلبه بالكفر والمعاصي ، وذلك يدل على أنه يصح في المؤمن من الالطاف ما لا يصح في غيره ، فكان تخصيص المؤمنين بأنه تعالى وليهم محمولاً على ذلك

(والوجه الثاني) أنه تعالى يثيبهم في الآخرة : ويخصمهم بالنعيم المقيم ، والاكرام العظيم ، فكان التخصيص محمولاً عليه .

(والوجه الثالث) وهو أنه تعالى وإن كان ولياً لكل بمعنى كونه متكفلاً بمصالح الكل على السوية ، إلا أن المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن . فصح تخصيصه بهذه الآية كما في قوله (هدى للبتين)

(الوجه الرابع) أنه تعالى ولي المؤمنين . بمعنى أنه يجهم ، والمراد أنه يجب تعظيمهم (أجاب الأصحاب) عن الأول بأن زيادة الالطاف متى أمكنت وجبت عندهم ، ولا يكون لله تعالى في حق المؤمن إلا أداء الواجب . وهذا المعنى يتامه حاصل في حق الكافر . بل المؤمن فعل ما لأجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف .

وأما السؤال الثاني ، وهو أنه تعالى يثيبه في الآخرة فهو أيضاً بعيد . لأن ذلك الثواب واجب على الله تعالى . فولى المؤمن هو الذي جعله مستحقاً على الله ذلك الثواب ، فيكون وليه هو نفسه ، ولا يكون الله هو ولياً له

وأما السؤال الثالث . وهو أن المنتفع بولاية الله هو المؤمن ، فنقول : هذا الأمر الذي امتاز به المؤمن عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى ، فكان ولي العبد على هذا القول هو العبد نفسه لا غير

وأما السؤال الرابع . وهو أن الولاية ههنا معناها المحبة . والجواب : أن المحبة معناها إعطاء

الثواب ، وذلك هو السؤال الثاني ، وقد أجبنا عنه .

أما قوله تعالى ﴿يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المفسرون على أن المراد ههنا من الظلمات والنور : الكفر والايمان فتكون الآية صريحة في أن الله تعالى هو الذي أخرج الانسان من الكفر ، وأدخله في الايمان فيلزم أن يكون الايمان مخلوق الله ، لأنه لو حصل بخلق العبد لكان هو الذي أخرج نفسه من الكفر إلى الايمان ، وذلك يناقض صريح الآية

أجاب المعتزلة عنه من وجهين : الأول : أن الاخراج من الظلمات إلى النور ، محمول على نصب الدلائل ، وارسال الأنبياء ، وإنزال الكتب ، والترغيب في الايمان بأبلغ الوجوه ، والتحذير عن الكفر بأقصى الوجوه ، وقال القاضي : قد نسب الله تعالى الاضلال إلى الصنم في قوله (رب إني أضللت كثيراً من الناس) لأجل أن الاصنام سبب بوجه ماضلهم . فان يضاف الاخراج من الظلمات إلى النور إلى الله تعالى مع قوة الأسباب التي فعلها بمن يؤمن كان أولى

﴿والوجه الثاني﴾ أن يحمل الاخراج من الظلمات إلى النور ، على أنه تعالى يعدل بهم من النار إلى الجنة ، قال القاضي : هذا أدخل في الحقيقة ، لأن ما يقع من ذلك في الآخرة يكون من فعله تعالى ، فكأنه فعله .

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : أن هذه الاضافة حقيقة في الفعل ، وبجاز في الحث والترغيب ، والأصل حمل اللفظ على الحقيقة . والثاني : أن هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجباً ، والمرجوح ممتنعاً ، وحينئذ يبطل قول المعتزلة ، وان لم يكن لها اثر في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج

وأما السؤال الثاني ، وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار إلى الجنة ، فهو أيضاً مدفوع من وجهين : الأول : قال الواقدي كل ما كان في القرآن (من الظلمات إلى النور) فإنه أراد به الكفر والايمان ، غير قوله تعالى في سورة الانعام (وجعل الظلمات والنور) فإنه يعنى به الليل والنهار ، قال : وجعل الكفر ظلمة ، لأنه كالظلمة في المنع من الادراك . وجعل الايمان نوراً ، لأنه كالسبب في حصول الادراك .

والجواب الثاني : أن العدول بالمؤمن من النار إلى الجنة ، أمر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله ﴿يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ ظاهره يقتضي أنهم كانوا في الكفر

ثم أخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ، ثم ههنا قولان
 ﴿القول الاول﴾ أن يجرى اللفظ على ظاهره ، وهو أن هذه الآية مختصة بمن كان كافراً ثم
 أسلم ، والقائلون بهذا القول ذكروا في سبب النزول روايات : احداها : قال مجاهد : هذه الآية
 نزلت في قوم آمنوا بعبسى عليه السلام وقوم كفروا به ، فلما بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم
 آمن به من كفر بعبسى ، وكفر به من آمن بعبسى عليه السلام . وثانيها : أن الآية نزلت في قوم
 آمنوا بعبسى عليه السلام على طريقة النصارى ، ثم آمنوا بعده بمحمد صلى الله عليه وسلم ، فقد كان
 ايمانهم بعبسى حين آمنوا به ظلمة وكفراً ، لأن القول بالاتحاد كفر . والله تعالى أخرجهم من
 تلك الظلمات الى نور الاسلام . وثالثها : أن الآية نزلت في كل كافر أسلم بمحمد صلى الله عليه وسلم
 ﴿القول الثانى﴾ أن يجعل اللفظ على كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم . سواء كان ذلك
 الايمان بعد الكفر أو لم يكن كذلك ، وتقريره أنه لا يبعد أن يقال يخرجهم من النور الى الظلمات
 وان لم يكونوا في الظلمات البتة . ويدل على جوازه : القرآن والخبر والعرف ، أما القرآن فقوله
 تعالى (وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها) ومعلوم أنهم ما كانوا قط في النار . وقال (فلما
 آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي) ولم يكن نزل بهم عذاب البتة . وقال في قصة يرسف عليه السلام (ترك
 ملة قوم لا يؤمنون بالله) ولم يكن فيها قط ، وقال (ومنكم من يرد الى أرذل العمر) وما كانوا فيه
 قط ، وأما الخبر فروى أنه صلى الله عليه وسلم سمع انسانا قال : أشهد أن لا اله الا الله . فقال على
 الفطرة . فلما قال : أشهد أن محمداً رسول الله ، قال خرج من النار . ومعلوم أنه ما كان فيها ، وروى
 أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم أقبل على أصحابه فقال : تنهاتون في النار تنهات الجراد ، وها أنا
 آخذ بحجزكم . ومعلوم أنهم ما كانوا متهاقين في النار ، وأما العرف فهو أن الأب إذا أنفق كل ماله
 فالابن قد يقول له : أخرجتني من مالك أى لم تجعل لى فيه شيئاً ، لا أنه كان فيه ثم أخرج منه .
 وتحقيقه أن العبد لو خلا عن توفيق الله تعالى لوقع في الظلمات . فصار توفيقه تعالى سبباً لدفع تلك
 الظلمات عنه ، وبين الدفع والرفع مشابهة . فهذا الطريق يبرز استعمال الاخراج والاباد في معنى
 الدفع والرفع والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت﴾ فاعلم أنه ترأ الحسن (أولياؤهم الطواغيت)
 واحتج بقوله تعالى بعده (يخرجونهم) الا أنه شاذ مخالف للمصحف وأيضاً قد بينا في اشتقاق
 هذا اللفظ أنه مفرد لا جمع .

أما قوله تعالى ﴿يخرجونهم من النور الى الظلمات﴾ فقد استدل المعتزلة بهذه الآية على أن الكفر

ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم
 ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس
 من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم
 الظالمين «٢٥٨» أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أني
 يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً
 أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه
 وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم

ليس من الله تعالى ، قالوا : لأنه تعالى أضافه الى الطاغوت مجازاً باتفاق . لأن المراد من الطاغوت
 على أظهر الأقوال هو الصنم ويتأكد هذا بقوله تعالى (رب انهن أضلان كثيرا من الناس)
 فأضاف الاضلال إلى الصنم . واذ كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازاً ، خرجت عن
 أن تكون حجة لكم

ثم قال تعالى ﴿ أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ يحتمل أن يرجع ذلك إلى الكفار فقط ،
 ويحتمل أن يرجع إلى الكفار والطواغيت معاً ، فيكون زجراً للسكل ووعيداً . لأن لفظ
 (أولئك) إذا كان جمعا وصح رجوعه إلى كلا المذكورين . وجب رجوعه اليهما معاً . والله تعالى
 أعلم بالصواب

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي
 يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب
 فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال
 أني يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال
 بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر

نَكَّسُوهَا لِحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾

إلى العظام كيف نشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير ﴿٢٥٩﴾
اعلم أنه تعالى ذكر هنا قصصا ثلاثا: الأولى منها في بيان اثبات العلم بالصانع، والثانية والثالثة في اثبات الحشر والنشر والبعث، والقصة الأولى مناظرة إبراهيم صلى الله عليه وسلم مع ملك زمانه وهي هذه الآية التي نحن في تفسيرها فنقول:

أما قوله تعالى ﴿ألم تر﴾ فهي كلمة يوقف بها المخاطب على تعجب منها، ولفظها لفظ الاستفهام وهي كما يقال: ألم تر إلى فلان كيف يصنع. معناه: هل رأيت كفلان في صنعه كذا
أما قوله ﴿إلى الذي حجاج إبراهيم في ربه﴾ فقال مجاهد: هو نروذ بن كنعان، وهو أول من تجبر وادعى الربوبية، واختلفوا في وقت هذه المحاجة قيل: أنه عند كسر الاصنام قبل الالتقاء في النار عن مقاتل، وقيل: بعد إلقائه في النار، والمحاجة المغالبة، يقال: حاججته فحججته، أي غالبته فغلبته. والضمير في قوله (في ربه) يحتمل أن يعود إلى إبراهيم، ويحتمل أن يرجع إلى الطاعن، والأول أظهر، كما قال (وحاجه قومه قال أتجاجوني في الله) والمعنى وحاجه قومه في ربه

أما قوله ﴿أن آتاه الله الملك﴾ فاعلم أن في الآية قولين: الأول: أن آتاه عائد إلى إبراهيم. يعني أن الله تعالى آتى إبراهيم صلى الله عليه وسلم الملك، واحنوا على هذا القول بوجوه الأول: قوله تعالى (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) أي سلطانا بالنبوة، والقيام بدين الله تعالى. والثاني: أنه تعالى لا يجوز أن يؤتى الملك الكفار، ويدعى الربوبية لنفسه. والثالث: أن عود الضمير إلى أقرب المذكورين واجب، وإبراهيم أقرب المذكورين إلى هذا الضمير، فوجب أن يكون هذا الضمير عائدا إليه. والقول الثاني، وهو قول جمهور المفسرين: أن الضمير عائد إلى ذلك الانسان الذي حجاج إبراهيم

وأجابوا عن الحجة الأولى بأن هذه الآية دالة على حصول الملك لآل إبراهيم. وليس فيها دلالة على حصول الملك لإبراهيم عليه السلام

وعن الحجة الثانية بأن المراد من الملك هنا التمكين والقدرة والبسطة في الدنيا. والحس يدل على أنه تعالى قد يعطى الكافر هذا المعنى. وأيضا فلم لا يجوز أن يقال: أنه تعالى أعطاه الملك حال ما كان مؤمنا، ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى

وعن الحجة الثالثة بأن إبراهيم عليه السلام وإن كان أقرب المذكورين إلا أن الروايات الكثيرة

واردة بأن الذي حاج إبراهيم كان هو الملك ، فعود الضمير اليه أولى من هذه الجهة ، ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (أن آتاه الله الملك) يحتمل تأويلات ثلاثة ، وكل واحد منها إنما يصح إذا قلنا : الضمير عائد إلى الملك لا إلى إبراهيم ، وأحد تلك التأويلات أن يكون المعنى حاج إبراهيم في ربه لأجل أن آتاه الله الملك ، على معنى أن إيتاء الملك أبطره وأورثه الكبر والعتو ، فحاج لذلك ، ومعلوم أن هذا إنما يليق بالملك العاقب . والتأويل الثاني أن يكون المعنى أنه جعل محاجته في ربه شكرا على أن آتاه ربه الملك ، كما يقال : عاداني فلان لأنني أحسنت اليه ، يريد أنه عكس ما يجب عليه من الموالاة لأجل الاحسان ، ونظيره قوله تعالى (وتجمعلون رزقكم أنكم تكذبون) وهذا التأويل أيضا لا يليق بالنبي ، فإنه يجب عليه إظهار المحاجة قبل حصول الملك وبعده أما الملك العاقب فإنه لا يليق به إظهار هذا العتو الشديد إلا بعد أن يحصل الملك العظيم له . فثبت أنه لا يستقيم لقوله (أن آتاه الله الملك) معنى وتأويل إلا إذا حملناه على الملك العاقب

(الحجة الثانية) أن المقصود من هذه الآية بيان كمال حال إبراهيم صلى الله عليه وسلم في إظهار الدعوة إلى الدين الحق ، ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا ، وإبراهيم ما كان ملكا ، كان هذا المعنى أتم بما إذا كان إبراهيم ملكا . وما كان الكافر ملكا ، فوجب المصير إلى ما ذكرنا

(الحجة الثالثة) ما ذكره أبو بكر الأصم ، وهو أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم لو كان هو الملك لما قدر الكافر أن يقتل أحد الرجلين ويستبقى الآخر ، بل كان إبراهيم صلى الله عليه وسلم يمنع منه أشد منع . بل كان يجب أن يكون كالملجأ إلى أن لا يفعل ذلك . قال القاضي : هذا الاستدلال ضعيف ، لأنه من المحتمل أن يقال : ان إبراهيم صلى الله عليه وسلم كان ملكا وسلطانا في الدين والتمسك من اظهار المعجزات ، وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على الظلم ، فلهذا السبب أمكنه قتل أحد الرجلين ، وأيضا فيجوز أن يقال إنما قتل أحد الرجلين قودا ، وكان الاختيار اليه ، واستبقى الآخر ، إما لأنه لاقتل عليه أو بذل الدية واستبقاه

وأیضا قوله (أنا أحیی وأمیت) خبر ووعد ، ولا دليل في القرآن على أنه فعله . فهذا ما يتعلق بهذه المسألة

أما قوله تعالى (إذ قال إبراهيم ربني الذي يحيي ويميت) ففیه مسائل

(المسألة الأولى) الظاهر أن هذا جواب سؤال سابق غير مذكور ، وذلك لأن من المعلوم أن الأنبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة ، والظاهر أنه متى ادعى الرسالة ، فإن المنكر يطالبه

بإثبات أن للعالم لها ، ألا ترى أن موسى عليه السلام لما قال (انى رسول رب العالمين ، قال فرعون وما رب العالمين) فاحتج موسى عليه السلام على اثبات الالهية بقوله (رب السموات والارض) فكذا هنا الظاهر أن ابراهيم ادعى الرسالة . فقال نمرود : من ربك ؟ فقال ابراهيم : ربى الذى يحيي ويميت ، إلا أن تلك المقدمة حذف . لأن الواقعة تدل عليها

(المسألة الثانية) دليل ابراهيم عليه السلام كان فى غاية الصحة ، وذلك لأنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة أفعاله التى لا يشاركه فيها أحد من القادرين ، والاحياء والامامة كذلك . لأن الخلق عاجزون عنهما ، والعلم بعد الاختيار ضرورى . فلا بد من مؤثر آخر غير هؤلاء اقادير الذين تراهم ، وذلك المؤثر اما أن يكون موجبا أو مختارا ، والأول باطل ، لأنه يلزم من دوامه دوام الأثر ، فكان يجب أن لا يتبدل الاحياء بالامامة ، وأن لا يتبدل الامامة بالاحياء ، والثانى وهو أنا نرى فى الحيوان أعضاء مختلفة فى الشكل والصفة والطبيعة والخاصية . وتأثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك . فعلينا أنه لا بد فى الاحياء والامامة من موجود آخر يؤثر على سبيل القدرة ، والاختيار فى إحياء هذه الحيوانات وفى إماتها . وذلك هو الله سبحانه وتعالى ، وهو دليل متين قوى ذكره الله سبحانه وتعالى فى مواضع فى كتابه كقوله (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) إلى آخره ، وقوله (لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين) وقال تعالى (الذى خلق الموت والحياة)

(المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : أنه تعالى قدم الموت على الحياة فى آيات منها قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) وقال (الذى خلق الموت والحياة) وحكى عن ابراهيم أنه قال فى ثنائه على الله تعالى (والذى يمتنى ثم يمين) فلائى سبب قدم فى هذه الآية ذكر الحياة على الموت ، حيث قال (ربى الذى يحيي ويميت)

والجواب : لأن المقصود من ذكر الدليل إذا كان هو الدعوة إلى الله تعالى وجب أن يكون الدليل فى غاية الوضوح ، ولا شك أن عجائب الحلقة حال الحياة أكثر ، وإطلاع الانسان عليها أتم ، فلا جرم وجب تقديم الحياة ههنا فى الذكر أما قوله تعالى (قال أنا أحيي وأميت) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) يروى أن ابراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحججة . دعا ذلك الملك الكافر شخصين ، وقتل أحدهما . واستبقى الآخر ، وقال : أنا أيضا أحيي وأميت ، هذا هو المنقول فى التفسير . وعندى أنه بعيد ، وذلك لأن الظاهر من حال ابراهيم أنه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة

الامامة على الوجه الذي لخصناه في الاستدلال ، ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع أن يشبهه على العاقل الامامة والاحياء على ذلك الوجه بالامامة والاحياء بمعنى القتل وتركه . ويبعد في الجمع العظيم أن يكونوا في الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق ، والمراد من الآية والله أعلم شيء آخر . وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والامامة من الله قال المنكر ، تدعى الاحياء والامامة من الله ابتداء من غير واسطة الاسباب الأرضية والاسباب السماوية ، أو تدعى صدور الاحياء والامامة من الله تعالى بواسطة الاسباب الأرضية والاسباب السماوية ، أما الأول فلا سبيل اليه ، وأما الثاني فلا يدل على المقصود لأن الواحد منا يقدر على الاحياء والامامة بواسطة سائر الاسباب . فان الجماع قد يفيض إلى الولد الحي بواسطة الاسباب الأرضية والسماوية ، وتناول السم قد يفيض إلى الموت ، فلما ذكر نبرود هذا السؤال على هذا الوجه أجاب ابراهيم عليه السلام بأن قال : هب أن الاحياء والامامة حصلتا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية إلا أنه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر ، فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى ، كان الاحياء والامامة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية أيضاً من الله تعالى ، وأما الاحياء والامامة الصادران على البشر بواسطة الاسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك ، لأنه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية ، فظهر الفرق

وإذا عرفت هذا فقولوه (ان الله يأتي بالشمس من المشرق) ليس دليلاً آخر ، بل تمام الدليل الأول ، ومعناه : انه وان كان الاحياء والامامة من الله بواسطة حركات الأفلاك . إلا أن حركات الأفلاك من الله ، فكان الاحياء والامامة أيضاً من الله تعالى ، وأما البشر فانه وان صدر منه الاحياء والامامة بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والأرضية ، إلا أن تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته ، فثبت أن الاحياء والامامة الصادرين عن البشر ليست على ذلك الوجه ، وأنه لا يصلح نقضاً عليه ، فهذا هو الذي اعتقده في كيفية جريان هذه المناظرة ، لا ما هو المشهور عند الكل ، والله أعلم بحقيقة الحال

(المسألة الثانية) أجمع القراء على إسقاط ألف «أنا» في الوصل في جميع القرآن . إلا ما روى عن نافع من إثباته عند استقبال الهمة . والصحيح ما عليه الجمهور . لأن ضمير المتكلم هو «أن» وهو الهمة والنون . فأما الألف فأنما تلحقها في الوقف ، كما تلحق الهاء في سكوتها للوقف . وكما ان هذه الهاء تسقط عند الوصل . فكذا هذه الألف تسقط عند الوصل ، لأن ما يتصل به يقوم مقامه . ألا ترى أن همزة الوصل إذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشيء سقطت ولم تثبت . لأن

ما يتصل به يتوصل به الى النطق بما بعد الحمزة فلا تثبت الحمزة ، فكذا الألف في «أنا» والهاء التي في الوقف يجب سقوطها عند الوصل ، كما يجب سقوط الحمزة عند الوصل
 أماقوله تعالى ﴿قال إبراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾ فاعلم أن للناس في هذا المقام طريقين : الأول : وهو طريقة أكثر المفسرين ، أن إبراهيم عليه السلام لما رأى من نمرود أنه ألقى تلك الشبهة عدل عن ذلك الى دليل آخر أوضح منه . فقال (ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) فزعم أن الانتقال من دليل الى دليل آخر أوضح منه جازز للمستدل

فان قيل : هلا قال نمرود : فليات ربك بها من المغرب ؟

قلنا : الجواب من وجهين : أحدهما : أن هذه المحاجة كانت مع إبراهيم بعد إلقائه في النار وخروجه منها سالما ، فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب . والثاني : أن الله خذله وأنساه إيراد هذه الشبهة نصرة لنيه عليه السلام

﴿والطريق الثاني﴾ وهو الذي قال به المحققون : ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل آخر بل الدليل واحد في الموضوعين ، وهو أنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها ، وهو الله سبحانه وتعالى . ثم ان قولنا : نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها له أمثلة منها الاحياء والامانة ، ومنها الحجاب والرعد والبرق ، ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستندل لا يجوز له أن ينتقل من دليل الى دليل آخر لكن اذا ذكر لا يوضح كلام مثلا فله أن ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر . فكان ما فعله ابراهيم من باب ما يكون الدليل واحد الا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر ، وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل آخر ، وهذا الوجه أحسن من الأول وأليق بكلام أهل التحقيق منه ، والاشكال عليهما من وجوه : الأول : أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة وقعت تلك الشبهة في الأسماع ، وجب على المحق القادر على الجواب أن يذكر الجواب في الحال إزالة لذلك التليس والجهل عن العقول ، فلباطن الملك الكافر في الدليل الأول أو في المثال الأول بتلك الشبهة . كان الاشتغال بإزالة تلك الشبهة واجبا مضيقا . فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب

﴿والاشكال الثاني﴾ أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال ، فاذا ترك المحق الكلام الأول ، وانتقل الى كلام آخر ، أو هم أن كلامه الأول كان ضعيفا ساقطا وأنه ما كان عالما بضعفه ، وأن

ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساعداً، وأنه كأنه عالماً بضعفه فبه عليه وهذا ربما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وأنه غير جائز

(والاشكال الثالث) وهو أنه وإن كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل، أو من مثال الى مثال، ولكنه يجب أن يكون المنتقل اليه أوضح وأقرب، وههنا ليس الأمر كذلك، لأن جنس الاحياء لا قدرة للخلق عليه، وإما جنس تحريك الاجسام فللخلاق قدرة عليه، ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجنة أعظم من السموات، وأنه هو الذي يكون محركاً للسموات. وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والامامة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطولوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح الأظهر الى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الأمر قويا

(والاشكال الرابع) أن دلالة الاحياء والامامة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه، وذلك لأننا نرى في ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات. وابتدلت قوى الدلالة على الحاجة الى انوثته اقدار، أما الشمس فلا نرى في ذاتها تبديلاً، ولا في صفاتها تبديلاً، ولا في منهج حركاتها تبديلاً البتة، فكانت دلالة الاحياء والامامة على الصانع أقوى، فكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالاً من الأقوى الأجل، الى الأضعف الأضعف، وأنه لا يجوز

(والاشكال الخامس) أن نمرود لما لم يستح من معارضة الاحياء والامامة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلى فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطولوع الشمس أن يقول: طلوع الشمس من المشرق منى. فان كان لك إله فقل له حتى يطلعها من المغرب، وعند ذلك انتمز المحققون من المفسرين ذلك، فقالوا: انه لو أورد هذا السؤال لكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب، ومن المعلوم أن الاشتغال باظهار فساد سؤاله في الاحياء والامامة أسهل بكثير من التزام اطلاق الشمس من المغرب، فتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب، الا أنه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب. ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلاً على وجود الصانع، وحينئذ يصير دليلاً اثناً ضائعاً. كما صار دليلاً الأول ضائعاً، وأيضاً فما الدليل الذي حمل إبراهيم عليه السلام على أن ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك، وانه انتمز الانقطاع، واعترف بالحاجة الى الانتقال الى تمسك بدليل لا يمكنه تمثيته إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب، وتقدير أن يأتي باطلاق الشمس من المغرب، فانه يضيع دليلاً الثاني كما ضاع الأول ومن المعلوم أن التزام هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علماً فضلاً عن أفضل العقلاء. وأعلم

العلماء، فظهر بهذا أن هذا التفسير الذي أجمع المفسرون عليه ضعيف، وأما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات، لأننا نقول: لما احتج إبراهيم عليه السلام بالاحياء والامامة أورد الخصم عليه سؤالا لا يابق بالعقلاء، وهو أنك إذا ادعيت الاحياء والامامة لا بواسطة، فذلك لا تجرد الى إثباته سبيلا، وان ادعيت حصولها بواسطة حركات الأفلاك فظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر، فأجاب إبراهيم عليه السلام بأن الاحياء والامامة وان حصلت بواسطة حركات الأفلاك، لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى، وذلك لا يقدر في كون الاحياء والامامة من الله تعالى، بخلاف الخلق فإنه لا قدرة لهم على تحريك الأفلاك، فلا جرم لا يكون الاحياء والامامة صادرين منهم، ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه، والله أعلم بحقيقة كلامه

أما قوله تعالى ﴿فبئس الذي كفرة﴾ فالمعنى: فبئس مغلوباً لا يمد مقالا. ولاللسألة جوابا. وهو كقولهم (بل تأتيهم بغتة وهم لا يستطيون ووردوها) قال الواحدى: وفيه ثلاث لغات: بهت الرجل فهو مبهوت. وهت. وهت. قال عروة العذرى:

فما هو الا أن أراها فجأة فأبهت حتى ما كاد أجيب

أى أبحر وأسكت

ثم قال ﴿والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ وتأويله على قولنا ظاهر. أما المعتزلة فقال القاضى: يحتمل وجوها: منها أنه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدى المؤمن فإنه لا بد في الكافر من أن يعجز ويقطع

وأقول: هذا ضعيف، لأن قوله لا يهديهم للحجاج، اما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولا حجاج على الكافر، فكيف يصح أن يقال: ان الله تعالى لا يهديه اليه، قال القاضى: ومنها أن يريد أنه لا يهديهم لزيادات الاطراف من حيث أنهم بالكفر والظلم سدوا على أنفسهم طريق الانتفاع به

وأقول: هذا أيضا ضعيف. لأن تلك الزيادات إذا كانت في حقهم متمتعة عقلا لم يصح أن يقال: انه تعالى لا يهديهم. كما لا يقال: انه تعالى يجمع بين الضدين فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضى: ومنها أنه تعالى لا يهديهم الى الثواب في الآخرة ولا يهديهم الى الجنة

وأقول هذا أيضا ضعيف لأن المذكور ههنا أمر الاستدلال وتحصيل المعرفة، ولم يجر للجنة ذكر. فبيده صرف اللفظ الى الجنة. بل أقول: اللائق بسياق الآية أن يقال: انه تعالى لما بين أن

الدليل كان قد بلغ في الظهور والحجة الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه ، الا أن الله تعالى لمالم يقدر له الاهتداء ، لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر ، ونظير هذا التفسير قوله (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله)

القصة الثانية

والمقصود منها إثبات المعاد . قوله تعالى ﴿أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها﴾ وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف النحويون في إدخال الكاف في قوله (أو كالذي) وذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن يكون قوله (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم) في معنى (ألم تر كالذي حاج إبراهيم) وتكون هذه الآية معطوفة عليه ، والتقدير : رأيت كالذي حاج إبراهيم ، أو كالذي مر على قرية . فيكون عنذا عطفاً على المعنى ، وهو قول الكسائي والفراء وأبي علي الفارسي ، وأكثر النحويين قالوا : ونظيره من القرآن قوله تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله) ثم قال (من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله) فهذا عطف على المعنى . لأن معناه : لمن السموات ؟ فقيل : لله . قال الشاعر :

معاوى إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديد

فحمل على المعنى وترك اللفظ

﴿والقول الثاني﴾ وهو اختيار الأخفش : أن الكاف زائدة ، والتقدير : ألم تر إلى الذي حاج والذي مر على قرية

﴿والقول الثالث﴾ وهو اختيار المبرد : أنا نضم في الآية زيادة . والتقدير : ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم ، وألم تر إلى من كان كالذي مر على قرية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في الذي مر بالقرية ، فقال قوم : كان رجلاً كافراً شاكاً في البعث وهو قول مجاهد وأكثر المفسرين من المعتزلة . وقال الباقر : انه كان مسلماً ، ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي : هو عزيز . وقال عطاء عن ابن عباس : هو أرميا . ثم من هؤلاء من قال : ان أرميا هو الخضر عليه السلام ، وهو رجل من سبط هارون بن عمران عليهما السلام . وهو قول محمد بن إسحاق ، وقال وهب بن منبه : ان أرميا هو النبي الذي بعثه الله عند ما خرب بختنصر بيت المقدس وأحرق التوراة . حجة من قال : أن هذا المار كان كافراً وحوه : الأول : أن الله حكى عنه أنه قال (أني يحيي هذه الله بعدموتها) وهذا كلام من يستبعد من الله الاحياء بعد الامانة

وذلك كفر

فان قيل : يجوز أن ذلك وقع منه قبل البلوغ

قلنا : لو كان كذلك لم يجز من الله تعالى أن يعجب رسوله منه . إذ الصبي لا يتعجب من شكه في مثل ذلك ، وهذه الحججة ضعيفة لاحتمال أن ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، بل كان بسبب اطراد العادات في أن مثل ذلك الموضع الخراب قلبا يصيره الله معموراً . وهذا كما أن الواحد منا يشير إلى جبل فيقول : متى يقبله الله ذهباً أو ياقوتاً ، لا أن مراده منه الشك في قدرة الله تعالى ، بل على أن مراده منه أن ذلك لا يقع ولا يحصل في مطرد العادات ، فكذا هنا

(الوجه الثاني) قالوا : انه تعالى قال في حقه (فلما تبين له) وهذا يدل على أنه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلًا له ، وهذا أيضاً ضعيف ، لأن تبين الاحياء على سبيل المشاهدة ما كان حاصلًا له قبل ذلك ، فاما أن تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلًا فهو ممنوع

(الوجه الثالث) أنه قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) وهذا يدل على أن هذا العلم إنما حصل له في ذلك الوقت ، وأنه كان خالياً عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت ، وهذا أيضاً ضعيف ، لأن تلك المشاهدة لا شك أنها أفادت نوع توكيد وطمأنينة ووثوق ، وذلك القدر من التأكيد إنما حصل في ذلك الوقت ، وهذا لا يدل على أن أصل العلم ما كان حاصلًا قبل ذلك

(الوجه الرابع) لهم : أن هذا المار كان كافراً لا تنظامه مع نمرود في ملك واحد وهو ضعيف أيضاً لأن قبله وإن كان قصة نمرود ، ولكن بعده قصة سؤال إبراهيم ، فوجب أن يكون نبياً من جنس إبراهيم

وحجة من قال : انه كان مؤمناً وكان نبياً وجوه : الأول : أن قوله (أني يحيي هذه الله بعد موتها) يدل على أنه كان عالماً بالله ، وعلى أنه كان عالماً بأنه تعالى يصح منه الاحياء في الجملة ، لأن تخصيص هذا الشيء باستبعاد الاحياء إنما يصح أن لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء في الجملة . فاما من يعتقد أن القدرة على الاحياء بمنفعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة

(الحجة الثانية) أن قوله (كم لبثت) لا بد له من قائل ، والمذكور السابق هو الله تعالى . فصار التقدير : قال الله تعالى : كم لبثت . فقال ذلك الانسان : لبثت يوماً أو بعض يوم . فقال الله تعالى :

بل لبثت مائة عام . ومما يؤكد أن قائل هذا القول هو الله تعالى قوله (ولنجعلك آية للناس) ومن المعلوم أن القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى ، ثم قال (وانظر الى العظام كيف نشزها ثم نكسرها لهما) ولا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى ، فثبت أن هذه الآية دالقة هذه الوجوه الكثيرة على أنه تعالى تكلم معه ، ومعلوم أن هذا لا يليق بحال هذا الكافر

فان قيل : لعله تعالى بعث اليه رسولا أو مائكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا : ظاهر هذا الكلام يدل على أن قائل هذه الأقوال معه هو الله تعالى ، فصرف اللفظ عن هذا الظاهر إلى المجاز من غير دليل يوجه غير جائز

(والحجة الثالثة) أن اعادته حيا وإبقاء الطعام والشراب على حالها ، وإعادة الخمار حيا بعد ماصار رميا مع كونه مشاهداً لاعادة أجزاء الخمار إلى التركيب والى الحياة اكرام عظيم وتشريف كريم ، وذلك لا يليق بحال الكافر له ، فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : ان كل هذه الأشياء انما أدخلها الله تعالى في الوجود إكراما لانسان آخر كان نبيا في ذلك الزمان

قلنا : لم يجر في هذه الآية ذكر هذا النبي ، وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي أصلا فلو كان المقصود من إظهار هذه الأشياء اكرام ذلك النبي وتأيد رسالته بالمعجزة ، لكان ترك ذكر ذلك الرسول إهمالا لما هو الغرض الأصلي من الكلام وأنه لا يجوز

فان قيل : لو كان ذلك الشخص لكان إما أن يقال : انه ادعى النبوة من قبل الامامة والاحياء أو بعدهما . والأول باطل لأن ارسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الأمة . وذلك لا يتم بعد الاساتة ، وان ادعى النبوة بعد الاحياء فالمعجز قد تقدم على الدعوى ، وذلك غير جائز

قلنا : إظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله أنه سيصير رسولا جائز عندنا ، وعلى هذا الطريق زال السؤال

(الحجة الرابعة) أنه تعالى قال في حق هذا الشخص (ولنجعلك آية للناس) وهذا اللفظ انما يستعمل في حق الأنبياء والرسل ، قال تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) فكان هذا وعدا من الله تعالى بأنه يجعله نبيا . وأيضا فهذا الكلام لم يدل على النبوة بصريحه ، فلا شك أنه يفيد التشريف العظيم ، وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك في قدرة الله تعالى

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من جعله آية أن من عرفه من الناس شاباً كاملا إذا شاهده بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا أو هرموا . أو سمعوا بالخبر أنه كان مات منذ زمان

وقد عاد شابا، صح أن يقال لأجل ذلك: انه آية للناس، لأنهم يعتبرون بذلك، ويعرفون به قدرة الله تعالى، ونبوة نبي ذلك الزمان

والجواب من وجهين: الأول: أن قوله (ولنجعلك آية) إخبار عن أنه تعالى يجعله آية، وهذا الإخبار إنما وقع بعد أن أحياه الله وتكلم معه، والمجمول لا يجعل ثانيا، فوجب حمل قوله (ولنجعلك آية للناس) على أمر زائد عن هذا الاحياء، وأنتم تحملونه على نفس هذا الاحياء فكان باطلا. والثاني: أن وجه التمسك أن قوله (ولنجعلك آية للناس) يدل على التشريف العظيم، وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى

(الحجة الخامسة) ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في سبب نزول الآية قال: ان يختصر غزا بني إسرائيل فسي منهم الكثيرون، ومنهم عزيز وكان من علمائهم، فجاء بهم الى بابل، فدخل عزيز يوما تلك القرية ونزل تحت شجرة وهو على حمار، فربط حماره وطاف في القرية فلم يرفها أحدا فعجب من ذلك وقال (أني يحيى هذه الله بعد موتها) لاعلى سبيل الشك في القدرة، بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة، وكانت الأشجار مشمرة، فتناول من الفاكهة التين والعنب، وشرب من عصير العنب ونام، فأمانه الله تعالى في منامه مائة عام وهو شاب، ثم أعمى عن موته أيضا الانس والسباع والطير، ثم أحياه الله تعالى بعد المائة. ونودي من السماء: يا عزيز كم لبثت بعد الموت فقال: يوما فأبصر من الشمس بقية. فقال أو بعض يوم فقال الله تعالى: بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشراك من العصير لم يتغير طعمهما، فنظر فاذا التين والعنب كما شاهد هما ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أوصاله وسمع صوتا أيها العظام البالية إني جاعل فيك روحا فانضم أجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الصلح الى الصلح، والذراع الى مكانه، ثم جاء الرأس الى مكانه، ثم العصب والعروق، ثم أنبت طراء اللحم عليه، ثم انبسط الجلد عليه، ثم خرجت الشعور عن الجلد، ثم نفخ فيه الروح. فاذا هو قائم ينهق فخر عزيز ساجداً، وقال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم: حدثنا أبناؤنا أن عزيز بن شريك مات ببابل، وقد كان يختصر قتل بيت المقدس أربعين ألفاً من قرأ التوراة وكان فهم عزيز، والقوم ما عرفوا أنه يقرأ التوراة، فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة وأملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا، وكانت التوراة قد دفنت في موضع فأخرجت وعورض بها أملاه فما اختلفا في حرف، فعند ذلك قالوا: عزيز بن الله. وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس، وذلك يدل على أن ذلك المسار كان نبياً

(المسألة الثالثة) اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع : إلباء وهي بيت المقدس ، وقال ابن زيد : هي القرية التي خرج منها الألو ف حذر الموت أما قوله تعالى (وهي خاوية على عروشها) قال الأصمعي : خوى البيت فهو يخوى خواء بمدود إذا ما خلا من أهله ، والخوا : خلو البطن من الطعام ، وفي الحديث «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سجد خوى» أى خلى ما بين عضديه وجنبيه ، وبطنه وغذيه ، وخوى الفرس ما بين قوائمه ، ثم يقال للبيت إذا انهدم : خوى لأنه تهدمه يخلو من أهله ، وكذلك : خوت النجوم وأخوت إذا سقطت ولم تمطر لأنها خلت عن المطر . والعرش سقف البيت ، والعروش الأبنية ، والسقوف من الخشب يقال : عرش الرجل يعرش ويعرش إذا بنى وسقف بخشب ، فقوله (وهي خاوية على عروشها) أى منهدمة ساقطة خراب ، قاله ابن عباس رضى الله عنهما ، وفيه وجوه : أحدها : أن حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها ، ثم انقهرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة . ومعنى الخاوية المنقهرة ، وهي المنقلعة من أصولها . يدل عليه قوله تعالى (أعجاز نخل خاوية) وموضع آخر (أعجاز نخل منعقر) وهذه الصفة في خراب المنازل من أحسن ما يوصف به . والثاني : قوله تعالى (خاوية على عروشها) أى خاوية عن عروشها . جعل «على» بمعنى «عن» كقوله (إذا اكتالوا على الناس) أى عنهم . والثالث : أن المراد أن القرية خاوية مع كون أشجارها معروشة فكان التعجب من ذلك أكثر لأن الغالب من القرية الخالية الخاوية أن يبطل ما فيها من عروش انفاكة ، فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر

أما قوله تعالى (قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها) فقد ذكرنا أن من قال : المار كان كافراً حمله على الشك في قدرة الله تعالى . ومن قال : كان نبياً ، حمله على الاستبعاد بحسب مجازى العرف والعادة ، أو كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لأجل التأكيد ، كما قال إبراهيم عليه السلام (أرأى كيف يحيى الموتى) وقوله (أنى) أى من أين . كقوله (أنى لك هذا) والمراد بإحياء هذه القرية عمارتها ، أى متى يفعل الله تعالى ذلك ، على معنى أنه لا يفعله فأحب الله تعالى أن يريه في نفسه . وفي إحياء القرية آية (فأما الله مائة عام) وقد ذكرنا القصة

فان قيل : ما الفائدة في إماتة الله له مائة عام . مع أن الاستدلال بالإحياء بعد يوم أو بعد بعض يوم حاصل

قلنا : لأن الإحياء بعد تراخى المدة أبعث في العقول من الإحياء بعد قرب المدة ، وأيضاً فلأن بعد تراخى المدة ما يشاهد منه . ويشاهد هو من غيره أعجب

أما قوله تعالى ﴿ثم بعثه﴾ فالمعنى: ثم أحياه، ويوم القيامة يسمى يوم البعث لأنهم يبعثون من قبورهم، وأصله من بعث الناقة إذا أقتها من مكانها، وإنما قال ﴿ثم بعثه﴾ ولم يقل: ثم أحياه، لأن قوله ﴿ثم بعثه﴾ يدل على أنه عاد كما كان أو لا حياً عاقلاً فهما مستعداً للنظر والاستدلال في المعارف الإلهية، ولو قال: ثم أحياه لم تحصل هذه الفوائد

أما قوله تعالى ﴿قال كم لبثت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فيه وجهان من القراءة، قرأ أبو عمرو، وحزرة والكسائي بالادغام، والباقون بالاظهار، فمن أدغم فلنقرب المخرجين، ومن أظهر فلبين المخرجين وإن كانا قريبين

﴿المسألة الثانية﴾ أجمعوا على أن قائل هذا القول هو الله تعالى، وإنما عرف أن هذا الخطاب من الله تعالى لأن ذلك الخطاب كان مقروناً بالمعجز، ولأنه بعد الإحياء شاهد من أحوال حماره وظهور البلي في عظامه ما عرف به أن تلك الخوارق لم تصدر إلا من الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ في الآية إشكال، وهو أن الله تعالى كان عالماً بأنه كان ميتاً وكان عالماً بأن الميت لا يمكنه بعد أن صار حياً أن يعلم أن مدة موته كانت طويلة أم قصيرة، فع ذلك لأي حكمة سأله عن مقدار تلك المدة

والجواب عنه: أن المقصود من هذا السؤال التنبه على حدوث ما حدث من الخوارق

أما قوله تعالى ﴿لبت يوماً أو بعض يوم﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم ذكر هذا التردد؟

الجواب: أن الميت طالت مدة موته أو قصرت فالحال واحدة بالنسبة إليه، فأجاب بأقل ما يمكن أن يكون ميتاً لأنه اليقين، وفي التفسير أن إمامته كانت في أول النهار فقال: يوماً. ثم لما نظر إلى ضوء الشمس باقياً على رؤس الجدران فقال: أو بعض يوم

﴿السؤال الثاني﴾ أنه لما كان اللبث مائة عام ثم قال ﴿لبت يوماً أو بعض يوم﴾ أليس هذا يكون كذباً؟

والجواب: أنه قال ذلك على حسب الظن، ولا يكون مؤاخذاً بهذا الكذب، ونظيره أنه تعالى حكى عن أصحاب الكهف أنهم قالوا ﴿لبثنا يوماً أو بعض يوم﴾ على ما توهموه ووقع عندهم، وأيضاً قال أخوة يوسف عليه السلام ﴿يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا﴾ وإنما قالوا ذلك بناء على الإمارة من إخراج الصواع من رحله

(السؤال الثالث) هل علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت أو لم يعلم ذلك بل كان يعتقد أن

ذلك اللبث كان بسبب الموت

الجواب : الأظهر أنه علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وذلك لأن الغرض الأصلي في أماته ثم حياته بعد مائة عام أن يشاهد الأحياء بعد الاماتة ، وذلك لا يحصل إلا إذا عرف أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وهو أيضا قد شاهد إما في نفسه أو في حمارة أحوالا دالة على أن ذلك اللبث كان بسبب الموت

أما قوله تعالى (قال بل لبثت مائة عام) فالمعنى ظاهر ، وقيل : العام أصله من العوم الذي هو السباحة لأن فيه سبجاً طويلاً ، لا يمكن من التصرف فيه

أما قوله تعالى (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) اختلف القراء في إثبات الهاء في الوصل من قوله (لم يتسنه) و(اقتده) و(ماليه) و(سلاطنيه) و(ماهيه) بعد أن انفقوا على اثباتها في الوقف ، فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء في الوصل ، وكان حمزة يحذفهن في الوصل وكان الكسائي يحذف الهاء في الوصل من قوله (لم يتسنه) و(اقتده) ويشبها في الوصل في الباقي ، ولم يختلفوا في قوله (لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابيه) أنها بالهاء في الوصل والوقف

إذا عرفت هذا فنقول : أما الحذف ففيه وجوه : أحدها : أن اشتقاق قوله (يتسنه) من السنة وزعم كثير من الناس أن أصل السنة سنة ، قالوا : والدليل عليه أنهم يقولون في الاشتقاق منها أسنت القوم إذا أصابتهم السنة وقال الشاعر

ورجال مكة مسنتون بحفاف

ويقولون في جمعها : سنوات وفي الفعل منها : سائنت الرجل مساناة إذا عامله سنة سنة . وفي التصغير : سنية إذا ثبت هذا كان الهاء في قوله (لم يتسنه) للسكت لا للأصل . وثانيها : نقل الواحدى عن الفراء أنه قال : يجوز أن تكون أصل سنة سننة . لأنهم قالوا في تصغيرها : سنية وإن كان ذلك قليلاً ، فعلى هذا يجوز أن يكون (لم يتسنه) أصله لم يتسن . ثم أسقطت النون الأخيرة ثم أدخل عليها هاء السكت عند الوقف عليه ، كما أن أصل لم يتقصر البازي : لم يتقصر البازي . ثم أسقطت الضاد الأخيرة . ثم أدخل عليه هاء السكت عند الوقف فيقال : لم يتقصره . وثالثها : أن يكون (لم يتسنه) مأخوذاً من قوله تعالى (من حمأ مسنون) والسن في اللغة هو الصب . هكذا قال

أبو علي الفارسي ، فقوله : لم يتسن . أى الشراب بقى بحاله لم ينضب ، وقد أتى عليه مائة عام ، ثم أنه حذف النون الأخيرة ، وأبدلت بهاء السكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني ، فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف . وأما بيان الإثبات فهو أن (لم يتسنه) مأخوذ من السنة ، والسنة أصلها سنة ، بدليل أنه يقال في تصغيرها : سنية ويقال : سانهت النخلة بمعنى عاومت ، وآجرت الدار مسانته . وإذا كان كذلك فالهاء في (لم يتسنه) لام الفعل ، فلا جرم لم يحذف البتة لاعتد الوصل ولا عند الوقف

(المسألة الثانية) قوله تعالى (لم يتسنه) أى لم يتغير ، وأصل معنى (لم يتسنه) أى لم يأت عليه السنون لأن مر السنين إذا لم تغيره فكأنها لم تأت عليه ، ونقلنا عن أبي علي الفارسي : لم يتسن أى لم ينضب الشراب ، بقى في الآية سؤالان

(السؤال الأول) أنه تعالى لما قال (بل لبثت مائة عام) كان من حقه أن يذكر عقيبه ما يدل على ذلك وقوله (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) لا يدل على أنه لبث مائة عام ، بل يدل ظاهراً على ما قاله من أنه لبث يوماً أو بعض يوم

والجواب : أنه كلما كانت الشبهة أقوى مع علم الانسان في الجملة أنها شبهة : كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة أكد ووقوعه في العقل أكمل . فكأنه تعالى لما قال (بل لبثت مائة عام) قال (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) فان هذا مما يؤكد قولك (لبث يوماً أو بعض يوم) فحينئذ يعظم اشتياقك إلى الدليل الذي يكشف عن هذه الشبهة . ثم قال بعده (وانظر الى حمارك) فرأى الحمار صار رمياً ، وعظاماً نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى ، فان الطعام والشراب يسرع التغير فهما ، والحمار رمياً بقى دهنراً طويلاً وزماناً عظيماً ، فرأى ما لا يبقى باقياً ، وهو الطعام والشراب . وما سبق غير باق وهو العظام ، فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى ، وتمسك وقوع هذه الحجة في عقله وفي قلبه

(السؤال الثاني) أنه تعالى ذكر الطعام والشراب . وقوله (لم يتسنه) راجع إلى الشراب لا إلى الطعام

والجواب : كما يوصف الشراب بأنه لم يتغير . كذلك يوصف الطعام بأنه لم يتغير . لاسيما إذا كان الطعام لطيفاً يتسارع الفساد اليه ، والمروى أن طعامه كان هو التين والعب ، وشرابه كان عصير العنب واللبن . وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه (وانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسن)

أما قوله تعالى ﴿وانظر إلى حمارك﴾ فالمعنى أنه عرفه طول مدة موته بأن شاهد عظام حماره نخرة رمية ، وهذا في الحقيقة لا يدل بذاته ، لأنه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حياً في الحال علم أن القادر على ذلك قادر على أن يميت الحمار في الحال ويعمل عظامه رمية نخرة في الحال ، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت ، بل انقلاب عظام الحمار الى الحياة معجزة دالة على صدق ماسمع من قوله (بل لبثت مائة عام) قال الضحاك : معنى قوله : أنه لما أحيى بعد الموت كان دليلاً على صحة البعث ، وقال غيره : كان آية لأن الله تعالى أحياه شاباً أسود الرأس ، وبنو بنه شيوخ بيض اللحى والرؤس

أما قوله تعالى ﴿ولنجعلك آية للناس﴾ فقد بينا أن المراد منه التشريف والتعظيم والوعيد بالدرجة العالية في الدين والدنيا ، وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل : ما فائدة الواو في قوله (ولنجعلك) قلنا : قال الفراء : دخلت الواو لأنه فعل بعدها مضمر ، لأنه لو قال : وانظر إلى حمارك لنجعلك آية . كان النظر إلى الحمار شرطاً وجعله آية جزاءً ، وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام . أما لما قال (ولنجعلك آية) كان المعنى : ولنجعلك آية فعلنا ما فعلنا من الامامة والاحياء . ومثله قوله تعالى (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست) والمعنى : وليقولوا درست صرفنا الآيات (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أى ونزبه الملكوت

أما قوله تعالى ﴿وانظر إلى العظام﴾ فأكثر المفسرين على أن المراد بالعظام عظام حماره ، فان اللام فيه بدل السكناية . وقال آخرون أرادوا به عظام هذا الرجل نفسه ، قالوا : انه تعالى أحيى رأسه وعينه . وكانت بقية بدنه عظاماً نخرة . فكان ينظر إلى أجزاء عظام نفسه . فرآها تجتمع وينضم البعض إلى البعض ، وكان يرى حماره واقفاً كما ربطه حين كان حياً لم يأكل ولم يشرب مائة عام . وتقدير الكلام على هذا الوجه : وانظر إلى عظامك . وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد . وهو عندي ضعيف لوجوه : أحدها : أن قوله (لبثت يوماً أو بعض يوم) إنما يليق بمن لا يرى أثر التغير في نفسه فيظن أنه كان نائماً في بعض يوم . أما من شاهد أجزاء بدنه متفرقة . وعظام بدنه رمية نخرة . فلا يليق به ذلك القول . وثانيها : أنه تعالى حكى عنه أنه خاطبه وأجاب ، فيجب أن يكون المجيب هو الذي أماته الله . فاذا كانت الامامة راجعة إلى كله . فالمجيب أيضاً الذي بعثه الله يجب أن يكون جملة الشخص . وثالثها : أن قوله (فأماته الله مائة عام ثم بعثه) يدل على أن تلك الجملة أحياءها وبعثها

أما قوله ﴿ كيف نشرها ﴾ فالمراد يحييها ، يقال : أنشر الله الميت ونشره ، قال تعالى (ثم إذا شاء أنشره) وقد وصف الله العظام بالاحياء في قوله تعالى (قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها) وقرىء (نشرها) بفتح النون وضم الشين ، قال الفراء : كأنه ذهب إلى النشر بعد الطي ، وذلك أن بالحياة يكون الانبساط في التصرف ، فهو كأنه مطوى ما دام ميتا ، فإذا عاد حي صار كأنه نشر بعد الطي ، وقرأ حمزة والكسائي (ننشزها) بالزاي المنقوطة من فوق ، والمعنى ترفع بعضها الى بعض ، وانشاز الشيء رفعه ، يقال : أنشزته فنشز . أى رفعته فارتفع ، ويقال لما ارتفع من الأرض نشز . ومنه نشوز المرأة ، وهو أن ترتفع عن حد رضا الزوج ، ومعنى الآية على هذه القراءة : كيف ترفعها من الأرض فتردها الى أما كتبها من الجسد وتركب بعضها على بعض ، وروى عن النخعي أنه كان يقرأ (ننشزها) بفتح النون وضم الشين والزاي ووجه ما قال الاخفش أنه يقال : نشزته وأنشزته أى رفعته ، والمعنى من جميع القراءات أنه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام . ثم بسط اللحم عليها ، ونشر العروق والاعصاب واللحوم والجلود عليها ، ورفع بعضه الى جنب البعض ، فيكون كل القراءات داخلا في ذلك

ثم قال تعالى ﴿ فلما تبين له ﴾ وهذا راجع الى ما تقدم ذكره من قوله (أنى يحيى هذه الله بعد موتها) والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه ، وقال صاحب الكشاف : فاعل « تبين له » مضمرة تقديره فلما تبين له أن الله على كل شيء قدير قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) لحذف الأول لدلالة الثاني عليه ، وهذا عندي فيه تعسف ، بل الصحيح أنه لما تبين له أمر الاماتة والاحياء على سبيل المشاهدة قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) وتأويله : أنى قد علمت مشاهدة ما كنت أعلمه قبل ذلك الاستدلال وقرأ حمزة والكسائي (قال اعلم) على لفظ الأمر وفيه وجهان : أحدهما : أنه عند التبين أمر نفسه بذلك ، قال الاعشى

ودع أمانة ان الركب قدر حلوا

والثاني : أن الله تعالى قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) ويبدل على صحة هذا التأويل قراءة عبد الله والاعشى : قيل أعلم أن الله على كل شيء قدير ويؤكد قوله في قصة ابراهيم (ربى أرنى كيف يحيى الموتى) ثم قال فى آخرها (واعلم أن الله عزيز حكيم) قال القاضى : والقراءة الأولى وذلك لأن الأمر بالشئ إنما يحسن عند عدم المأمور به ، وههنا العلم حاصل بدليل قوله (فلما تبين له) فكان الأمر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز ، أما الاخبار عن أنه حصل كان جائزا

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ خُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٦٠»

القصة الثالثة

وهي أيضا دالة على صحة البعث

قوله تعالى ﴿وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعيًا واعلم أن الله عزيز حكيم﴾

في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في عامل «إذ» قولان : قال الزجاج : التقدير اذكر إذ قال إبراهيم ، وقال غيره انه معطوف على قوله (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم) والتقدير : ألم تر إذ حاج إبراهيم في ربه ، وألم تر إذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى لم يسم عزيزاً حين قال (أو كالذي مر على قرية) وسمى ههنا إبراهيم مع أن المقصود من البحث في كلتا القصتين شيء واحد ، والسبب أن عزيزاً لم يحفظ الأدب ، بل قال (أني يحيي هذه الله بعد موتها) وإبراهيم حفظ الأدب فانه أتى على الله أولاً بقوله (رب) ثم دعا حيث قال (أرني) وأيضاً أن إبراهيم لما راعى الأدب جعل الاحياء والاماتة في الطيور ، وعزيراً لما لم يراع الأدب جعل الاحياء والاماتة في نفسه

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا في سبب سؤال إبراهيم وجوها : الأول : قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج : أنه رأى جيفة مطروحة في شط البحر فاذا مد البحر أكل منها دواب البحر ، وإذا جزر البحر جاءت السباع فأكلت ، وإذا ذهب السباع جاءت الطيور فأكلت وطار، فقال إبراهيم (رب أرني كيف تجمع أجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر) فقيل : أولم تؤمن قال بلى ولكن المطلوب من السؤال أن يصير العلم بالاستدلال ضرورياً

(الوجه الثاني) قال محمد بن إسحق والقاضي: سبب السؤال أنه مع مناظرته مع نمرود لما قال: ربني الذي يحيي ويميت، قال أنا أحيي وأميت، فأطلق مجبوسا وقتل رجلا، فقال إبراهيم: ليس هذا باحياء واماتة، وعند ذلك قال (رب أرني كيف تحيي الموتى) لتكشف هذه المسألة عند نمرود وأتباعه، وروى عن نمرود أنه قال له: قل لربك حتى يحيي والاقْتلتك، فسأل الله تعالى ذلك، وقوله (ليطمئن قلبي) بنجائي من القتل أو ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني، وإن عدولي منها إلى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة، بل كان بسبب جهل المستمع

(والوجه الثالث) قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدي رضي الله عنهم: إن الله تعالى أوحى إليه أني متخذ بشرا خليلا: فاستعظم ذلك إبراهيم صلى الله عليه وسلم، وقال إلهي ما علامة ذلك؟ فقال: علامته أنه يحيي الميت بدعائه، فلما عظم مقام إبراهيم عليه السلام في درجات العبودية وأداء الرسالة، خطر بباله: اني لعلي أن أكون ذلك الخليل، فسأل أحياء الميت فقال الله (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) على أني خليل لك

(الوجه الرابع) أنه صلى الله عليه وسلم إنما سأل ذلك لقومه وذلك لأن أتباع الأنبياء كانوا يظالمونهم بأشياء تارة باطلة وتارة حقة، كقولهم لموسى عليه السلام (اجعل لنا إلهًا كما لهم آلِهَةٌ) فسأل إبراهيم ذلك، والمقصود أن يشاهده قومه فيزول الإنكار عن قلوبهم

(الوجه الخامس) ما خطر ببال فقالت لاشك أن الأمة كما يحتاجون في العلم بان الرسول صادق في ادعاء الرسالة إلى معجز يظهر على يده فكذلك الرسول عند وصول الملك إليه وإخباره إياه بأن الله بعثه رسولا يحتاج إلى معجز يظهر على يد ذلك الملك ليعلم الرسول أن ذلك هو أصل ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا إذا سمع الملك كلام الله احتاج إلى معجز يدل على أن ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره وإذا كان كذلك فلا يبعد أن يقال: إنه لما جاء الملك إلى إبراهيم وأخبره بأن الله تعالى بعثك رسولا إلى الخلق طلب المعجز فقال (رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) على أن الآتي ملك كريم لا شيطان رجيم

(الوجه السادس) وهو على لسان أهل التصوف: أن المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن أنوار المكاشفات والتجلي، والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والأنوار الإلهية فقوله (أرني كيف تحيي الموتى) طلب لذلك التجلي والمكاشفة فقال أولم تؤمن قال بلى أو من به إيمان الغيب، ولكن أطلب حصولها ليطمئن قلبي بسبب حصول ذلك التجلي، وعلى قول المتكلمين: العلم الاستدلالي بما يتطرق إليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخلجه شيء

من الشكوك والشبهات

(الوجه السابع) لعله طالع في الصحف التي أنزلها الله تعالى عليه أنه يشرف ولده عيسى بأنه يحيى الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) على أنني لست أقل منزلة في حضرتك من ولدي عيسى

(الوجه الثامن) أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أمر بدمج الولد فسارع إليه . ثم قال : أمرتني أن أجعل ذا ربح بلا ربح ففعلت ، وأنا أسألك أن تجعل غير ذى ربح روح روحانيا ، فقال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على أنك اتخذتني خليلا

(الوجه التاسع) نظر إبراهيم صلى الله عليه وسلم في قلبه فرآه ميتاً بحب ولده فاستحى من الله وقال : أرني كيف يحيى الموتى أى القاب إذا مات بسبب الغفلة كيف يكون إحياءه بذكر الله تعالى (الوجه العاشر) تقدير الآية أن جميع الخلق يشاهدون الحشر يوم القيامة فأرني ذلك في الدنيا ، فقال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على أن خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف (الوجه الحادى عشر) لم يكن قصد إبراهيم إحياء الموتى ، بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة (الثانى عشر) ما قاله قوم من الجهال ، وهو أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم كان شاكياً في معرفة المبدأ وفي معرفة المعاد ، أما شكه في معرفة المبدأ فقوله (هذا ربي) وقوله (لئن لم يهدني ربي لأكون من القوم الضالين) وأما شكه في المعاد فهو في هذه الآية ، وهذا القول سخيف ، بل كفر وذلك لأن الجاهل بقدره الله تعالى على إحياء الموتى كافر ، فمن نسب النبي المعصوم إلى ذلك فقد كفر النبي المعصوم ، فكان هذا بالكفر أولى . ومما يدل على فساد ذلك وجوه : أحدها : قوله تعالى (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) ولو كان شاكياً لم يصح ذلك . وثانيها : قوله (ولكن ليطمئن قلبي) وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين . ومنها أن الشك في قدرة الله تعالى يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه .

أما قوله تعالى (أولم تؤمن) ففيه وجهان : أحدهما : أنه استفهام بمعنى التقرير ، قال الشاعر

أستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

والثاني : المقصود من هذا السؤال أن يجيب بما أجاب به ليعلم السامعون أنه عليه السلام كان مؤمناً بذلك ، عارفاً به ، وأن المقصود من هذا السؤال شيء آخر .

أما قوله تعالى (قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) فاعلم أن اللام في (ليطمئن) متعلق بمحذوف ، والتقدير : سألت ذلك إرادة طمأنينة القلب ، قالوا : والمراد منه أن يزول عنه الخواطر التي تعرض

للمستدل ، والا فاليقين حاصل على كلتا الحالتين .

وههنا بحث عقلي وهو أن هذا التفسير مفرع على أن العلوم يجوز أن يكون بعضها أقوى من بعض ، وفيه سؤال صعب ، وهو أن الانسان حال حصول العلم له إما أن يكون مجزأً لنقيضه ، وإما أن لا يكون ، فإن جوز نقيضه بوجه من الوجوه فذاك ظن قوى ، لا اعتقاد جازم ، وإن لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت في العلوم

واعلم أن هذا الاشكال إنما يتوجه إذا قلنا : المطلوب هو حصول الطمأنينة في اعتقاد قدرة الله تعالى على الاحياء ، أما لو قلنا : المقصود شيء آخر فالسؤال زائل .

أما قوله تعالى ﴿تخذ أربعة من الطير﴾ فقال ابن عباس رضي الله عنهما : أخذ طائوساً ونسراً وغراباً وديكاً ، وفي قول مجاهد وابن زيد رضي الله عنهما : حمامة بدل النسرة ، وههنا أمباحات :

﴿البحث الأول﴾ أنه لما خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكروا فيه وجهين : الأول : أن الطير همته الطيران في السماء ، والارتفاع في الهواء . والخليل كانت همته العار والوصول إلى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمة

﴿والوجه الثاني﴾ أن الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ، ووضع على رأس كل جبل قطعاً مختلطة ، ثم دعاها طار كل جزء إلى مشاكلة فقبل له كما طار كل جزء إلى مشاكلة كذا يوم القيامة يطير كل جزء إلى مشاكلة حتى تتألف الأبدان وتتصل بها الأرواح . ويقرره قوله تعالى ﴿يخرجون من الأبدان كأنهم جراد منتشر﴾

﴿البحث الثاني﴾ أن المقصود من الاحياء والامانة كان حاصلًا بحيون واحد . فلم أمر بأخذ أربع حيوانات . وفيه وجهان : الأول : أن المعنى فيه أنك سألت واحداً على قدر العبودية وأنا أعطيت أربعاً على قدر الربوبية . والثاني : أن الطيور الأربعة إشارة إلى الأركان الأربعة التي منها تركيب أبدان الحيوانات والنباتات . والإشارة فيه أنك مالم تفرق بين هذه الطيور الأربعة لا يقدر طير الروح على الارتفاع إلى هوا الربوبية . وصفاء عالم القدس

﴿البحث الثالث﴾ إنما خص هذه الحيوانات لأن الطائوس إشارة إلى مافي الانسان من حب الزينة والجاه والترفع . قال تعالى ﴿زين للناس حب الشهوات﴾ والنسرة إشارة إلى شدة الشغف بالأكل والديك إشارة إلى شدة الشغف بقضاء الشهوة من الفرج . والغراب إشارة إلى شدة الحرص على الجمع والطلب . فإن من حرص الغراب أنه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب ، والإشارة فيه إلى أن الانسان مالم يسع في قتل شهوة النفس والفرج وفي إبطال الحرص وإبطال التزين

للخلق ، لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله
أما قوله تعالى ﴿ فصرهن اليك ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة (فصرهن اليك) بكسر الصاد ، والباقون بضم الصاد ، أما الضم
ففيه قولان : الأول : أنه من صرت الشيء أصوره إذا أملتة اليه ، ورجل أصور أي مائل العنق ،
ويقال : صار فلان إلى كذا إذا قال به ومال اليه . وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف ،
كأنه قيل : أملين اليك وقطعهن . ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ، فحذف الجملة التي هي قطعهن
لدلالة الكلام عليه . كقوله (أن اضرب بعصاك البحر فانقلب) على معنى : فاضرب فانقلب ، لأن
قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا) يدل على التقطيع

فان قيل : ما الفائدة في أمره بضمها إلى نفسه بعد أن يأخذها ؟

قلنا : الفائدة أن يتأمل فيها ويعرف أشكالها وهياتها لئلا تلتبس عليه بعدد الاحياء . ولا
يتوهم أنها غير تلك .

﴿ واقول الثاني ﴾ وهو قول ابن عباس ، وسعيد بن جبير . والحسن ومجاهد (صرهن اليك)
معناه : قطعهن . يقال : صار الشيء بصوره صوراً ، إذا قطعه ، قال رؤبة يصف خصماً : ألد صرناه
بالحكم . أي قطعناه . وعلى هذا القول لا يحتاج إلى الاضمار ، وأما قراءة حمزة بكسر الصاد ، فقد
فسر هذه الكلمة أيضاً تارة بالامالة ، وأخرى بالتقطيع . أما الامالة فقال الفراء : هذه لغة هذيل
وسليم : صاره يصيره إذا أماله . وقال الأخفش وغيره (صرهن) بكسر الصاد : قطعهن . يقال :
صاره يصيره إذا قطعه . قال الفراء : أظن أن ذلك مقلوب من صرى يصرى إذا قطع ، فقدت
ياؤها ، كما قالوا : غناوات . قال المبرد : وهذا لا يصح لأن كل واحد من هذين اللفظين أصل
في نفسه مستقل بذاته ، فلا يجوز جعل أحدهما فرعاً عن الآخر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أجمع أهل التفسير على أن المراد بالآية : قطعهن . وأن ابراهيم قطع أعضاءها
ولحومها وریشها ودماءها . وخلط بعضها على بعض ، غير أبي مسلم فإنه أنكر ذلك ، وقال : ان
ابراهيم عليه السلام لما طالب إحياء الميت من الله تعالى أراد الله تعالى مثلاً قرب به الأمر عليه ،
والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة ، أي فعود الطيور الأربعة أن تصير بحيث إذا
دعوتها أجاوبك وأتتك ، فإذا صارت كذلك ، فاجعل على كل جبل واحداً حال حياته ، ثم ادعهن
بأتينك سعياً ، والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الأرواح إلى الاجساد على سبيل السهولة
وأنكر القول بأن المراد منه : قطعهن ، واحتج عليه بوجوده الأول : أن المشهور في اللغة في

قوله (فصرهن) أملهن ، وأما التقطيع والذبح فليس في الآية ما يدل عليه . فكان إدراجها في الآية الحاقا لزيادة الآية لم يدل الدليل عليها وأنه لا يجوز . والثاني : أنه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك ، فان ذلك لا يتعدى إلى ، وإنما يتعدى بهذا الحرف إذا كان بمعنى الإمالة

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال في الكلام تقديم وتأخير ، والتقدير : نخذ إليك أربعة من الطير فصرهن

قلنا : التزام التقديم والتأخير من غير دليل ملجئ إلى التزامه خلاف الظاهر . والثالث : أن الضمير في قوله (ثم ادعهن) عائد إليها لا إلى أجزائها ، وإذا كانت الأجزاء متفرقة متفصلة ، وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الأجزاء يلزم أن يكون الضمير عائدا إلى تلك الأجزاء لا إليها . وهو خلاف الظاهر ، وأيضا الضمير في قوله (يأتينك سعيًا) عائدا إليها لا إلى أجزائها . وعلى قولكم إذا سعى بعض الأجزاء إلى بعض كان الضمير في (يأتينك) عائدا إلى أجزائها لا إليها ، واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه : الأول : أن كل المفسرين الذين كانوا قبل أبي مسلم أجمعوا على أنه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع أجزائها ، فيكون إنكار ذلك إنكاراً للاجماع . والثاني : أن ما ذكره غير مختص بأبراهيم صلى الله عليه وسلم فلا يكون له فيه مزية على الغير . والثالث : أن إبراهيم أراد أن يربه الله كيف يحى الموتى . وظاهر الآية يدل على أنه أجيب إلى ذلك ، وعلى قول أبي مسلم لا تحصل الإجابة في الحقيقة . والرابع : أن قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا) يدل على أن تلك الطيور جعلت جزءاً جزءاً ، قال أبو مسلم في الجواب عن هذا الوجه : أنه أضاف الجزء إلى الأربعة فيجب أن يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الأربعة والجواب : أن ما ذكرته وإن كان محتملاً إلا أن حمل الجزء على ما ذكرناه أظهر ، والتقدير : فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءاً أو بعضاً

أما قوله تعالى (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً)

ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) ظاهر قوله (على كل جبل) جميع جبال الدنيا ، فذهب مجاهد والضحاك إلى العموم بحسب الامكان ، كأنه قيل : فرقها على كل جبل يمكنك انفارقة عليه ، وقال ابن عباس والحسن وقناة والربيع : أربعة جبال على حسب الطيور الأربعة ، وعلى حسب الجهات الأربعة أيضاً ، أعني المشرق ، والمغرب ، والشمال ، والجنوب . وقال السدي وابن جريح : سبعة من الجبال . لأن المراد

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي

كل جبل يشاهده إبراهيم عليه السلام ، حتى يصح منه دعاء الطير لأن ذلك لا يتم إلا بالمشاهدة ،
والجبال التي كان يشاهدها إبراهيم عليه السلام سبعة

(المسألة الثانية) روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر بذبحها ، وتفدريشها ، وتقطيعها جزءاً جزءاً
وخلط دمايتها ولحومها ، وأن يمسك رأسها ، ثم أمر بأن يجعل أجزائها على الجبال على كل جبل
ربعاً من كل طائر ، ثم يصيح بها : تعالين بأذن الله تعالى ، ثم أخذ كل جزء يطير إلى الآخر حتى
تكاملت الجثث ، ثم أقبلت كل جثة إلى رأسها ، وانضم كل رأس إلى جنته ، وصار الكل أحياء بأذن
الله تعالى

(المسألة الثالثة) قرأ عاصم في رواية أبي بكر والفضل (جزءاً) مثقلاً مهموزاً حيث وقع ،
والباقون مهموزاً مخففاً ، وهما لغتان بمعنى واحد

أما قوله تعالى (ثم ادعهم بأعينك سعيًا) فقيل عدوا ومشيا على أرجلهم ، لأن ذلك أبلغ في
الحجة ، وقيل طيرانا ، وليس يصح ، لأنه لا يقال للطير إذا طار : سعى . ومنهم من أجاب عنه بأن
السعى هو الاشتداد في الحركة ، فإن كانت الحركة طيرانا ، فالسعى فيها هو الاشتداد في تلك الحركة
وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن البنية ليست شرطا في صحة الحياة ، وذلك لأنه تعالى جعل
كل واحد من تلك الأجزاء والابعاض حياً فاهما للنداء ، قادرا على السعى والعدو ، فدل ذلك على
أن البنية ليست شرطا في صحة الحياة . قال القاضي : الآية دالة على أنه لا بد من البنية من حيث
أوجب التقطيع بطلان حياتها

والجواب : أنه ضعيف ، لأن حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة . أما الانفكاك
عنه في بعض الأحوال فإنه يدل على أن المقارنة حيث حصلت ما كانت واجبة ، ولما دلت الآية
على حصول فهم النداء ، والقدرة على السعى لتلك الأجزاء حال تفرقها ، كان دليلاً قاطعاً على أن
البنية ليست شرطا للحياة

أما قوله تعالى (واعلم أن الله عزيز حكيم) فالمعنى أنه غالب على جميع الممكنات (حكيم) أي
عليم بمواقب الأمور . وغايات الأشياء

قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة
مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم)

كُلِّ سَبْطَةٌ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يَضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٢٦١»

اعلم أنه سبحانه لما ذكر من بيان أصول العلم بالمبدأ والمعاد، ومن دلائل صحتهما ما أراد، أتبع ذلك ببيان الشرائع والأحكام والتكاليف

(فالحكم الأول) في بيان التكاليف المعتمدة في انفاق الأموال وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) في كيفية النظم وجوه: الأول: قال القاضي رحمه الله: انه تعالى لما أجمل في قوله (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة) فصل بعد ذلك في هذه الآية تلك الأضعاف. وإنما ذكر بين الآيتين الأدلة على قدرته بالأحياء والامانة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق، لأنه لولا وجود الاله المتيب المعاقب، لكان الانفاق في سائر الطاعات عبثاً، فكأنه تعالى قال لمن رغبه في الانفاق: قد عرفت أني خلقتك وأكملت نعمتي عليك بالأحياء والاقدار، وقد علمت قدرتي على المجازاة والاثابة، فليكن عليك بهذه الأحوال داعياً الى انفاق المال، فانه يجازى القليل بالكثير، ثم ضرب لذلك الكثير مثلاً، وهو أن من بذر حبة أخرجت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة، فصارت الواحدة سبعاً

(الوجه الثاني) في بيان النظم ما ذكره الأصم وهو أنه تعالى ضرب هذا المثل بعد أن احتج على الكل بما يوجب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ليرغبوا في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته، واعلاء شريعته

(والوجه الثالث) لما بين تعالى أنه ولي المؤمنين، وأن الكفار أولياؤهم الطاغوت، بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر في سبيل الطاغوت

(المسألة الثانية) في الآية إضمار، والتقدير: مثل صدقات الذين ينفقون أموالهم كمثل حبة وقيل: مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زارع حبة

(المسألة الثالثة) معنى (ينفقون أموالهم في سبيل الله) يعني في دينه، قيل: أراد النفقة في الجهاد خاصة. وقيل: جميع أبواب البر. ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق في الهجرة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن الانفاق في الجهاد على نفسه وعلى الغير، ومن صرف المال الى الصدقات، ومن إنفاقها في المصالح، لأن كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقته لأن كل ذلك (إنفاق في سبيل الله)

فان قيل: فهل رأيت سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها؟

الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى
لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن المقصود من الآية أنه لو علم إنسان يطلب الزيادة والربح أنه إذا بذر حبة واحدة أخرجت له سبعائة حبة، ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه، فكذلك ينبغي لمن طلب الأجر في الآخرة عند الله أن لا يتركه إذا علم أنه يحصل له على الواحدة عشرة، ومائة، وسبعائة، وإذا كان هذا المعنى معقولا سواء وجد في الدنيا سنبله بهذه الصفة أو لم يوجد، كان المعنى حاصلًا مستقيمًا، وهذا قول القفال رحمه الله وهو حسن جدا

والجواب الثاني: أنه شوهد ذلك في سنبله الجاورس، وهذا الجواب في غاية الركاكة (المسألة الرابعة) كان أبو عمرو وحمزة والكسائي يدعون التاء في السين في قوله (أنبت سبع سنابل) لأنهما حرفان مهموسان، والباقون بالظهار على الأصل ثم قال (والله يضاعف لمن يشاء) وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة، ولا بيان من يشرفه الله بهذه المضاعفة، بل يجب أن يجوز أنه تعالى يضاعف لكل المتقين، ويجوز أن يضاعف لبعضهم من حيث يكون اتفاقه أدخل في الإخلاص، أو لأنه تعالى بفضله وإحسانه يجعل طاعته مقرونة بمزيد القبول والثواب

ثم قال (والله واسع) أي واسع القدرة على المجازاة على الجود والافضال عليهم، بمقادير الاتفاقات، وكيفية ما يستحق عليها، ومتى كان الأمر كذلك لم يصر عمل العامل ضائعًا عند الله تعالى قوله تعالى «الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الاتفاق في سبيل الله. أتبعه ببيان الأمور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب، منها ترك المن والأذى ثم في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) نزلت الآية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف، أما عثمان لجهاز جيش العسرة في غزوة تبوك بألف بغير بأقنابها، وألف دينار، فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول: يارب عثمان رضيت عنه فارض عنه، وأما عبد الرحمن بن عوف فإنه تصدق بنصف ماله أربعة آلاف دينار فنزلت الآية

(المسألة الثانية) قال بعض المفسرين : ان الآية المتقدمة مختصة بمن أتفق على نفسه ، وهذه الآية بمن أتفق على غيره فبين تعالى أن الاتفاق على الغير إنما يوجب الثواب العظيم المذكور في الآية إذا لم يتبعه بمن ولا أذى . قال القفال رحمه الله : وقد يحتمل أن يكون هذا الشرط معتبراً أيضاً فيمن أتفق على نفسه ، وذلك هو أن يتفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء لمرضاة الله تعالى ، ولا يمن به على النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين ، ولا يؤذى أحداً من المؤمنين . مثل أن يقول : لو لم أحضر لما تم هذا الأمر ، ويقول لغيره : أنت ضعيف بطال لا منفعة منك في هذا الجهاد

(المسألة الثالثة) «المن» في اللغة على وجوه : أحدها : بمعنى الانعام . يقال : قد من الله على فلان . إذا أنعم ، أو لفلان على منة ، أى نعمة ، وأنشد ابن الأنباري

فنى علينا بالسلام فأنما كلامك يا قوت ودر منظم

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «ما من الناس أحد أمن علينا في صحبتة ولا ذات يده من ابن أبي حنيفة» يريد أكثر إنعاماً بماله ، وأيضاً الله تعالى يوصف بأنه منان أى منعم

(والوجه الثاني) في التفسير «المن» النقص من الحق والبخس له ، قال تعالى (وإنك لأجرأ غير ممنون) أى غير مقطوع وغير ممنوع ، ومنه سمي الموت : منوناً لأنه ينقص الأعمار ، ويقطع الأعدار : ومن هذا الباب المنة المذمومة . لأنه ينقص النعمة ، ويكدرها ، والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة ، قال قائلهم :

زاد معروفك عندي عظماً أنه عندك مستور حقير

تناساه كأن لم تأته وهو في العالم مشهور كثير

إذا عرفت هذا فنقول : المن هو إظهار الاصطناع اليهم ، والأذى شكايته منهم بسبب ما أعطاهم وإنما كان المن مذموماً لوجوه : الأول : أن الفقير الآخذ للصدقة منكسر القلب لأجل حاجته إلى صدقة غير معترف باليد العليا للمعطي ، فإذا أضاف المعطي إلى ذلك إظهار ذلك الانعام ، زاد ذلك في انكسار قلبه ، فيكون في حكم المضرة بعد المنفعة ، وفي حكم المسىء إليه بعد أن أحسن إليه والثاني : إظهار المن يبعد أهل الحاجة عن الرغبة في صدقته إذا اشتهر من طريقه ذلك . الثالث : أن المعطي يجب أن يعتقد أن هذه النعمة من الله تعالى عليه ، وأن يعتقد أن الله عليه نعماً عظيمة حيث وفقه لهذا العمل ، وأن يخاف أنه هل قرن بهذا الانعام ما يخرج به عن قبول الله إياه ، ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يجعله منة على الغير . الرابع : وهو السر الأصلي : أنه ان علم أن ذلك

الاعطاء. إنما تيسر لأن الله تعالى هياً له أسباب الاعطاء، وأزال أسباب المنع، ومتى كان الأمر كذلك كان المعطى هو الله في الحقيقة لا العبد، فالعبد إذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستدير بنور الله تعالى وإذا لم يكن كذلك بل كان مشغولاً بالأسباب الجسمانية الظاهرة، وكان محروماً عن مطالعة الأسباب الربانية الحقيقية، فكان في درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس إلى المعقول، وعن الآثار إلى المؤثر، وأما الأذى فقد اختلفوا فيه، منهم من حمله على الإطلاق في أذى المؤمنين، وليس ذلك بالمتن، بل يجب أن يكون مختصاً بما تقدم ذكره، وهو مثل أن يقول للفقير: أنت أبدأ تجيئني باليلا، وفرج الله عنى منك، وباعد ما بينى وبينك، فين سبحانه وتعالى أن من أنفق ماله ثم أنه لا يتبعه المن والأذى فله الأجر العظيم والثواب الجزيل

فان قيل: ظاهر اللفظ أنهما بمجموعهما يبطلان الأجر، فيلزم أنه لو وجد أحدهما دون الثاني لا يبطل الأجر

قلنا: بل الشرط أن لا يوجد واحد منهما لأن قوله (لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى) يقتضى أن لا يقع منه لا هذا ولا ذلك

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة: الآية دالة على أن الكبائر تحبط ثواب فاعلها، وذلك لأنه تعالى بين أن هذا الثواب إنما يبقى إذا لم يوجد المن والأذى. لأنه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة

أجاب أصحابنا بأن المراد من الآية أن حصول المن والأذى يخرجان الاتفاق من أن يكون فيه أجر وثواب أصلاً، من حيث يدلان على أنه إنما أنفق لكي يمن، ولم ينفق لطلب رضوان الله، ولا على وجه القرية والعبادة، فلا جرم يبطل الأجر، طعن القاضى في هذا الجواب فقال: انه تعالى بين أن هذا الاتفاق قد صح، ولذلك قال (ثم لا يتبعون ما أنفقوا) وكلمة (ثم) للتراخي، وما يكون متأخراً عن الاتفاق موجب للثواب، لأن شرط المتأثر يجب أن يكون حاصل حال حصول المؤثر لا بعده

أجاب أصحابنا عنه من وجوه: الأول: أن ذكر المن والأذى وان كان متأخراً عن الاتفاق، إلا أن هذا الذكر المتأخر يدل ظاهراً على أنه حين أنفق ما كان انفاقه لوجه الله، بل لأجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة، ومتى كان الأمر كذلك كان إنفاقه غير موجب للثواب. والثاني: هب أن هذا الشرط متأخر، ولكن لم لا يجوز أن يقال: ان تأثير المؤثر يتوقف على أن لا يوجد بعده ما يضاذه على ما هو مذهب أصحاب الموافاة، وتقريره معلوم في علم الكلام

قَوْلُ مَعْرُوفٍ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ
 النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تَرَابٌ فَأَصَابَهُ

(المسألة الخامسة) الآية دلت أن المن والأذى من الكبائر ، حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما عن أن تفيد ذلك الثواب الجزيل

أما قوله (لم أجرهم) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن العمل يوجب الأجر على الله تعالى ، وأصحابنا يقولون : حصول الأجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لأن العمل واجب على العبد وأداء الواجب لا يوجب الأجر

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على نفي الاحباط ، وذلك لأنها تدل على أن الأجر حاصل لهم على الاطلاق ، فوجب أن يكون الأجر حاصلًا لهم بعد فعل الكبائر ، وذلك يبطل القول بالاحباط

(المسألة الثالثة) أجمعت الأمة على أن قوله (لم أجرهم عند ربهم) مشروط بان لا يوجد منه الكفر ، وذلك يدل على أنه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص ، ومتى جاز ذلك في الجملة لم تكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية ، وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة في المنسك بالعمومات على القطع بالوعيد

أما قوله (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ففيه قولان : الأول : أن انفاقهم في سبيل الله لا يضيع ، بل ثوابه موفر عليهم يوم القيامة ، لا يخافون من أن لا يوجد ، ولا يحزنون بسبب أن لا يوجد ، وهو كقوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً) والثاني : أن يكون المراد أنهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة ، كما قال (وهم من فزع يومئذ آمنون) وقال (لا يحزنهم الفزع الأكبر)

قوله تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حلیم يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر

وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَالِدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
 الْكَافِرِينَ «٢٦٤» وَمِثْلُ الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيْتًا مِّنْ
 أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضَعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ
 فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٦٥»

فثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتتركه صالداً لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي
 القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة
 أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطلَّ

أما القول المعروف ، فهو القول الذي تقبله القلوب ولا تسكره ، والمراد منه ههنا أن يرد
 السائل بطريق جميل حسن ، وقال عطاء : عدة حسنة ، أما المغفرة ففيه وجوه : أحدها : أن الفقير
 إذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك ، فربما حمه ذلك على بذاة اللسان ، فأمر بالنعو عن بذاة
 الفقير ، والصفح عن اسأته . وثانيها : أن يكون المراد : ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد
 الجليل : وثالثها : أن يكون المراد من المغفرة أن يستر حاجة الفقير ، ولا يهتك ستره ، والمراد من
 القول المعروف رده بأحسن الطرق ، وبالمغفرة أن لا يهتك ستره بأن يذكر حاله عند من يكره
 الفقير وقوفه على حاله . ورابعها : أن قوله (قول معروف) خطاب مع المسؤول بأن يرد السائل
 بأحسن الطرق . وقوله (ومغفرة) خطاب مع السائل بأن يعذر المسؤول في ذلك الرد . فربما
 لم يقدر على ذلك الشيء في تلك الحالة . ثم بين تعالى أن فعل الرجل لهدين الأمرين خير له من صدقة
 يتبعها أذى ، وسبب هذا الترجيح أنه إذا أعطى ثم أتبع الاعطاء بالأيذاء ، فهناك جمع بين
 الانفاع والاضرار ، وربما لم يف ثواب الانفاع بعقاب الاضرار ، وأما القول المعروف ففيه
 انفاع من حيث انه يتضمن إيصال السرور إلى قلب المسلم ، ولم يقترن به الاضرار . فكان هذا
 خيراً من الأول

واعلم أن من الناس من قال : ان الآية واردة في التطوع ، لأن الواجب لا يحل منعه .
 ولا رد السائل منه . وقد يحتمل أن يراد به الواجب . وقد يعدل به عن سائل إلى سائل . وعن فقير

إلى فقير ، ثم قال (والله غنى) عن صدقة العباد فانما أمركم بها لثيبكم عليها (حلیم) إذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذى بصدقته . وهذا سخط منه ووعيد له ، ثم انه تعالى وصف هذين النوعين على الاتفاق أحدهما الذي يتبعه المن والأذى والثاني الذي لا يتبعه المن والأذى ، فشرح حال كل واحد منهما ، وضرب مثلا لكل واحد منهما ، فقال في القسم الأول الذي يتبعه المن والأذى (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قال الفاضل : انه تعالى أكد النهى عن ابطال الصدقة بالمن والأذى وأزال كل شبهة للرجحة بأن بين أن المراد أن المن والأذى يبطلان الصدقة . ومعلوم أن الصدقة قد وقعت وتقدمت ، فلا يصح أن تبطل فالمراد إبطال أجرها وثوابها لأن الأجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح إبطاله بما يأتيه من المن والأذى

واعلم أنه تعالى ذكر لكيفية إبطال أجر الصدقة بالمن والأذى مثلين ، فثله أولا بمن ينفق ماله رئاء الناس . وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، لأن بطلان أجر نفقة هذا المرأى الكافر أظهر من بطلان أجر صدقة من يتبعها المن والأذى ، ثم مثله ثانياً بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ، ثم أصابه المطر القوي ، فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كأنه ما كان عليه غبار ولا تراب أصلا . فالكافر كالصفوان . والتراب مثل ذلك الاتفاق ، والوايل كالكافر الذي يحبط عمل الكافر ، وكالمن والأذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق . قال : فكما أن الوايل أزال اتراب الذي وقع على الصفوان ، فكذا المن والأذى يوجب أن يكونا مبطلين لأجر الاتفاق بعد حصوله ، وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير . قال الجبائي : وكادل هذا النص على صحة قولنا ، فالعقل دل عليه أيضا . وذلك لأن من أطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته . لوجب أن يستحق التقيضين . لأن شرط اثواب أن يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال . وشرط العقاب أن يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاذلال . فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق التقيضين وذلك محال ، ولأنه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة ، ومنع الاثابة ظلم ، وهذا العقاب عدل . فيلزم أن يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه . وأن يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة ، فيكون ظلما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال . فصح بهذا قولنا في الاحباط والتكفير بهذا النص ، وبدلالة العقل . هذا كلام المعتزلة وأما أصحابنا فانهم قالوا : ليس المراد بقوله (لا تبطلوا) النهى عن إزالة هذا الثواب بعد ثبوته .

بل المراد به أن يأتي بهذا العمل باطلا ، وذلك لأنه إذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد أتى به من الابتداء على نعت البطلان ، واحتج أصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل : أولها : أن النافي والطارىء أن لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطارىء زوال النافي ، وإن حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطارىء أولى من زوال النافي . بل ربما كان هذا أولى ، لأن الدفع أسهل من الرفع . ثانيها : أن الطارىء لو أبطل لكان أما أن يبطل ما دخل منه في الوجود في الماضى وهو محال ، لأن الماضى انقضى ولم يبق في الحال ، وإعدام المعدم محال ، وأما أن يبطل ما هو موجود في الحال وهو أيضا محال ، لأن الموجود في الحال لو أعذمه في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال . وأما أن يبطل ما سيوجد في المستقبل وهو محال ، لأن الذى سيوجد في المستقبل معدوم في الحال ، وإعدام ما لم يوجد بعد محال . وثالثها : أن شرط طريان الطارىء زوال النافي ، فلو جعلنا زوال النافي معللا بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال . ورابعها : أن الطارىء إذا طرأ وأعدم الثواب السابق : فالثواب السابق أما أن يعدم من هذا الطارىء شيئا أو لا يعدم منه شيئا . والأول هو الموازنة ، وهو قول أبى هاشم وهو باطل ، وذلك لأن الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الآخر . فلو حصل العدمان معاً للذاتان هما معلولان ، لزم حصول الوجودين اللذين هما علتان ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما موجوداً حال كون كل واحد منهما معدوماً وهو محال . وأما الثانى وهو قول أبى على الجبائى فهو أيضا باطل ، لأن العقاب الطارىء لما أزال الثواب السابق . وذلك الثواب السابق ليس له أثر البتة في إزالة الشيء من هذا العقاب الطارىء . فحينئذ لا يحصل له من العمل الذى أوجب الثواب السابق فائدة أصلا في جلب ثواب . ولا في دفع عقاب . وذلك على مضادة النص الصريح في قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ولأنه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة ، ولم يظهر له منها أثر لا في جلب المنفعة . ولا في دفع المضرة . وخامسها : وهو أنكم تقولون : الصغيرة تحبط بعض أجزاء الثواب دون البعض . وذلك محال من القول . لأن أجزاء الاستحقاقات متساوية في المساهمة . فالصغيرة الطارئة إذا انصرفت تأثيرها إلى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض ، مع استواء الكل في المساهمة . كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال . فلم يبق إلا أن يقال بأن الصغيرة الطارئة تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق . أو لا تزيل شيئا منها وهو المطلوب . وسادسها : وهو أن عقاب الكبيرة إذا كان أكثر من ثواب العمل المتقدم . فاما أن يقال بأن المؤثر في إبطال الثواب بعض أجزاء العقاب الطارىء . أو كلها والأول باطل لأن اختصاص بعض

تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها في الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال ، والقسم الثاني باطل ، لأنه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب مع أن كل واحد من ذينك الجزأين مستقل بابطال ذلك الثواب ، فقد اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال ، لأنه يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنياً عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال . وسابعها : وهو أنه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين ، لأن السيد إذا قال لعبده : احفظ المتاع لتلا يسرقه السارق ، ثم في ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد ، فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله ، فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم ، حيث دفع القتل عن سيده . ويوجب استحقاقه للذم حيث عرض ماله للسرقة ، وكل واحد من الاستحقاقين ثابت ، والعقلاء يرجعون في مثل هذه الواقعة إلى الترجيح أو إلى المهايأة . فأما أن يحكموا بانتفاء أحد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بدهة العقول . وثامنها : أن الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم ، فهذا الطارىء اما أن يكون له أثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق أو لا يكون ، والأول محال ، لأن ذلك الفعل إنما يكون موجودا في الزمان الماضي ، فلو كان لهذا الطارىء أثر في ذلك الفعل الماضي لكان هذا ايقاعا للتأثير في الزمان الماضي وهو محال وان لم يكن للطارىء أثر في اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب أن يبقى ذلك الاقتضاء كما كان ، وأن لا يزول ولا يقال : لم لا يجوز أن يكون هذا الطارىء مانعاً من ظهور الأثر على ذلك السابق ، لأننا نقول : إذا كان هذا الطارىء لا يمكنه أن يعمل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق أصلا ، والبتة من حيث ان إيقاع الأثر في الماضي محال ، واندفاع أثر هذا الطارىء ممكن في الجملة ، كان الماضي على هذا التقدير أقوى من هذا الحادث ، فكان الماضي يدفع هذا الحادث أولى من العكس . وتاسعها : أن هؤلاء المعتزلة يقولون : ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص ، وذلك محال ، لأننا نعلم بالضرورة أن ثواب هذه الطاعات أكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة ، والأعظم لا يحبط بالأقل ، قال الجبائي : انه لا يمتنع أن تكون الكبيرة الواحدة أعظم من كل طاعة ، لأن معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه ، كما أن استحقاق قيام الربانية وتدريبه وملكه وبلغه إلى النهاية العظيمة أعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه ، فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا تضبط عظمها وكثرة لم يمتنع أن يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم ، الذي يوافق على ثواب جملة الطاعات ، واعلم أن هذا

العذر ضعيف ، لأن الملك إذا عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر رأس قلم ذلك الملك قصدا ، فلو أحبط الملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم وكل أحد يذمه وينسبه إلى ترك الانصاف والقسوة ، ومعلوم أن جميع المعاصي بالنسبة إلى جلال الله تعالى أقل من كسر رأس القلم ، فظهر أن ما قالوه على خلاف قياس العقول : وعاشرها : أن إيمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة ، فإيمان سبعين سنة كيف يهدم بفسق ساعة ، هذا مما لا يقبله العقل والله أعلم . فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحاطبة ، بقي تمسك المعتزلة بهذه الآية فنقول : قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) يحتمل أمرين : أحدهما : لا تأتوا به باطلا ، وذلك أن ينوى بالصدقة الرياء والسمعة ، فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلا ، وهذا التأويل لا يضرنا البتة

(الوجه الثاني) أن يكون المراد بالابطال أن يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ، ثم بعد ذلك إذا أتبت بالمن والأذى صار عقاب المن والأذى مزيلا لثواب تلك الصدقة ، وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالآية ، فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني أولى من حمله على الوجه الأول واعلم أن الله تعالى ذكر لذلك مثلين : أحدهما : يطابق الاحتمال الأول . وهو قوله (كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله) إذ من المعلوم أن المراد من كونه عمل هذا باطلا أنه دخل في الوجود باطلا ، لا أنه دخل صحيحا ، ثم يزول ، لأن المانع من صحة هذا العمل هو الكفر ، والكفر مقارن له ، فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود ، فهذا المثل يشهد لما ذهبنا إليه من التأويل ، وأما المثل الثاني وهو الصفوان الذي وقع عليه غبار و تراب ثم أصابه وابل . فهذا يشهد لتأويلهم ، لأنه تعالى جعل الوايل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب أن يكون المن والأذى مزيلين للأجر والثواب بعد حصول استحقاق الأجر ، الا أن لنا أن نقول : لانسلم أن المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الأجر للكافر ، بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذي لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الأجر والثواب ، فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه ، وحمل الكلام على ما ذكرناه أولى ، لأن الغبار إذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة ، بل كان ذلك الاتصال كالانفصال ، فهو في مرأى العين متصل ، وفي الحقيقة غير متصل ، فكذا الانفاق المقرون بالمن والأذى ، يرى في الظاهر أنه عمل من أعمال البر ، وفي الحقيقة ليس كذلك ، فظهر أن استدلالهم بهذه الآية ضعيف ، وأما الحجة العقلية التي تمسكوا بها ، فقد بينا أنه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين ، وأن مقتضى ذلك الجمع

إما الترجيح وإما المباينة

(المسألة الثانية) قال ابن عباس رضى الله عنهما : لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقتكم ، وبالأذى لذلك السائل ، وقال الباقر : بالمن على الفقير ، وبالأذى للفقير ، وقول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما محتمل ، لأن الانسان إذا أنفق متبجحاً ^{بماله} ولم يسلك طريقة التواضع والانتفاع الى الله ، والاعتراف بأن ذلك من فضله وتوفيقه وإحسانه فكان كالمان على الله تعالى وإن كان القول الثانى أظهر له

أما قوله (كالذي ينفق ماله رثاء الناس) ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) الكاف في قوله (كالذي) فيه قولان : الأول : أنه متعلق بمحذوف ، والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كإبطال الذى ينفق ماله رثاء الناس ، فبين تعالى أن المن والأذى يبطلان الصدقة ، كما أن النفاق والرياء يبطلانها ، وتحقيق القول فيه أن المنافع والمرأتى يأتيان بالصدقة لا لوجه الله تعالى ، ومن يقرن الصدقة بالمن والأذى ، فقد أتى بتلك الصدقة لا لوجه الله أيضاً إذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا آذاه ، ثبت اشتراك صورتين في كون تلك الصدقة ما أتى بها لوجه الله تعالى ، وهذا يحقق ما قلنا أن المقصود من الإبطال الاتيان به باطلا ، لا أن المقصود الاتيان به صحيحا ، ثم إزالته وإحباطه بسبب المن والأذى (والقول الثانى) أن يكون الكاف في محل النصب على الحال ، أى لا تبطلوا صدقاتكم بماثلين

الذى ينفق ماله رثاء الناس

(المسألة الثانية) الرياء مصدر ، كالمراعاة يقال : راأته رياء ومرأاة ، مثل : راعيته مراعاة ورعاء ، وهو أن ترائى بعملك غيرك ، وتحقيق الكلام في الرياء قد تقدم ، ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل أتبعه بالمثل الثانى ، فقال (فمثل) وفي هذا الضمير وجهان : أحدهما : أنه عائد الى المنافع ، فيكون المعنى أن الله تعالى شبه الممان والمؤذى بالمنافع ، ثم شبه المنافع بالحجر ، ثم قال (كمثل صفوان) وهو الحجر الأملس ، وحكى أبو عبيد عن الأصمعي أن الصفوان والصفاء والصفوا واحد ، وكل ذلك مقصور ، وقال بعضهم : الصفوان جمع صفوانة . كمرجان ومرجانة ، وسعدان وسعدانة ، ثم قال (أصابه وابل) الوايل المطر الشديد ، يقال : وبلت السماء تيل وبلا ، وأرض موبولة ، أى أصابها وابل ، ثم قال (فتركه صلدا) الصلدا الأمس اليابس ، يقال : حجر صلد ، وجبل صلد إذا كان براقا أملس ، وأرض صلدة ، أى لا تنبت شيئا كالحجر الصلد ، وصلد الزند إذا لم يورثارا واعلم أن هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل الممان المؤذى ، ولعمل المنافع ، فإن الناس يرون

في الظاهر أن هؤلاء أعمالاً ، كما يرى التراب على هذا الصفوان ، فإذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل ، لأنه تبين أن تلك الأعمال ما كانت لله تعالى ، كما أذهب الوايل ما كان على الصفوان من التراب ، وأما المعتزلة فقالوا : إن المعنى أن تلك الصدقة أو جبت الأجر والثواب ، ثم إن المن والاذى أزالا ذلك الأجر كما يزيل الوايل التراب عن وجه الصفوان . واعلم أن في كيفية هذا التشبيه وجهين : الأول : ما ذكرنا أن العمل الظاهر كالتراب ، والمسان المؤذى والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوايل ، هذا على قولنا ، وأما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوايل

(الوجه الثاني) في التشبيه . قال القفال رحمه الله تعالى : وفيه احتمال آخر ، وهو أن أعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة ، فمن عمل باخلاص فكأنه طرح بذراً في أرض ، فهو يضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته ، ويجده وقت حاجته ، والصفوان محل بذر المنافق ، ومعلوم أنه لا ينمو فيه شيء ولا يكون فيه قبول للبذر ، والمعنى أن عمل المسان والمؤذى والمنافق يشبه إذا طرح بذراً في صفوان صلد ، عليه غبار قليل ، فإذا أصابه مطر جرد ، بقي مستودعا بذره خالياً لا شيء فيه ، ألا ترى أنه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة ، والجنة ما يكون فيه أشجار ونخيل ، فمن أخلص لله تعالى ، كان كمن غرس بستاناً في ربوة من الأرض ، فهو يجنى ثمره غراسه في أوقات الحاجة ، وهي تؤتى أكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة . وأما عمل المسان والمؤذى والمنافق ، فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب ، فعند الحاجة إلى الزرع لا يجد فيه شيئاً . ومن الملحدة من طعن في التشبيه ، فقال : إن الوايل إذا أصاب الصفوان جعله طاهراً تقيظاً عن الغبار والتراب ، فكيف يجوز أن يشبه الله به عمل المنافق ، والجواب أن وجه التشبيه ما ذكرناه ، فلا يعتبر باختلافها فيما وراه ، قال القاضي : وأيضاً فوقع التراب على الصفوان يفيد منافع من وجوه : أحدها : أنه أصلح في الاستقرار عليه . وثانيها : الانتفاع بها في التيمم . وثالثها : الانتفاع به فيما يتصل بالنبات ، وهذا الوجه الذي ذكره القاضي حسن ، إلا أن الاعتماد على الأول

أما قوله تعالى (لا يقدرن على شيء مما كسبوا) فاعلم أن الضمير في قوله (لا يقدرن) إلى ماذا يرجع ؟ فيه قولان : أحدهما : أنه عائد إلى معلوم غير مذكور ، أى لا يقدر أحد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذي كان على ذلك الصفوان . لأنه زال ذلك التراب وذلك ما كان فيه ، فلم يبق لأحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر . وهذا يقوى الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره القفال رحمه الله تعالى ، وكذا المسان والمؤذى والمنافق لا ينتفع أحد منهم به يوم القيامة . والثاني : أنه عائد إلى قوله (كالذى ينفق ماله) وخرج على هذا المعنى ،

لأن قوله (كالذي ينفق ماله) إنما أشير به إلى الجنس . والجنس في حكم العام ، قال انفقال رحمه الله : وفيه وجه ثالث ، وهو أن يكون ذلك مردودا على قوله (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) فإنكم إذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبتم ، فرجع عن الخطاب إلى الغائب ، كقوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم)

ثم قال (والله لا يهدي القوم الكافرين) ومعناه على قولهم : سلب الإيمان . وعلى قول المعتزلة : أنه تعالى يضلهم عن الثواب وطريق الجنة بسوء اختيارهم

ثم قال تعالى (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فظل والله بما تعملون بصير) اعلم أن الله تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي يكون مانا ومؤذيا . ذكر مثل المنفق الذي لا يكون كذلك . وهو هذه الآية . وبين تعالى أن غرض هؤلاء المنفقين من هذا الاتفاق أمران : أحدهما : طلب مرضاة الله تعالى ، والابتغاء افتعال من بغيت أي طلبت ، وسواء قولك : بغيت وابتغيت

(والغرض الثاني) هو تثبيت النفس . وفيه وجوه : أحدها : أنهم يوطنون أنفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ، ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والأذى . وهذا قول القاضي . وثانيها : وتثبيتا من أنفسهم عند المؤمنين أنها صادقة في الإيمان مخلصه فيه . وبعضه قراءة مجاهد (وتثبيتا من بعض أنفسهم) وثالثها : أن النفس لا تثبت لها في موقف العبودية . إلا إذا صارت مقهورة بالمجاهدة . ومعشوقها أمران : الحياة العاجلة والمسال ، فإذا كلفت بانفاق المسال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه . وإذا كلفت ببذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه . فلما كان التكليف في هذه الآية يبذل المسال صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت . فلهذا دخل فيه «من» التي هي للتبعض . والمعنى أن من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه . ومن بذل ماله وروحه معاً فهو الذي ثبتها كلها . وهو المراد من قوله (وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف . وهو كلام حسن وتفسير لطيف . ورابعها : وهو الذي خطر ببالي وقت كتابة هذا الموضوع : أن تثبت القلب لا يحصل إلا بذكر الله . على ما قال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) فمن أنفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمئنان القلب في مقام التجلي . إلا إذا كان إنفاقه لمحض غرض العبودية . ولهذا السبب حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال في إنفاقه (إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً) ووصف إنفاق أبي بكر فقال (وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء

وجه ربه الأعلى (وسوف يرضى) فإذا كان انفاق العبد لاجل عبودية الحق ، لا لاجل غرض النفس وطلب الحظ ، فهناك اطمأن قلبه ، واستقرت نفسه ، ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه ، ولهذا قال أولاً في هذا الانفاق انه لطلب مرضاة الله ، ثم أتبع ذلك بقوله (وثنيتا من أنفسهم) وخامسها : أنه ثبت في العلوم العقلية ، أن تكرير الأفعال سبب لحصول الملكات

إذا عرفت هذا فنقول : ان من يواظب على الانفاق مرة بعد أخرى لا يتغنا مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران : أحدهما : حصول هذا المعنى . والثاني : صيرورة هذا الاتقاء والطلب ملكة مستقرة في النفس ، حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والانفاق رجع القلب في الحال الى جناب القدس ، وذلك بسبب أن تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح ، فأتان العبد بالطاعة لله ، ولا يتغنا مرضاة الله ، يفيد هذه الملكة المستقرة ، التي وقع التعبير عنها في القرآن بتثبيت النفس ، وهو المراد أيضا بقوله (يثبت الله الذين آمنوا) وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح في هذا العالم من جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية ، فصار العبد كما قاله بعض المحققين : غائبا حاضراً ، ظاهراً مقبياً . وسادسها : قال الزجاج : المراد من التثبيت أنهم ينفقونها جازمين بأن الله تعالى لا يضيع عملهم ، ولا ينجيب رجاءهم ، لأنها مقرونة بالثواب والعقاب والنشور بخلاف المنافق ، فانه إذا أتق عد ذلك الانفاق ضائعاً ، لأنه لا يؤمن بالثواب ، فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت . وسابعها : قال الحسن ومجاهد وعطاء : المراد أن المنفق يتثبت في إعطاء الصدقة فيضعها في أهل الصلاح والعفاف ، قال الحسن : كان الرجل إذا هم بصدقة تثبت ، فإذا كان لله أعطى ، وإن خالطه أمسك ، قال الواحدي : وإنما جاز أن يكون التثبيت ، بمعنى التثبيت ، لأنهم ثبتوا أنفسهم في طلب المستحق . وصرف المال في وجهه ، ثم انه تعالى بعد أن شرح أن غرضهم من الانفاق هذان الأمران ضرب لانفاقهم مثلاً ، فقال : كمثل جنة بربوة أصابها وابل وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وابن عامر (ربوة) بفتح الراء وفي المؤمنين (لل ربوة) وهو لغة تميم ، والباقون بضم الراء فيها . وهو أن أشهر اللغات ولغة قريش . وفيه سبع لغات (ربوة) بتعاقب الحركات الثلاث على الراء . و (رباوة) بالالف بتعاقب الحركات الثلاث على الراء ، و (ربو) والربوة المكان المرتفع ، قال الاخفش : والذي أختاره (ربوة) بالضم . لأن جمعها الربى . وأصلها من قولهم : ربا الشيء يربو إذا ازداد وارتفع ، ومنه الراية ، لأن أجزاءها ارتفع ، ومنه الربو إذا أصابه نفس في جوفه زائد ، ومنه الربا . لأنه يأخذ الزيادة

واعلم أن المفسرين قالوا : البستان إذا كان في ربوة من الأرض كان أحسن وأكثر ريباً

ولى فيه إشكال، وهو أن البستان إذا كان في مرتفع من الأرض، كان فوق الماء، ولا ترتفع إليه أنهار، وتضربه الرياح كثيراً، فلا يحسن ريعه، وإذا كان في وهدة من الأرض انصبت مياه الأنهار، ولا يصل إليه إثارة الرياح، فلا يحسن أيضا ريعه، فاذن البستان إنما يحسن ريعه إذا كان على الأرض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة، فاذن ليس المراد من هذه الربوة ما ذكره، بل المراد منه كون الأرض طينا حرا، بحيث إذا نزل المطر عليه انتفخ وربا ونما، فان الأرض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها، وتكمل الأشجار فيها، وهذا التأويل الذي ذكرته متأكد بدليلين: أحدهما: قوله تعالى (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) والمراد من ربوها ما ذكرنا. فكفنا ههنا. والثاني: أنه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الأول، ثم كان المثل الأول هو الصفوان الذي لا يؤثر فيه المطر. ولا يربو، ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه، فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الأرض بحيث تربو وتنمو، فهذا ما خطر ببالى والله أعلم بمراده

ثم قال تعالى ﴿أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (أكلها) بالتخفيف، والباقون بالثقل، وهو الأصل، والأكل بالضم الطعام، لأن من شأنه أن يؤكل، قال الله تعالى (توتى أكلها كل حين بإذن ربها) أى ثمرتها وما يؤكل منها، فالأكل فى المعنى مثل الطعمة، وأنشد الأخفش
فما أكلة ان نلتها بغنيمة
ولا جوعة ان جعتها بجرام

وقال أبو زيد: يقال انه لذو أكل. إذا كان له حظ من الدنيا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج (آتت أكلها ضعفين) يعنى مثلين، لأن ضعف الشيء مثله زائدا عليه، وقيل ضعف الشيء مثله، قال عطاء: حملت فى سنة من الربيع ما يحمل غيرها فى سنتين. وقال الأصم: ضعف ما يكون فى غيرها، وقال أبو مسلم: مثل ما كان يعهد منها
ثم قال تعالى ﴿فان لم يصبها وابل فظل﴾ اطل: مطر صغير القطر. ثم فى المعنى وجوه: الأول: المعنى أن هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الواابل، إلا أن ثمرتها باقية بحالها على التقديرين، لا ينقص بسبب انقصاص المطر، وذلك بسبب كرم المنبت. الثانى: معنى الآية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها، فلا بد وأن يصبها طل يعطى ثمراً دون ثمر الواابل، فهى على جميع الأحوال لا تخلو من أن ثمر. فكذلك من أخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه، قليلا كان أو كثيرا

أَبُودُ أَحَدِكُمْ أَنْ تُكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضَعْفَاءٌ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ
نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾

ثم قال (والله بما تعملون بصير) والمراد من البصير العليم ، أى هو تعالى عالم بكيفية النفقات وكيفيةها ، والأمور الباعثة عليها ، وأنه تعالى مجاز بها إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر

قوله تعالى (أبود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون)

اعلم أن هذا مثل آخر ذكره الله تعالى في حق من يتبع إنفاقه بالمن والأذى ، والمعنى أن يكون للانسان جنة في غاية الحسن والنهاية ، كثيرة النفع ، وكان الانسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة ، وكما أن الانسان كذلك فله ذرية أيضاً في غاية الحاجة ، وفي غاية العجز ، ولا شك أن كونه محتاجاً أو عاجزاً مظنة الشدة والمحنة ، وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة ، فإذا أصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محروقة بالسكينة ، فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة ، والمحنة والبلية تارة بسبب أنه ضاع مثل ذلك المملوك الشريف النفيس ، وثانياً بسبب أنه بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن أن يدفع اليه أحد شيئاً ، وثالثاً بسبب تعلق غيره به ، ومطالبتهم إياه بوجوه النفقة ، فكذلك من أنفق لأجل الله ، كان ذلك نظيراً للجنة المذكورة وهو يوم القيامة ، كذلك الشخص العاجز الذى يكون كل اعتماده في وجوه الانتفاع على تلك الجنة ، وأما إذا أعقب إنفاقه بالمن أو بالأذى كان ذلك كالأعصار الذى يحرق تلك الجنة ، ويعقب الحسرة والحيرة والندامة فكذا هذا المال المؤذى إذا قدم يوم القيامة ، وكان في غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله ، لم يجد هناك شيئاً فيبقى لا محالة في أعظم غم ، وفي أكمل حسرة وحيرة . وهذا المثل في غاية الحسن ، ونهاية الكمال ، ولنذكر ما يتعلق بالفاظ الآية

أما قوله ﴿أيود أحدكم﴾ فيه مسألان
 ﴿المسألة الأولى﴾ الود، هو المحبة الكاملة

﴿المسألة الثانية﴾ الهمزة في «أيود» استفهام لأجل الإنكار، وإنما قال (أيود) ولم يقل
 أيريدلأننا ذكرنا أن المودة هي المحبة التامة، ومعلوم أن محبة كل أحد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة
 فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة، ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال (أيود أحدكم)
 حصول مثل هذه الحالة تنبها على الإنكار التام، والنفرة البالغة إلى الحد الذي لامرته فوه
 أما قوله ﴿جنة من نخيل وأعناب﴾

فاعلم أن الله تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاث: الصفة الأولى: كونها من نخيل وأعناب:
 واعلم أن الجنة تكون محتوية على النخيل والأعناب، ولا تكون الجنة من النخيل والأعناب
 إلا أن بسبب كثرة النخيل والأعناب. صار كأن الجنة إنما تكون من النخيل والأعناب، وإنما
 خص النخيل والأعناب بالذكر، لأنهما أشرف الفواكه، ولأنهما أحسن الفواكه مناظر، حين
 تكون باقية على أشجارها

﴿والصفة الثانية﴾ قوله (تجرى من تحتها الأنهار) ولا شك أن هذا سبب لزيادة الحسن
 في هذه الجنة

﴿والصفة الثالثة﴾ قوله (له فيها من كل الثمرات) ولا شك أن هذا يكون سببا لكمال حال هذا
 البستان فهذه هي الصفات الثلاثة التي وصف الله تعالى هذه الجنة بها: ولا شك أن هذه الجنة تكون
 في غاية الحسن، لأنها مع هذه الصفات حسنة الرؤية والمنظر، كثيرة النفع والريع، ولا يمكن الزيادة
 في حسن الجنة على ذلك، ثم انه تعالى بعد ذلك شرع في بيان شدة حاجة المسالك إلى هذه الجنة
 فقال (وأصابه الكبر) وذلك لأنه إذا صار كبيرا، وعجز عن الاكتساب كثرت جهات حاجاته
 في مطعمه، وملبسه، ومسكنه، ومن يقوم بخدمته، وتحصيل مصالحه. فإذا تزايدت جهات الحاجات
 وتناقصت جهات الدخل والكسب. إلا من تلك الجنة. فحينئذ يكون في نهاية الاحتياج
 إلى تلك الجنة

فان قيل: كيف عطف (وأصابه) على (أيود) وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل
 قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: قال صاحب الكشاف «الواو» للحال لا للعطف.

ومعناه (أيود أحدكم) أن تكون له جنة حال ما أصابه الكبر ثم انها تحرق

﴿والجواب الثاني﴾ قال الفراء: وددت أن يكون كذا وددت لو كان كذا، فعمل العطف

على المعنى كأنه قيل: أيود أحدكم ان كان له جنة وأصابه الكبر. ثم انه تعالى زاد في بيان احتياج

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ
الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ
وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾

ذلك الانسان إلى تلك الجنة فقال (وله ذرية ضعفاء) والمراد من ذرية : الضعف بسبب
الصغر والطفولية فيصير المعنى أن ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة إلى تلك
الجنة . بسبب الشيخوخة والكبر . وله ذرية في غاية الضعف والحاجة . بسبب الطفولية
والصغر ، ثم قال تعالى (فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت) والاعصار ريح ترتفع وتستدير
نحو السماء كأنها عمود ، وهي التي يسميها الناس الزوبعة . وهي ريح في غاية الشدة ومنه
قول الشاعر :

إن كنت ريحا فقد لاقيت إعصارا

والمقصود من هذا المثل بيان أنه يحصل في قلب هذا الانسان من النعم والمحنة والحسرة والحيرة
ما لا يعلمه إلا الله ، فكذلك من أتى بالأعمال الحسنة ، إلا أنه لا يقصد بها وجه الله ، بل يقرن بها
أمورا تخرجها عن كونها موجهة للثواب ، حين يقدم يوم القيامة ، وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية
العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته . ونظير هذه الآية قوله تعالى (وبدا لهم من
الله ما لم يكونوا يحتسبون) وقوله (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)
ثم قال (كذلك بين الله لكم الآيات) أي كما بين الله لكم آياته . ودلالته في هذا الباب ،
ترغيبا وترهيبا كذلك يبين الله لكم آياته ودلالته في سائر أمور الدين لعلكم تتفكرون
وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ أن «لعل» للترجي وهو لا يليق بالله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ أن المعتزلة تمسكوا به في أنه يدل على أنه تعالى أراد من الكل الايمان وقد

تقدم شرح هاتين الآيتين مرارا

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من
الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بأخذيهِ إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله

غنى حميد

اعلم أنه رغب في الانفاق ثم بين أن الانفاق على قسمين: منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم أنه تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين، وضرب لكل واحد منهما مثلاً يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على أبلغ الوجوه، ثم أنه تعالى ذكر في هذه الآية أن المال الذي أمر بانفاقه في سبيل الله كيف ينبغي أن يكون فقال (أنفقوا من طيبات ما كسبتم) واختلفوا في أن قوله (أنفقوا) المراد منه ماذا فقال الحسن: المراد منه الزكاة المفروضة وقال قوم: المراد منه التطوع وقال ثالث: أنه يتناول الفرض والنفل، حجة من قال المراد منه الزكاة المفروضة أن قوله (أنفقوا) أمر وظاهر الأمر للوجوب. والانفاق الواجب ليس إلا الزكاة وسائر النفقات الواجبة، حجة من قال المراد صدقة التطوع ما روى عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، والحسن ومجاهد: أنهم كانوا يتصدقون بشراشمارهم، وردى أموالهم، فأنزل الله هذه الآية، وعن ابن عباس رضي الله عنهما: جاء رجل ذات يوم بعدق حشف، فوضعه في الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نس ما صنع صاحب هذا، فأنزل الله تعالى هذه الآية، حجة من قال: الفرض والنفل داخلان في هذه الآية، أن المفهوم من الأمر ترجيح جانب الفعل على جانب الترك، من غير أن يكون فيه بيان أنه يجوز الترك أو لا يجوز، وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض والنفل، فوجب أن يكونا داخلين تحت الأمر

إذا عرفت هذا فنقول: أما على القول الأول وهو أنه للوجوب فيتفرع عليه مسائل:

(المسألة الأولى) ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الإنسان، فدخل فيه زكاة التجارة، وزكاة الذهب والفضة، وزكاة النعم. لأن ذلك مما يوصف بأنه مكتسب، ويدل على وجوب الزكاة في كل ما تنبت الأرض، على ما هو قول أبي حنيفة رحمه الله، واستدل به هذه الآية ظاهر جدا، إلا أن مخالفه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم «ليس في الخضراوات صدقة» وأيضاً مذهب أبي حنيفة أن إخراج الزكاة من كل ما تنبت الأرض واجب، قليلاً كان أو كثيراً وظاهر الآية يدل على قوله إلا أن مخالفه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم «ليس فيما دون خمسة أسق صدقة»

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الآية على قولين

(القول الأول) أنه الجيد من المال دون الرديء، فأطلق لفظ الطيب على الجيد. على سبيل الاستعارة، وعلى هذا التفسير فالمراد من الحثيث المذكور في هذه الآية الرديء.

(والقول الثاني) وهو قول ابن مسعود ومجاهد: أن الطيب هو الحلال، والخبيث هو الحرام حجة القول الأول وجوه:

(الحجة الأولى) أنا ذكرنا في سبب النزول أنهم كانوا يتصدقون بردي، أموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على أن المراد من الطيب الجيد

(الحجة الثانية) أن المحرم لا يجوز أخذه لا باغماض، ولا بغير إغماض، والآية تدل على أن الخبيث يجوز أخذه بالاغماض قال القفال رحمه الله: ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد من الاغماض المسامحة، وترك الاستقصاء، فيكون المعنى: ولستم بأخذه وأتم تعملون أنه محرم إلا أن ترخصوا لأنفسكم أخذ الحرام، ولا تبالوا من أي وجه أخذتم المسال، أمن حلاله أو من حرامه

(الحجة الثالثة) أن هذا القول متأكد بقوله تعالى (لن تتالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وذلك يدل على أن المراد بالطيبات الأشياء النفيسة التي يستطاب ملكها، لا الأشياء الخسيسة التي يجب على كل أحد دفعها عن نفسه وإخراجها عن بيته واحتج القاضي للقول الثاني فقال: أجمعنا على أن المراد من الطيب في هذه الآية إما الجيد وإما الحلال فإذا بطل الأول تعين الثاني، وإنما قلنا أنه بطل الأول لأن المراد لو كان هو الجيد، لكان ذلك أمرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حراما أو حلالا، وذلك غير جائز، والتزام التخصيص خلاف الأصل ثبت أن المراد ليس هو الجيد، بل الحلال، ويمكن أن يذكر فيه قول ثالث، وهو أن المراد من الطيب ههنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيباً بمعنى الحلال، ويكون طيباً بمعنى الجودة. وليس لقائل أن يقول حمل اللفظ المشترك على مفهومه لا يجوز لأننا نقول الحلال إنما سمي طيباً لأنه يستطاب العقل والدين، والجيد إنما سمي طيباً لأنه يستطاب الميل والشهوة، فعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين، فكان اللفظ محمولاً عليه إذ أثبت أن المراد منه الجيد الحلال فنقول الأموال الزكائية. أما أن تكون كلها شريفة أو كلها خسيسة أو تكون متوسطة أو تكون مختلطة فإن كان الكل شريفاً كان المأخوذ بحساب الزكاة كذلك، وإن كان الكل خسيساً كان الزكاة أيضاً من ذلك الخسيس ولا يكون ذلك خلافاً للآية لأن المأخوذ في هذه الحالة لا يكون خسيساً من ذلك المال بل إن كان في المال جيد وودي، فحينئذ يقال للإنسان لا تجعل الزكاة من ردي مالك وأما إن كان المال مختلطاً فالواجب هو الوسط قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن «أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم وإياك وكرائم أموالهم» هذا كله إذا قلنا المراد من قوله (أنفقوا من طيبات ما كسبتم) الزكاة الواجبة أما على القول الثاني وهو أن يكون المراد منه صدقة التطوع، أو قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع، فنقول

ان الله تعالى ندهم إلى أن يتقربوا اليه بأفضل ما يملكونه ، كمن تقرب إلى السلطان الكبير بتحفة وهدية ، فانه لا بد وأن تكون تلك التحفة أفضل مافي ملكه وأشرفها ، فكذا هنا . بقى في الآية سؤال واحد ، وهو أن يقال ما الفائدة في كلمة «من» في قوله (ومما أخرجنا لكم من الأرض) وجوابه : تقدير الآية : أنفقوا من طيبات ما كسبتم ، وأنفقوا من طيبات ما أخرجنا لكم من الأرض إلا أن ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة ، حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الأولى عليه

أما قوله تعالى ﴿ولا تيمموا الخبيث﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال: أتمته ، ويممته ، وتأمته ، كله بمعنى قصدته قال الأعشى :

تيممت قيسا وكم دونه من الأرض من مهمه ذى شرف

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وحده (ولا تيمموا) بتشديد التاء ، لأنه كان في الأصل تاء ان تاء المخاطبة . وتاء الفعل فأدغم احدهما في الأخرى ، والباقون بفتح التاء مخففة ، وعلى هذا الخلاف في أخواتها . وهى ثلاثة وعشرون موضعا : لاتفرقوا توفاهم ، تعاونا ، ففرق بكم ، تلفف ، تولوا تنازعوا ، تربصون ، فان تولوا ، لاتكلم ، تلقونه ، تبرجن ، تبدل ، تناصرون ، تجسسوا ، تنازوا ، لتعارفوا ، تميز ، تخيرون ، تلهى ، تظلى ، تنزل الملائكة ، وههنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قال أبو على : هذا الادغام غير جائز . لأن المدغم يسكن ، واذا سكن لزم أن تجلب همزة الوصل عندا لابتداء به ، كما جلبت في أمثلة الماضى نحو : أدارأتم ، وار تيم ، واطيرنا ، لكن أجمعوا على أن همزة الوصل لاتدخل على المضارع

﴿البحث الثانى﴾ اختلفوا في التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم : هى التاء الأولى وسيبويه لا يسقط إلا الثانية ، والقراء يقول : أيهما أسقطت جاز لنيابة الباقية عنها

أما قوله تعالى ﴿منه تنفقون﴾

فاعلم أن في كيفية نظم الآية وجهين : الأول : أنه تم الكلام عند قوله (ولا تيمموا الخبيث) ثم ابتدا فقال (منه تنفقون) ولستم بأخديه إلا أن نغمضوا فيه) فقوله (منه تنفقون) استفهام على سبيل الإنكار . والمعنى أتمته تنفقون مع أنكم لستم بأخديه إلا مع الاغراض . والثانى : أن الكلام إنما يتم عند قوله (الا أن نغمضوا فيه) ويكون الذى مضى والتقدير : ولا تيمموا الخبيث منه الذى تنفقونه ولستم بأخديه الا بالاغراض فيه ونظيره اضمار التى في قوله تعالى (فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها) والمعنى الوثقى التى لا انفصام لها

الشَّيْطَانُ يَعدِكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمُ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعدِكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً
وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٢٦٨»

أما قوله تعالى ﴿ولستم بأخذيه إلا أن تغمضوا فيه﴾ ففيه مسائل
﴿المسألة الأولى﴾ الاغماض في اللغة غمض البصر واطباق جفن على جفن وأصله من الغموض وهو الحفاء. يقال: هذا الكلام غامض أى خفى الإدراك والغمض المتطامن الخفى من الأرض
﴿المسألة الثانية﴾ في معنى الاغماض في هذه الآية وجوه: الأول: أن المراد بالاغماض هنا المساهلة وذلك لأن الانسان اذا رأى ما يكره أغمض عينه لتلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره إغماضاً فقوله ﴿ولستم بأخذيه إلا أن تغمضوا فيه﴾ يقول لو أهدى اليكم مثل هذه الأشياء لما أخذتموها إلا على استحياء وإغماض فكيف ترضون لي بالارتضونه لأنفسكم والثاني: أن يحمل الاغماض على المتعدى كما تقول أغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم بأخذيه إلا اذا أغمضتم بصر البائع يعنى أمرتموه بالاغماض والخط من الثمن
ثم ختم الآية بقوله ﴿واعبدوا أن الله غنى حميد﴾ والمعنى أنه غنى عن صدقاتكم ومعنى حميد أى محمود على ما أنعم بالبيان وفيه وجه آخر، وهو أن قوله ﴿غنى﴾ كالتهديد على اعطاء الأشياء الرديئة في الصدقات و﴿حميد﴾ بمعنى حامد أى أنا أحمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله ﴿فأولئك كان سعيهم مشكوراً﴾

قوله تعالى ﴿الشیطان يعدكم الفقر ويأمرکم بالفحشاء» والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما رغب الانسان في انفاق أجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال ﴿الشیطان يعدكم الفقر﴾ أى يقول ان أنفقت الاجود صرت فقيراً فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلاً) وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء

﴿المسألة الثانية﴾ الوعد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى ﴿النار وعدھا الله الذين كفروا﴾ ويمكن أن يكون هذا محمولاً على آيةكم كما في قوله ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾

(المسألة الثالثة) الفقر والفقر لغتان وهو الضعيف بسبب قلة المال وأصل الفقر في اللغة كسر الفقار، يقال: رجل فقر وفقير إذا كان مكسور الفقار. قال طرفة
اتى لست بمرهون فقر

قال صاحب الكشاف: قرىء الفقر بالضم، والفقر بفتحين:

(المسألة الرابعة) أما الكلام في حقيقة الوسوسة، فقد ذكرناه في أول الكتاب في تفسير (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) روى عن ابن مسعود رضى الله عنه: ان للشيطان لمة، وهى الايعاد بالشر ولللك لمة، وهى الوعد بالخير، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله ومن وجد الأول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الآية وروى الحسن قال بعض المهاجرين: من سره أن يعلم مكان الشيطان منه فليأمل موضعه من المكان الذى منه يجد الرغبة في فعل المنكر
أما قوله تعالى (ويأمركم بالفحشاء) ففيه وجوه: الأول: أن الفحشاء: هى البخل (ويأمركم بالفحشاء) أى ويغريكم على البخل اغراء الأمر للسامور، والفاحش عند العرب، البخل قال طرفة

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيلة مال الفاحش المتشدد

ويعتام منقول من عام فلان إلى اللبن إذا اشتهد وأراد بالفاحش البخل. قال تعالى (وانه لحب الخير لشديد) وقد نبه الله تعالى في هذه الآية على لطيفة، وهى أن الشيطان يخوفه أولاً بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف إلى أن يأمره بالفحشاء ويغريه بالبخل، وذلك لأن البخل صفة مذمومة عند كل أحد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل في عينه إلا بتقديم تلك المقدمة، وهى التخويف من الفقر

(الوجه الثانى) في تفسير الفحشاء وهو أنه يقول: لا تنفق الجيد من مالك في طاعة الله لثلاثين فقيراً، فإذا أطاع الرجل الشيطان في ذلك، زاد الشيطان، فيمنعه من الانفاق في الكلية حتى لا يعطى لا الجيد ولا الردى، وحتى يمنع الحقوق الواجبة، فلا يؤدى الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة. فإذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها، وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب، وذلك هو الفحشاء. وتحقيقه أن لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله الجيد والردى. والطرف الفاحش الناقص لا ينفق شيئاً في سبيل الله لا الجيد ولا الردى. والأمر المتوسط أن يبخل بالجيد وينفق الردى، فالشيطان إذا أراد نقله من الطرف الفاضل إلى الطرف الفاحش، لا يمكنه إلا

بأن يجره الى الوسط ، فان عصى الانسان الشيطان في هذا المقام ، انقطع طمعه عنه ، وان أطاعه فيه طمع في أن يجره من الوسط إلى الطرف الفاحش ، فالوسط هو قوله تعالى (يعدكم الفقر) والطرف الفاحش قوله (ويأمرم بالفحشاء) ثم لما ذكر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشيطان أردفها بذكر إلهامات الرحمن ، فقال (والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً) فالمغفرة اشارة إلى منافع الآخرة ، والفضل اشارة الى ما يحصل في الدنيا من الخلق وروى عنه صلى الله عليه وسلم أن الملك ينادى كل ليلة «اللهم أعط كل منفق خلفاً وكل ممسك تلفاً»

وفي هذه الآية لطيفة ، وهي أن الشيطان يعدك الفقر في غد دنياك ، والرحمن يعدك المغفرة في غد عقباك . ووعده الرحمن في غد العقبي أولى بالقبول من وجوه : أحدها : أن وجدان غد الدنيا مشكوك فيه ، ووجدان غد العقبي متيقن مقطوع به . وثانيها : أن بتقدير وجدان غد الدنيا ، فتدقيق المال المخول به وقد لا يبقى ، وعند وجدان غد العقبي لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى ، لأنه الصادق الذي يمتنع وجود الكذب في كلامه . وثالثها : أن بتقدير بقاء المال المخول به في غد الدنيا ، فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن ، اما بسبب خوف أو مرض أو اشتغال بهم آخر ، وعند وجدان غد العقبي الانتفاع حاصل بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها : ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المخول به في غد الدنيا لا شك أن ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى ، وأما الانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه فهو الباقي الذي لا ينقطع ولا يزول . وخامسها : أن الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار ، فلا ترى شيئاً من اللذات إلا ويكون سبباً للمحنة من ألف وجه بخلاف منافع الآخرة ، فانها خالصة عن الشوائب ، ومن تأمل فيما ذكرناه علم أن الانقياد لوعده الرحمن بالفضل والمغفرة أولى من الانقياد لوعده الشيطان

إذا عرفت هذا فنقول : المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها) وفي الآية لفظان يدلان على كمال هذه المغفرة : أحدهما : التنكير في لفظه المغفرة والمعنى مغفرة أى مغفرة ، والثاني : قوله (مغفرة منه) فقوله (منه) يدل على كمال حال هذه المغفرة لأن كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه معلوم أيضاً لكل أحد ، فلباخص هذه المغفرة بأنها منه علم أن المقصود تعظيم حال هذه المغفرة ، لأن عظم المعطى يدل على عظم العطية ، وكال هذه المغفرة يحتمل أن يكون المراد منه ما قاله في آية أخرى (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) ويحتمل أن يكون المراد منه أن يجعله شفيحاً في غفران ذنوب سائر المذنبين ، ويحتمل أن يكون كمال تلك المغفرة أمراً لا يصل إليه عقلنا مادامنا في دار الدنيا ، فان تفاصيل أحوال

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَتَذَكَّرُ

إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ «٢٦٩»

الآخرة أكثرها محبوبة عنا مادمتا في الدنيا ، وأما معنى الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا ، وهذا الفضل يحتمل عندى وجوها : أحدها : أن المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس ، وهي فضيلة الجود والسخاء ، وذلك لأن مراتب السعادة ثلاث : نفسانية ، وبدنية ، وخارجية ، وملك المال من الفضائل الخارجية . وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية ، وأجمعوا على أن أشرف هذه المراتب الثلاث : السعادات النفسانية ، وأخسها السعادات الخارجية ، فمتى لم يحصل انفاق المال كانت السعادة الخارجية حاصلة ، والقيصة النفسانية معها حاصلة ، ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي . ولاشك أن هذه الحالة أكمل ، فثبت أن مجرد الانفاق يقتضى حصول ما وعد الله به من حصول الفضل . والثاني : وهو أنه متى حصل ملكة الانفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهاك في مطالها ، ولا مانع للروح من تجلى نور جلال الله لها الا حب الدنيا ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «لولا أن الشياطين يوحون الى قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات» وإذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بأنوار عالم القدس وصار كالسكوك الدرى والتحق بأرواح الملائكة ، وهذا هو الفضل لا غير . والثالث : وهو أحسن الوجوه : أنه مهما عرف من الانسان كونه منفقاً لأمواله في وجوه الخيرات ، مالت القلوب اليه ، فلا يضايقونه في مطالبه ، فحينئذ تنفتح عليه أبواب الدنيا ولأن أولئك الذين أنفق ماله عليهم يعينونه بالدعاء والهمة ، فيفتح الله عليه أبواب الخير

ثم ختم الآية بقوله (والله واسع عليم) أى أنه واسع المغفرة . قادر على إغنائكم . وإخلاف ما تنفقونه ، وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون . فهو يخلفه عليكم

قوله تعالى (يؤتي الحكمة من يشاء) ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الأبواب)

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة أن الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء ، وأن الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على أن الأمر الذى لأجله وجب ترجيع وعد الرحمن على وعد الشيطان هو أن وعد الرحمن ترجعه الحكمة والعقل ، ووعد الشيطان ترجعه الشهوة والنفس من حيث انهما

يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع أحكام الخيال والوهم ، ولاشك أن حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيف والخلل ، وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان في البلاء والمحنة ، فكان حكم الحكمة والعقل أولى بالقبول ، فهذا هو الاشارة الى وجه النظم ، بقي في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) المراد من الحكمة إما العلم وإما فعل الصواب يروى عن مقاتل أنه قال : تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه : أحدها : مواعظ القرآن ، قال في البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به) يعنى مواعظ القرآن وفي النساء (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعنى المواعظ ، ومثلها في آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم ، ومنه قوله تعالى (وآتيناه الحكم صياً) وفي لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعنى الفهم والعلم وفي الانعام (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم) وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة في النساء (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة) يعنى النبوة ، وفي ص (وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) يعنى النبوة ، وفي البقرة (وآتاه الله الملك والحكمة) ورابعها القرآن بما فيه من عجائب الأسرار في النحل (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وفي هذه الآية (ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً) وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم تأمل أيها المسكين فانه تعالى ما أعطى إلا القليل من العلم ، قال تعالى (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) وسمى الدنيا بأسرها قليلاً ، فقال (قل متاع الدنيا قليل) وانظركم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير ، والبرهان العقلي أيضاً يطابقه لأن الدنيا متناهية المقدار ، متناهية العدد ، متناهية المدة ، والعلوم لانهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها ، والسعادة الحاصلة منها ، وذلك ينبك على فضيلة العلم ، والاستقصاء في هذا الباب قدمر في تفسير قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب ، فقيل في حدها : انها التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ، ومداد هذا المعنى على قوله صلى الله عليه وسلم «تخلقوا باخلاق الله تعالى» واعلم أن الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين ، وذلك لأن كمال الانسان في شيتين : أن يعرف الحق لذاته . والخير لأجل العمل به . فالرجع بالأول الى العلم والادراك المطابق ، وبالتالي الى فعل العدل والصواب ، فحكى عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم قوله (رب هب لى حكماً) وهو الحكمة النظرية (والحقي بالصالحين) الحكمة العملية . ونادى موسى عليه السلام فقال (اتى أنا الله لإلا إلا أنا) وهو الحكمة النظرية ، ثم قال (فاعبدنى) وهو الحكمة العملية ، وقال عن عيسى عليه السلام انه قال (انى عبد الله) الآية ، وكل ذلك للحكمة النظرية ، ثم قال (وأوصانى

بالصلاة والزكاة مادمت حياً) وهو الحكمة العملية، وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وهو الحكمة النظرية، ثم قال (واستغفر لذنبك) وهو الحكمة العملية، وقال في جميع الأنبياء (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا) وهو الحكمة النظرية: ثم قال (فاتقون) وهو الحكمة العملية، والقرآن هو من الآية الدالة على أن كمال حال الانسان ليس إلا في هاتين القوتين، قال أبو مسلم: الحكمة فعلة من الحكم، وهي كالنحلة من النحل، ورجل حكيم إذا كان ذا حجي ولب وإصابة رأى، وهو في هذا الموضوع في معنى الفاعل ويقال: أمر حكيم. أى محكم. وهو فعيل بمعنى مفعول، قال الله تعالى (فيها يفرق كل أمر حكيم) وهذا الذى قاله أبو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف: قرىء (ومن يؤتى الحكمة) بمعنى: ومن يؤته الله

الحكمة، وهكذا قرأ الأعمش

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، وذلك لأن الحكمة ان فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية، لأنها حاصلة للبهائم والمجانين والاطفال، وهذه الأشياء لا توصف بأنها حكم، فهي مفسرة بالعلوم النظرية. وان فسرناها بالأفعال الحسية فالأمر ظاهر، وعلى التقديرين فيلزم أن يكون حصول العلوم النظرية والأفعال الحسية ثابتاً من غيرهم، وبتقدير مقدر غيرهم. وذلك الغير ليس إلا الله تعالى بالانفاس، فدل على أن فعل العبد خلق لله تعالى

فان قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من الحكمة النبوة والقرآن، أو قوة الفهم والحسية على

ما هو قول الربيع بن أنس

قلنا: الدليل الذى ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات، وذلك لأنه بالنقل المتواتر ثبت أنه يستعمل لفظ الحكيم في غير الأنبياء، فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن، بل هي مفسرة اما بمعرفة حقائق الأشياء، أو بالاقدام على الأفعال الحسنة الصائبة، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل، فان حاولت المعتزلة حمل الالباب على التوفيق والاعانة والالطاف، قلنا: كل ما فعله من هذا الجنس في حق المؤمنين فقد فعل مثله في حق الكفار، مع أن هذا المدح العظيم المذكور في هذه الآية لا يتناولهم، فقلنا أن الحكمة المذكورة في هذه الآية شئ آخر سوى فعل الالطاف والله أعلم

ثم قال (وما يذكر الا اولو الالباب) والمراد به عندى والله أعلم أن الانسان إذا رأى الحكم والمعارف حاصلة في قلبه، ثم تأمل وتدبر وعرف أنها لم تحصل إلا بإيتاء الله تعالى وتيسيره، كان

وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ

أَنْصَارٍ «٢٧٠»

من أولى الألباب . لأنه لم يقف عند المسيات ، بل ترقى منها إلى أسبابها ، فهذا الانتقال من المسبب إلى السبب هو التذكر الذي لا يحصل إلا لأولى الألباب ، وأما من أضاف هذه الأحوال إلى نفسه ، واعتقد أنه هو السبب في حصولها وتحصيلها ، كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسيات إلى الأسباب ، وأما المعتزلة فأنهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل ، قالوا : هذه الحكمة لا تقوم بنفسها . وإنما ينتفع بها المرء بان يتدبر ويتفكر ، فيعرف ماله وما عليه ، وعند ذلك يقدم أو يحجم

قوله تعالى ﴿ وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه وما للظالمين من أنصار ﴾ اعلم أنه تعالى لما بين أن الاتفاق يجب أن يكون من أجود المال ، ثم حث أولاً بقوله (ولا تيمموا الخيث) وثانياً بقوله (الشیطان يعدكم الفقر) حث عليه ثالثاً بقوله (وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه) وفي الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ في قوله (فإن الله يعلمه) على اختصاره ، يفيد الوعد العظيم للمطيعين ، والوعيد الشديد للمتمردين ، ويأنه من وجوه : أحدها : أنه تعالى عالم بما في قلب المتصدق من نية الاخلاص والعبودية ، أو من نية الرياء والسمعة . وثانيها : أن علمه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعات ، كما قال (إنما يتقبل الله من المتقين) وقوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وثالثها : أنه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعي والنيات فلا يهمل شيئاً منها ، ولا يشتهه عليه شيء منها

﴿ المسألة الثانية ﴾ إنما قال (فإن الله يعلمه) ولم يقل : يعلمها . لوجهين : الأول : أن الضمير عائد إلى الأخير . كقوله (ومن يكسب خطيئة أو أثماً ثم يرم به بريئاً) وهذا قول الأخفش . والثاني : أن الكتابة عادت إلى ما في قوله (وما أنفقتم من نفقة) لأنها اسم كقوله (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به)

﴿ المسألة الثالثة ﴾ النذر ما يلتزمه الإنسان بإيجابه على نفسه يقال : نذر ينذر ، وأصله من الخوف لأن الإنسان إنما يعقد على نفسه خوف التقصير في الأمر المهم عنده ، وأنذرت القوم إنذاراً ،

بالتخويف ، وفي الشريعة على ضربين : مفسر وغير مفسر . فالمفسر أن يقول : لله على عتق رقبة ،
ولله على حج ، فهنا يلزم الوفاء به . ولا يجزيه غيره وغير المفسر أن يقول : نذرت لله أن
لا أفعل كذا ثم يفعله ، أو يقول : لله على نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين ، لقوله صلى الله
عليه وسلم «من نذر نذرا وسمى فعله ماسمى . ومن نذر نذرا ولم يسم فعله كفارة يمين»

أما قوله تعالى ﴿وما للظالمين من أنصار﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه وعيد شديد للظالمين ، وهو قسمان ، أما ظلمه نفسه فذاك حاصل في كل
المعاصي ، وأما ظلمه غيره فبأن لا ينفق أو يصرف الانفاق عن المستحق إلى غيره ، أو يكون نيته في
الانفاق على المستحق الرياء والسمعة ، أو يفسدها بالمعاصي ، وهذان القسمان الأخيران ليسا من باب
الظلم على الغير . بل من باب الظلم على النفس

﴿المسألة الثانية﴾ المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في نفي الشفاعة عن أهل الكبائر ، قالوا : لأن ناصر
الإنسان من يدفع الضرر عنه ، فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء ، لكان أولئك الشفعاء أنصارا
لهم ، وذلك يبطل قوله تعالى ﴿وما للظالمين من أنصار﴾

واعلم أن في العرف لا يسمى الشفيع ناصرا . بدليل قوله تعالى ﴿واتقوا يوما لا تجزي نفس عن
نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾ ففرق تعالى بين الشفيع والناصر
فلا يلزم من نفي الأنصار نفي الشفعاء .

والجواب الثاني : ليس لمجموع الظالمين أنصار . فلم قلتم ليس لبعض الظالمين أنصار
فإن قيل : لفظ الظالمين ولفظ الأنصار جمع . والجمع إذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد .
فكان المعنى : ليس لأحد من الظالمين أحد من الأنصار

قلنا : لانسلم أن مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد . لاحتمال أن يكون المراد مقابلة
الجمع بالجمع فقط لامقابلة الفرد بالفرد

﴿والجواب الثالث﴾ أن هذا الدليل النافي للشفاعة عام في حق الكل . وفي كل الأوقات ،
والدليل المثبت للشفاعة خاص في حق البعض وفي بعض الأوقات . والمناص مقدم على العام
والله أعلم

والجواب الرابع : ما بينا أن اللفظ العام لا يكون قاطعا في الاستغراق ، بل ظاهرا على سبيل
الظن القوي . فصار الدليل ظاهرا . والمسألة ليست ظنية . فكان التمسك بها ساقطا

﴿المسألة الثالثة﴾ الانصار جمع نصير . كاشراف وشريف . وأحباب وحبيب

إِنْ تَبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ
لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٧١﴾

قوله تعالى ﴿إن تبدوا الصدقات فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ونكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير﴾

اعلم أنه تعالى بين أولاً أن الانفاق منه ما يتبعه المن والأذى، ومنه ما لا يكون كذلك، وذكر حكم كل واحد من القسمين، ثم ذكر ثانياً أن الانفاق قد يكون من جيد ومن ردى، وذكر حكم كل واحد من القسمين. وذكر في هذه الآية أن الانفاق قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً، وذكر كل واحد من القسمين، فقال ﴿إن تبدوا الصدقات فنعما هي﴾ وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم: صدقة السر أفضل أم صدقة العلانية

فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) وقال (إنما الصدقات للفقراء) وقال صلى الله عليه وسلم «نفقة المرء على عياله صدقة» والزكاة لا تطلق إلا على الفرض، قال أهل اللغة أصل الصدقة «ص د ق» على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال، ومنه قولهم: رجل صدق النظر، وصدق اللقاء، وصدقهم القتال، وفلان صادق المودة، وهذا خل صادق الخوض، وشيء صادق الحلاوة، وصدق فلان في خبره إذا أخبر به على الوجه الذى هو عليه صحيحاً كاملاً، والصديق يسمى صديقاً لصدقه في المودة، والصدق سمي صداقاً لأن عقد النكاح به يتم ويكمل. وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لأن المال بها يصح ويكمل، فهى سبب اما لكامل المال وبقائه. واما لأنه يستدل بها على صدق العبد في إيمانه وكاله فيه

﴿المسألة الثالثة﴾ الأصل في قوله (فنعما) نعم ما. إلا أنه أدمغ أحد الميمين في الآخر، ثم فيه ثلاثة أوجه من القراءة: قرأ أبو عمرو وقلون وأبو بكر عن عاصم (فنعما) بكسر النون وإسكان العين وهو اختيار أبي عبيد، قال: لأنها لغة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لعمر بن العاص (نعما) بالمال الصالح للرجل الصالح» هكذا روى في الحديث بسكون العين، والنحويون قالوا: هذا يقتضى الجمع بين الساكنين وهو غير جائز، إلا فيما يكون الحرف الأول منهما حرف المد واللين، نحو: دابة وشابة، لأن ما في الحرف من المد يصير عوضاً عن الحركة، وأما الحديث فلأنه لم يادل الحس

على أنه لا يمكن الجمع بين هذين السالكين علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم به أوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانية قرأ ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص (فتعاهى) بكسر النون والعين ، وفي تقريره وجهان : أحدهما : أنهم لما احتاجوا إلى تحريك العين حركوها مثل حركة ما قبلها . والثاني : أن هذا على لغة من يقول : نعم . بكسر النون والعين . قال سيويه : وهي لغة هذيل . القراءة الثالثة وهي قراءة سائر القراء (فتعاهى) بفتح النون وكسر العين ، ومن قرأ بهذه القراءة . فقد أتى بهذه الكلمة على أصلها . وهي «نعم» قال طرفة :

نعم الساعون في الأمر المبر

(المسألة الرابعة) قال الزجاج : مافى تأويل الشيء . أى نعم الشيء . هو ، قال أبو علي الجيد : في تمثيل هذا أن يقال : مافى تأويل شيء ، لأن ماههنا نكرة . فتعشله بالنكرة أبن ، والدليل على أن : ما نكرة ههنا ، أنها لو كانت معرفة فلا بد لها من الصلة . وليس ههنا ما يوصل به ، لأن الموجود بعد ماهو هي . وكلمة هي مفردة ، والمفرد لا يكون صلة لما . وإذا بطل هذا القول فنقول : مانصب على التمييز ، والتقدير : نعم شيئاً هي إبداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه .

(المسألة الخامسة) اختلفوا في أن المراد بالصدقة المذكورة في هذه الآية : التطوع ، أو الواجب أو مجموعهما

(فالقول الأول) وهو قول الأكثرين : أن المراد منه صدقة التطوع ، قالوا : لأن الاخفاء في صدقة التطوع أفضل ، والاظهار في الزكاة أفضل وفيه بحثان :

(البحث الأول) في أن الأفضل في إعطاء صدقة التطوع إخفاؤه أو إظهاره ، فلنذكر أولاً الوجوه الدالة على إخفاءه أفضل . فالأول : أنها تكون أبعد عن الرياء والسمعة ، قال صلى الله عليه وسلم «لا يقبل الله مسمع ولا مرأه ولا منان» والمتحدث بصدقته لاشك أنه يطلب السمعة ، والمعطى في ملأ من الناس يطلب الرياء ، والاخفاء والسمكوت هو المخلص منهما ، وقد بالغ قوم في قصد الاخفاء . واجتهدوا أن لا يعرفهم الآخذ ، فكان بعضهم يلقبه في يد أعمى ، وبعضهم يلقبه في طريق الفقير . وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطى ، وبعضهم كان يشده في أبواب الفقير وهو نائم . وبعضهم كان يوصل إلى يد الفقير على يد غيره ، والمقصود عن الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة . لأن الفقير إذا عرف المعطى فقد حصل الرياء والمنة

معاً ، وليس في معرفة المتوسط الرياء . وثانيتها : أنه إذا أخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم ، فكان ذلك يشق على النفس ، فوجب أن يكون ذلك أكثر ثواباً . وثالثها : قوله صلى الله عليه وسلم «أفضل الصدقة جهد المقل إلى الفقير في سر» وقال أيضاً «إن العبد ليعمل عملاً في السر يكتبه الله له سرأً فإن أظهره نقل من السر وكتب في العلانية ، فإن تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب في الرياء» وفي الحديث المشهور «سبعة يظلهم الله تعالى يوم القيامة في ظلّه يوم لا ظل إلا ظله : أحدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما أعطاه يمينه» وقال صلى الله عليه وسلم «صدقة السر تطفى غضب الرب» ورابعها : أن الاظهار يوجب الحاق الضرر بالآخذ من وجوه . والاختفاء لا يتضمن ذلك ، فوجب أن يكون الاختفاء أولى ، وبيان تلك المضار من وجوه : الأول : أن في الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره ، وربما لا يرضى الفقير بذلك والثاني : أن في الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال . والله تعالى مدح ذلك في الآية التي تأتي بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً) والثالث : أن الناس ربما أنكروا على الفقير أخذ تلك الصدقة . ويظنون أنه أخذها مع الاستغناء عنها ، فيقع الفقير في المذمة ، والناس في الغيبة . والرابع : أن في إظهار الاعطاء إذلالاً للآخذ وإهانة له . وإذلال المؤمن غير جائز . والخامس : أن الصدقة جارية مجرى الهدية . وقال عليه الصلاة والسلام «من أهدى إليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها» وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئاً إلى شركائه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي ، فهذه جملة الوجوه الدالة على أن إخفاء صدقة التطوع أولى

وأما الوجه في جواز إظهار الصدقة ، فهو أن الانسان إذا علم أنه إذا أظهرها صار ذلك سبباً لاقتداء الخلق به في اعطاء الصدقات ، فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع . والحال هذه أن يكون الاظهار أفضل ، وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «السر أفضل من العلانية . والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء به» قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذي : الانسان إذا أتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة أن يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فهنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق ، والقلب ينكر ذلك ويدفعه ، فهذا الانسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفاً على العلانية . ثم ان الله عباداً راضوا أنفسهم حتى من الله عليهم بأنواع هدايته فتراكت على قلوبهم أنوار المعرفة . وذهبت عنهم وساوس النفس . لأن الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في بحار عظمة الله تعالى . فاذا عمل عملاً في علانية لم يحتاج أن يجاهد ، لأن شهوة

النفس قد بطلت ، ومنازعة النفس قد اضمحلت ، فاذا أعلن به فانما يريد به أن يقتدى به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام ، ألا ترى أن الله تعالى أنى على قوم في تنزيهه ، وسامع عباد الرحمن وأوجب لهم أعلى الدرجات في الجنة ، فقال (أولئك يجزون الغرفة) ثم ذكر من الخصال التي طلبوها بالدعاء أن قالوا (واجعلنا للمتقين إماما) ومدح أمة موسى عليه السلام فقال (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) ومدح أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) ثم أتهم المنكر فقال (ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فهو لاء أئمة الهدى وأعلام الدين وسادة الخلق بهم يهدون في الذهاب إلى الله

فان قيل : إن كان الأمر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار في قوله (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم)

والجواب من وجهين : الأول : لا نسلم أن قوله (فهو خير لكم) يفيد الترجيح ، فانه يحتمل أن يكون المعنى أن إعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات ، وطاعة من جملة الطاعات . فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيراً وطاعة ، لا أن المقصود منه بيان الترجيح

(و الوجه الثاني) سلينا أن المراد منه الترجيح ، لكن المراد من الآية أنه إذا كانت الحال واحدة في الابداء والاخفاء ، فالأفضل هو الاخفاء . فأما إذا حصل في الابداء أمر آخر لم يبعد ترجيح الابداء على الاخفاء

(البحث الثاني) أن الاظهار في إعطاء الزكاة الواجبة أفضل ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن الله تعالى أمر الأئمة بتوجيه السعاة لطلب الزكاة ، وفي دفعها إلى الأئمة ، أو الى السعاة اظهارها وثانيها : أن في إظهارها نفي التهمة ، روى أنه صلى الله عليه وسلم كان أكثر صلواته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلاة ونفلها في الاظهار والاخفاء لنفي التهمة ، فكذا في الزكاة : وثالثها : أن اظهارها يتضمن المسارعة الى أمر الله تعالى وتكليفه ، واخفائها يوم ترك الالتفات الى أداء الواجب فكان الاظهار أولى ، هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الآية صدقة التطوع فقط

(القول الثاني) وهو قول الحسن البصرى أن اللفظ متناول للواجب والمندوب ، وأجاب عن قول من قال : الاظهار في الواجب أولى من وجوه : الأول ، أن اظهار زكاة الأموال توجب

اظهار قدر المال . وربما كان ذلك سبباً للضرر ، بأن يطمع الظلمة في ماله . أو بكثرة حساده ، وإذا كان الأفضل له إخفاء ماله ، لزم منه لا محالة أن يكون إخفاء الزكاة أولى . والثاني : أن هذه الآية إنما نزلت في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ، والصحابة ما كانوا متهمين في ترك الزكاة فلا جرم كان إخفاء الزكاة أولى لهم لأنه أبعد عن الرياء والسمعة أما الآن فلما حصلت التهمة كان الاظهار أولى بسبب حصول التهمة . الثالث : أن لانسلم دلالة قوله (فهو خير) على الترجيح وقد سبق بيانه أما قوله تعالى ﴿وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم﴾ فالإخفاء نقيض الاظهار ، وقوله (فهو) كناية عن الاخفاء ، لأن الفعل يدل على المصدر . أى الاخفاء خير لكم ، وقد ذكرنا أن قوله (خير لكم) يحتمل أن يكون المراد منه أنه في نفسه خير من الخيرات ، كما يقال: الثريد خير وأن يكون المراد منه الترجيح ، وإنما شرط تعالى في كون الاخفاء أفضل أن تؤتوها الفقراء لأن عند الاخفاء الأقرب أن يعدل بالزكاة عن الفقراء ، الى الأحياء والاصدقاء الذين لا يكونون مستحقين للزكاة ، ولذلك شرط في الاخفاء أن يحصل معه إيتاء الفقراء ، والمقصود بعث المتصدق على أن يتحرى موضع الصدقة ، فيصير عالماً بالفقراء ، فيميزهم عن غيرهم ، فاذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم أخفاها حصلت الفضيلة

أما قوله تعالى ﴿ونكفر عنكم من سيئاتكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ التكفير في اللغة التغطية والستر ، ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه ، ومنه يقال : كفر عن يمينه ، أى ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة ، والكفارة ستارة لما حصل من الذنب

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر (نكفر) بالتون ورفع الراء وفيه وجوه : أحدها : أن يكون عطفاً على محل ما بعد الفاء . والثاني : أن يكون خبر مبتدأ مخنوف أى ونحن نكفر . والثالث : أنه جملة من فعل وفاعل مبتدأ بمبتدأ منقطة عما قبلها ، والقراءة الثانية قراءة حمزة ونافع والكسائي بالتون والجزم ، ووجهه أن يحمل السلام على موضع قوله (فهو خير لكم) فإن موضعه جزم ، ألا ترى أنه لو قال : وإن تخفوها تكن أعظم لثوابكم ، لجزم فيظهر أن قوله (خير لكم) في موضع جزم ، ومثله في الحمل على موضع الجزم قراءة من قرأ (من يضل الله فلا هادي له ويذرهم) بالجزم ، والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحفص عن عاصم (يكفر) بالياء وكسر الفاء ورفع الراء ، والمعنى : يكفر الله أو يكفر الاخفاء ، وحجتهم أن ما بعده على لفظ الافراد ، وهو قوله (والله بما تعملون خير) فقوله (يكفر) يكون أشبه بما بعده . والأولون أجابوا

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ
فَلَا تُنْفِسْكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ
وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾

وقالوا لا بأس بأن يذكر لفظ الجمع أولاً ثم لفظ الافراد ثانياً . كما أتى بلفظ الافراد أولاً والجمع ثانياً في قوله (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً) ثم قال (وآتينا موسى الكتاب) ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة (وتكفر) بالتاء مرفوعاً ومجزوماً والفاعل الصدقات ، وقراءة خامسة وهي قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار «ان» ومعناها ان تخفوها يكن خيراً لكم ، وان تكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم

(المسألة الثالثة) في دخول «من» في قوله (من سيئاتكم) وجوه : أحدها : المراد : وتكفر عنكم بعض سيئاتكم لأن السيئات كلها لا تكفر بذلك ، وإنما يكفر بعضها ثم أهم الكلام في ذلك البعض لأن نيانه كالأغراء بارتكابها ، اذا علم أنها مكفرة ، بل الواجب أن يكون العبد في كل أحواله بين الخوف والرجاء . وذلك إنما يكون مع الإبهام . والثاني : أن يكون «من» بمعنى من أجل ، والمعنى : وتكفر عنكم من أجل ذنوبكم . كما تقول : ضربتك من سوء خلقك أي من أجل ذلك . والثالث : أنها صلة زائدة كقوله (فيها من كل الثمرات) والتقدير ، وتكفر عنكم جميع سيئاتكم والأول أولى وهو الأصح

ثم قال (والله بما تعملون خير) وهو إشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية ، والمعنى أن الله عالم بالسر والعلانية ، وأنتم إنما تريدون بالصدقة طلب مرضاته . فقد حصل مقصودكم في السر . فما معنى الابداء ، فكانهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون أبعد من الرياء

قوله تعالى « ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلا تنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون »
هذا هو الحكم الرابع من أحكام الاتفاق . وهو بيان أن الذي يجوز الاتفاق عليه من هو
ثم في الآية مسائل

(المسألة الأولى) في بيان سبب النزول وجوه: أحدها: أن هذه الآية نزلت حين جاءت نبيلة أم أسماء بنت أبي بكر إليها تسألها ، وكذلك جدتها ومهما مشركتان ، أتيا أسماء يسألانها شيئا فقالت لا أعطيكما حتى أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانكما لستما على ديني ، فاستأمرته في ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصدق عليهما

(والرواية الثانية) كان أناس من الأنصار لهم قرابة من قريظة والنضير ، وكانوا لا يتصدقون عليهم ، ويقولون : ما لم تسألوا لا نعطيكم شيئا فنزلت هذه الآية

(والرواية الثالثة) أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يتصدق على المشركين ، حتى نزلت هذه الآية فتصدق عليهم ، والمعنى على جميع الروايات : ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة ، لاجل أن يدخلوا في الإسلام ، فتصدق عليهم لوجه الله ، ولا توقف ذلك على إسلامهم ونظيره قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم) فرخص في صلة هذا الضرب من المشركين

(المسألة الثانية) أنه صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على إيمانهم ، كما قال تعالى (فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا ، لعلك باخع نفسك أن يكونوا مؤمنين) وقال (أفأنت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم) فأعلمه الله تعالى أنه بعثه بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بأذنه وسراجا منيراً ومبيناً للدلائل ، فأما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك ، فالهدى هنا بمعنى الاهتداء ، فسواء اهتدوا أو لم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقك عنهم . وفيه وجه آخر : ليس عليك أن تلجئهم إلى الاهتداء بواسطة أن توقف صدقتك عنهم على إيمانهم . فان مثل هذا الإيمان لا يتفقون به ، بل الإيمان المطلوب منهم هو الإيمان على سبيل التطوع والاختيار

(المسألة الثالثة) ظاهر قوله (ليس عليك هدام) خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم . ولكن المراد به هو وأمه ، ألا تراه قال (ان تبدوا الصدقات) وهذا خطاب عام ، ثم قال (ليس عليك هدام) وهو في الظاهر خاص . ثم قال بعده (وما تفقوا من خير فلا أنفسكم) وهذا عام ، فيفهم من عموم ما قيل الآية وعموم ما بعدها عمومها أيضا

أما قوله تعالى (ولكن الله يهدي من يشاء) فقد احتج به الأصحاب على أن هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمؤمنين ، قالوا : لأن قوله (ولكن الله يهدي من يشاء) إثبات للهداية التي نفاها بقوله (ليس عليك هدام) لكن المانق بقوله (ليس عليك هدام) هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار فكان قوله (ولكن الله يهدي من يشاء) عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل الاختيار ، وهذا

يقضى أن يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكريمه ، وذلك هو المطلوب

قالت المعتزلة (ولكن الله يهدي من يشاء) يحتمل وجوها : أحدها : أنه يهدي بالاثابة والمجازاة من يشاء من استحق ذلك . وثانيها : يهدي بالالطاف وزيادات الهدى من يشاء . وثالثها : ولكن الله يهدي بالاكرام من يشاء ، على معنى أنه قادر على ذلك وان لم يفعل . ورابعها : أنه يهدي بالاسم والحكم من يشاء ، فمن اهتدى استحق أن يمدح بذلك

أجاب الأصحاب عن هذه الوجوه بأسرها : أن المثبت في قوله (ولكن الله يهدي من يشاء) هو المنقأ أولا بقوله (ليس عليكم هدام) لكن المراد بذلك المنقأ بقوله أولا (ليس عليك هدام) هو الاهتداء على سبيل الاختيار ، فالمثبت بقوله (ولكن الله يهدي من يشاء) يجب أن يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار ، وعلى هذا التقدير يسقط كل الوجوه

ثم قال (وما تفقوا من خير فلا تفكروا) فالمعنى : وكل نفقة تفقونها من نفقات الخير فأنما هو لأنفسكم أى ليحصل لأنفسكم ثوابه ، فليس يضركم كفرهم

ثم قال تعالى ﴿وما تفقون إلا ابتغاء وجه الله﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في هذه الآية وجوه : الأول : أن يكون المعنى : ولستم في صدقتكم على أقاربكم من المشركين تقصدون إلا وجه الله . فقد علم الله هذا من قلوبكم ، فأففقوا عليهم إذا كنتم إنما تبتغون بذلك وجه الله في صلته رحم وسدخلة مضطر . وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الاتفاق عليهم . الثاني : أن هذا وان كان ظاهره خبرا إلا أن معناه نهى ، أى ولا تفقوا إلا ابتغاء وجه الله ، وورد الخبر بمعنى الأمر والنهى كثيرا قال تعالى (الوالدات يرضعن أولادهن والمطلقات يتربصن) الثالث : أن قوله (وما تفقون) أى ولا تكونوا منفقين مستحقين لهذا الاسم الذى يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله

(المسألة الثانية) ذكر في الوجه في قوله (إلا ابتغاء وجه الله) قولان : أحدهما : أنك إذا قلت : فعلته لوجه زيد فهو أشرف في الذكر من قولك : فعلته له لأن وجه الشيء أشرف مافيه ، ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ . والثاني : أنك إذا قلت : فعلت هذا الفعل له فهنا يحتمل أن يقال : فعلته له ولغيره أيضاً أما إذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على أنك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة

(المسألة الثالثة) أجمعوا على أنه لا يجوز صرف الزكاة إلى غير المسلم ، فتكون هذه الآية مخصصة

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ
يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيَاهِهِمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْفًا
وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٢٧٢﴾

بصدقة التطوع ، وجوز أبو حنيفة رضى الله عنه صرف صدقة الفطر الى أهل الزمة وأباه غيره .
وعن بعض العلماء : لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك
ثم قال تعالى ﴿ وما تنفقوا من خير يوف اليكم ﴾ أى يوف اليكم جزاؤه فى الآخرة . وإنما
حسن قوله (اليكم) مع اتوفية لأنها تضمنت معنى التأدية
ثم قال ﴿ وأنتم لا تظلمون ﴾ أى لا تنقصون من ثواب أعمالكم شيئاً لقوله تعالى (آتت أكلها
ولم تظلم منه شيئاً) يريد لم تنقص

قوله تعالى ﴿ للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم
الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إخفاً وما تنفقوا من خير فإن
الله به عليم ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أنه يجوز صرف الصدقة إلى أى فقير كان ، بين فى هذه
الآية أن الذى يكون أشد الناس استحقاقاً بصرف الصدقة إليه من هو ؟ فقال (للفقراء الذين
أحصروا فى سبيل الله) وفى الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ اللام فى قوله (للفقراء) متعاقب بماذا فيه وجوه : الأول : لما تقدمت
الآيات الكثيرة فى الحث على الانفاق ، قال بعدها (للفقراء) أى ذلك الانفاق المحث عليه
للفقراء . وهذا كما إذا تقدم ذكر رجل فتقول : عاقل لبيب ، والمعنى أن ذلك الذى موصفه عاقل
ليبيب . وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذى يجعلون فيه الذهب والدرهم : ألقان ومائتان
أى ذلك الذى فى الكيس : ألقان ومائتان . هذا أحسن الوجوه . الثانى : أن تقدير الآية : اعمدوا للفقراء .
واجعلوا ما تنفقون للفقراء . الثالث : يجوز أن يكون خبر المبتدأ محذوف . والتقدير : وصدقاتكم للفقراء
﴿ المسألة الثانية ﴾ نزلت فى فقراء المهاجرين ، وكانوا نحو أربعمائة . وهم أصحاب الصفة لم يكن
لهم مسكن ولا عشار بالمدينة . وكانوا ملازمين المسجد . ويتعلمون القرآن . ويصومون ويخرجون

في كل غزوة ، عن ابن عباس : وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً على أصحاب الصفة ، فرأى فقرهم وجهدهم فطيب قلوبهم ، فقال «أبشروا يا أصحاب الصفة فمن لقيني من أمتي على النعت الذي أتم عليه راضياً بما فيه فانه من رفاقي»

واعلم أن الله تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس

(الصفة الأولى) قوله (للذين أحصروا في سبيل الله) فنقول : الاحصار في اللغة أن يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره ، من مرض أو كبر أو عدو أو ذهاب نفقة ، أو ما يجري مجرى هذه الأشياء ، يقال : أحصر الرجل فهو محصر ، ومضي الكلام في معنى الاحصار عند قوله (فان أحصرتم) بما يفنى عن الاعداء ، أما التفسير فقد فسرت هذه الآية بجميع الأعداد الممكنة في معنى الاحصار . فالأول : أن المعنى : انهم حصروا أنفسهم ووقفوها على الجهاد ، وأن قوله في (سبيل الله) مختص بالجهاد في عرف القرآن ، ولأن الجهاد كان واجبا في ذلك الزمان ، وكان تشتت الحاجة الى من يجس نفسه للجهاد مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيكون مستعداً لذلك ، متى مست الحاجة ، فبين تعالى في هؤلاء الفقراء أنهم بهذه الصفة . ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها من الخير : أحدها : إزالة عيبتهم . والثاني : تقوية قلوبهم لما اتصبوا اليه . وثالثها : تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين . ورابعها : أنهم كانوا محتاجين جدا مع أنهم كانوا لا يظهرون حاجتهم ، على ما قال تعالى (لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف)

(والقول الثاني) وهو قول قتادة وابن زيد : منعوا أنفسهم من التصرفات في التجارة للعاش خوف العدو من الكفار لأن الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة ، وكانوا متى وجدوهم قتلوهم (والقول الثالث) وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي : ان هؤلاء القوم أصابهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصاروا زمنى ، فأحصرهم المرض والزمان عن الضرب في الأرض

(والقول الرابع) قال ابن عباس : هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله

(القول الخامس) هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديته . وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة أحصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات

(الصفة الثانية هؤلاء الفقراء) قوله تعالى (لا يستطيعون ضرباً في الأرض) يقال ضربت في الأرض ضرباً إذا مرت فيها . ثم عدم الاستطاعة اما أن يكون لأن اشتغالهم بصلاح الدين

وبأمر الجهاد ، بمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة . واما لأن خوفهم من الأعداء يمنعهم من السفر ، واما لأن مرضهم وعجزهم يمنعهم منه . وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم إلى من يكون معيناً لهم على مهماتهم

(الصفة الثالثة لهم) قوله تعالى (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وابن عامر وحزمة (يحسبهم) بفتح السين والباقون بكسر ها وهما اللتان بمعنى واحد ، وقرىء في القرآن ما كان من الحسبان باللغتين جميعاً الفتح والكسر والفتح عند أهل اللغة أقيس ، لأن الماضي إذا كان على فعل ، نحو حسب كان المضارع على يفعل ، مثل فرق يفرق وشرب يشرب ، وشذ حسب يحسب ، فجاء على يفعل مع كلمات آخر ، والكسر حسن لمجيء السمع به وان كان شاذاً عن القياس

(المسألة الثانية) الحسبان هو الظن ، وقوله (الجاهل) لم يرد به الجهل الذي هو ضد العقل ، وإنما أراد الجهل الذي هو ضد الاختبار ، يقول : يحسبهم من لم يختبر أمرهم أغنياء من التعفف ، وهو تفعل من العفة ومعنى العفة في اللغة ترك الشيء والكف عنه وأراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم ، وإنما يحسبهم أغنياء لظاهرهم التجميل وتركهم المسألة

(الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) السيماء والسيما العلامة التي يعرف بها الشيء . وأصلها من السمة التي هي العلامة ، قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدي : وزنه يكون فعلاً ، كما قالوا له جاءه عند الناس أي وجهه . وقال قوم : السيماء الارتفاع لأنها علامة وضعت للظهور . قال مجاهد (سيماهم) التخشع والتواضع ، قال الربيع والسدي : أثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاک صفة أولوانهم من الجوع وقال ابن زيد ثلاثة ثيابهم والجوع خفي وعندي أن كل ذلك فيه نظر لأن كل ما ذكره علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) بل المراد شيء آخر هو أن لعباد الله المخلصين هبة ووقفاً في قلوب الخلق . كل من رأهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك إدراكات روحانية ، لا علامات جسمانية . ألا ترى أن الأسد إذا مرهاته سائر السباع يطباعها لا بالتجربة ، لأن الظاهر أن تلك التجربة ما وقعت . والبازي إذا طارت هرب منه الطيور الضعيفة ، وكل ذلك إدراكات روحانية لا جسمانية . فكذا هنا . ومن هذا الباب آثار الحشوع في الصلاة . كما قال تعالى (سيماهم في جوههم من أثر السجود) وأيضاً ظهور آثار الفكر . روى أنهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف

(الصفة الخامسة لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى (لا يسألون الناس إلحافاً) عن ابن مسعود

رضى الله عنه : ان الله يحب العفيف المتعفف . ويبغض الفاحش البذيء السائل الملحف ، الذى إن أعطى كثيرا أفرط فى المدح . وإن أعطى قليلا أفرط فى الذم . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يفتح أحد باب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر . ومن يستغن يغنه الله ، ومن يستعفف يعفه الله تعالى . لأن يأخذ أحدكم حبلأ يحتطب فيبيعه بمد من تمر خير له من أن يسأل الناس »

واعلم أن هذه الآية مشكلة . وذكروا فى تأويلها وجوها : الأول : أن الخاف هو الخاف ، والمعنى أنهم سألوا بتلطف ولم يلحوا ، وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف ، لأن الله تعالى وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك ، فقال (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) وذلك ينافى صدور السؤال عنهم . والثانى : وهو الذى خطر ببالى عند كتابة هذا الموضوع : أنه ليس المقصود من قوله (لا يسألون الناس إلخافا) وصفهم بأنهم لا يسألون الناس إلخافا ، وذلك لأنه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم يتعففون عن السؤال ، وإذا علم أنهم لا يسألون البتة ، فقد علم أيضا أنهم لا يسألون إلخافا ، بل المراد التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس إلخافا ، ومثاله إذا حضر عندك رجلان أحدهما عاقل وقور ثابت ، والآخر طياش مهذارسفيه ، فإذا أردت أن تمدح أحدهما وتعرض بدم الآخر . قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام . لا يخوض فى الترهات ، ولا يشرع فى السفاهات ، ولم يكن غرضك من قولك : لا يخوض فى الترهات والسفاهات وصفه بذلك ، لأن ما تقدم من الأوصاف الحسنة يعنى عن ذلك ، بل غرضك التنبيه على مذمة الثانى ، وكذا ههنا قوله (لا يسألون الناس إلخافا) بعد قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) الغرض منه التنبيه على من يسأل الناس إلخافا وبيان مباينة أحد الجنسين عن الآخر فى استيجاب المدح والتعظيم

(الوجه الثالث) أن السائل الملحف الملح هو الذى يستخرج المال بكثرة لتطفه ، تقوله (لا يسألون الناس) بالرفق والتلطف ، وإذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه . فبأن لا يوجد على وجه العنف أولى ، فإذا أمتنع القسمان فقد أمتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله (لا يسألون الناس إلخافا) كالموجب لعدم صدور السؤال منهم أصلا

(والوجه الرابع) وهو الذى خطر ببالى أيضا فى هذا الوقت . وهو أنه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ، ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديدته على نفسه . فكانوا لا يسألون الناس وانما أمكنهم ترك السؤال عندما ألحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد عن ذلك السؤال ، ومنه قول عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه

ولى نفس أقول لها إذا ما تنازعتنى لعلى أو عسانى

(الوجه الخامس) أن كل من سأل فلا بد وأن يلج في بعض الأوقات ، لأنه إذا سأل فقد أراق ماء وجهه ، ويحمل الذلة في اظهار ذلك السؤال فيقول : لما تحملت هذه المشاق فلا أرجع بغير مقصود ، فهذا الخاطر يحمله على الاخفاف والالاح ، فثبت أن كل من سأل فلا بد وأن يقدم على الالاح في بعض الأوقات ، فكان نفي الالاح عنهم مطلقا موجبا لنفي السؤال عنهم مطلقاً

(الوجه السادس) وهو أيضا خطر يبالي في هذا الوقت . وهو أن من أظهر من نفسه آثار الفقر والذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال . فكأنه أتى بالسؤال الملح الملحف ، لأن ظهور أمارات الحاجة تدل على الحاجة ، وسكوته يدل على أنه ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة ، ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا له على أن يدفع اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالاح . فقوله (لا يسألون الناس الخافا) معناه أنهم سكتوا عن السؤال ، لكنهم لا يضمنون إلى ذلك السكوت من رثائه الحال وإظهار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على سبيل الالاح ، بل يزينون أنفسهم عند الناس ، ويتجملون بهذا الخلق . ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه إلا الخالق ، فهذا الوجه أيضا مناسب معقول ، وهذه الآية من المشكلات ، وللناس فيها كلمات كثيرة . وأدلاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتب تفسير هذه الآية . والله أعلم بمراده

واعلم أنه تعالى ذكر صفات هؤلاء الفقراء . ثم قال بعده (وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم) وهو نظير ما ذكر قبل هذه الآية من قوله (وما تنفقوا من خير يوف إليكم) وليس هذا من باب التكرار وفيه وجهان : أحدهما : أنه تعالى لما قال (وما تنفقوا من خير يوف إليكم) وكان من المعلوم أن توفية الأجر من غير بخش ونقصان . لا يمكن إلا عند العلم بمقدار العمل . وكيفية جهاته المؤثرة في استحقاق الثواب . لا جرم قرر في هذه الآية كونه تعالى عالما بمقادير الأعمال وكيفياتها

(الوجه الثاني) وهو أنه تعالى لما رغب في التصديق على المسلم والذي . قال (وما تنفقوا من خير يوف إليكم) بين أن أجره واصل لا محالة . ثم لما رغب في هذه الآية في التصديق على الفقراء الموصوفين بهذه الأوصاف الكاملة . وكان هذا الاتفاق أعظم وجوه الانفاقات . لا جرم أردفه بما يدل على عظمة ثوابه . فقال (وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم) وهو يجري مجرى ما إذا قال السلطان العظيم لعبده الذي استحسب خدمته : ما يكفئك بأن يكون علي شاهدا بكيفية طاعتك

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ
وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾

وحسن خدمتك . فان هذا أعظم وقعا مما إذا قال له : إن أجرك واصل اليك
قوله تعالى ﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلاية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف
عليهم ولا هم يحزنون﴾
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في كيفية انظم أقوال : الأول : لمابين في هذه الآية المتقدمة أن أكل من
تصرف اليه النفقة من هو بين في هذه الآية أن أكل وجوه الاتفاق . كيف هو فقال (الذين ينفقون
أموالهم بالليل والنهار سرا وعلاية فلهم) والثاني : أنه تعالى ذكر هذه الآية لتأكيد ما تقدم من قوله
(ان تبدوا الصدقات فنعما هي) والثالث : أن هذه الآية آخر الآيات المذكورة في أحكام الاتفاق .
فلا جرم أرشد الخلق إلى أكل وجوه الاتفاقات

﴿المسألة الثانية﴾ في سبب النزول وجوه : الأول : لما نزل قوله تعالى (للفقراء الذين أحصروا
في سبيل الله) بعث عبدالرحمن بن عوف إلى أصحاب الصفة بدنانير . وبعث على رضى الله عنه بوسق
من تمر ليلا ، فكان أحب الصدقتين إلى الله تعالى صدقته ، فنزلت هذه الآية فصدقة الليل كانت
أكل . والثاني : قال ابن عباس : ان علياً عليه السلام ما كان يملك غير أربعة دراهم ، فتصدق
بدرهم ليلا ، وبدرهم نهارا ، وبدرهم سرا ، وبدرهم علانية ، فقال صلى الله عليه وسلم : ما حملك على
هذا ؟ فقال : أن أستوجب ما وعدنى ربي . فقال : لك ذلك . فأنزل الله تعالى هذه الآية . والثالث :
قال صاحب الكشاف : نزلت في أبي بكر الصديق رضى الله عنه حين تصدق بأربعين ألف
دينار : عشرة بالليل ، وعشرة بالنهار ، وعشرة في السر ، وعشرة في العلانية ، والرابع : نزلت
في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله ، فكان أبو هريرة إذا مر بفارس سمين قرأ هذه الآية .
الخامس : أن الآية عامة في الذين يعمون الأوقات والأحوال بالصدقة تحرضهم على الخير ، فكلمها
نزلت بهم حاجة محتاج مغلوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يعلقوها بوقت ولا حال ، وهذا هو أحسن
الوجوه . لأن هذا آخر الآيات المذكورة في بيان حكم الاتفاقات ، فلا جرم ذكر فيها أكل وجوه
الاتفاقات والله أعلم

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّقِهَا فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

(المسألة الثالثة) قال الزجاج (الذين) رفع بالابتداء، وجاز أن تكون الفاء من قوله (فلهم) جواب الذين، لأنها تأتي بمعنى الشرط والجزاء، فكان التقدير: من أنفق فلا يضيع أجره، وتقريره: أنه لو قال: الذي أكرمني له درهم، لم يفد أن الدرهم بسبب الاكرام، أما لو قال: الذي أكرمني فله درهم، يفيد أن الدرهم بسبب الاكرام، فهنا الفاء دلت على أن حصول الأجر إنما كان بسبب الاتفاق والله أعلم

(المسألة الرابعة) في الآية إشارة إلى أن صدقة السر أفضل من صدقة العلانية، وذلك لأنه قدم الليل على النهار، والسر على العلانية في الذكر ثم قال في غائمة الآية (فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) والمعنى معلوم وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) أنها تدل على أن أهل الثواب لا خرف عليهم يوم القيامة، ويتأكد ذلك بقوله تعالى (لا يحزنهم الفزع الأكبر)

(المسألة الثانية) أن هذا مشروط عند الكل بأن لا يحصل عقبيه الكفر، وعند المعتزلة أن لا يحصل عقبيه كبيرة مجتمة. وقد أحكمتنا هذه المسألة. وهنا آخر الآيات المذكورة في بيان أحكام الاتفاق

(الحكم الثاني) من الأحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا قوله تعالى (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فاتته فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (ع) اعلم أن بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة التضاد. وذلك لأن الصدقة عبارة عن تقيص

المال بسبب أمر الله بذلك ، والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله عنه ، فكانا متضادين ، ولهذا قال الله تعالى (يحق الله الربا ويربي الصدقات) فلما حصل بين هذين الحكيمين هذا النوع من المناسبة ، لا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا

أما قوله «الذين يأكلون الربا» فالمراد الذين يعاملون به ، وخص الأكل لأنه معظم الأمر ، كما قال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وكما لا يجوز أكل مال اليتيم لا يجوز إتلافه . ولكنه نهى بالأكل على ما سواه وكذلك قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وأيضاً فلأن نفس الربا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلون في الجاهلية لا يؤكل ، إنما يصرف في المأكل فيؤكل ، والمراد التصرف فيه ، فنعى الله من التصرف في الربا بما ذكرنا من الوعيد ، وأيضاً فقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم «لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكتابه والمحلل له» فعلنا أن الحرمة غير مختصة بالأكل ، وأيضاً فقد ثبت بشهادة الطرد والعكس ، أن ما يحرم لا يوقف تحريمه على الأكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن المراد من أكل الربا في هذه الآية التصرف في الربا ، وأما الربا ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الربا في اللغة عبارة عن الزيادة ، يقال : ربا الشيء يربو ومنه قوله (اهتزت وربت) أى زادت، وأرأى الرجل إذا عامل في الربا ، ومنه الحديث «من أجبى فقد أربى» أى عامل بالربا. والاجباء بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه، هذا معنى الربا في اللغة

(المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائي «الربا» بالامالة لمكان كسرة الراء. والباقون بالتفخيم بفتح الباء. وهي في المصاحف مكتوبة بالواو وأنت بخير في كتابتها بالالف والواو والياء . قال صاحب الكشاف: الربا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الألف بعدها تشبيهاً بواو الجمع .

(المسألة الثالثة) اعلم أن الربا قسمان : ربا النسئة ، وربا الفضل أما ربا النسئة فهو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية . وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً ، ويكون رأس المال باقياً ، ثم إذا حل الدين طالبوا المدينون برأس المال . فان تمذرت عليه الأداء زادوا في الحق والأجل ، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به .

وأما ربا النقد فهو أن يباع من الخنطة بمنون منها وما أشبه ذلك إذا عرفت هذا فنقول : المروى عن ابن عباس أنه كان لا يحرم إلا القسم

الأول فكان يقول : لاربا إلا في النسئة ، وكان يجوز بالنقد ، فقال له أبو سعيد الخدرى : شهدت ما لم تشهد ، أو سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم تسمع ثم روى أنه رجع عنه قال محمد بن سيرين : كنا في بيت ومعنا عكرمة ، فقال رجل : يا عكرمة ما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس ، فقال : إنما كنت استحللت التصرف برأى ، ثم بلغنى أنه صلى الله عليه وسلم حرمه ، فاشهدوا أنى حرمة وبرئت منه إلى الله ، وحجة ابن عباس أن قوله (وأحل الله البيع) يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا ، وقوله (وحرم الربا) لا يتناوله ، لأن الربا عبارة عن الزيادة ، وليست كل زيادة محرمة ، بل قوله (وحرم الربا) إنما يتناول العقد المخصوص الذى كان مسمى فيما بينهم بأنه ربا ، وذلك هو ربا النسئة ، فكان قوله (وحرم الربا) مخصوصا بالنسئة ، ثبت أن قوله (وأحل الله البيع) يتناول ربا النقد ، وقوله (وحرم الربا) لا يتناوله ، فوجب أن يبقى على الحل ، ولا يمكن أن يقال : إنما يحرمه بالحديث ، لأنه يقتضى تخصيص ظاهر القرآن بخبر الواحد وأنه غير جائز ، وهذا هو عرف ابن عباس وحقيقته راجعة إلى أن تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجوز أم لا ؟ وأما جمهور المجتهدين فقد انفقوا على تحريم الربا فى القسمين ، أما القسم الأول فالقرآن ، وأما ربا النقد فالخبر ، ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد فى الأشياء الستة ، ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء : حرمة النفاضل غير مقصورة على هذه الستة ، بل ثابتة فى غيرها ، وقال نفاة القياس : بل الحرمة مقصورة عليها ، وحجة هؤلاء من وجوه : الأول : أن الشارع خص من المكيلات والمطعومات والأقوات أشياء أربعة ، فلو كان الحكم ثابتا فى كل المكيلات أو فى كل المطعومات لقال : لا تتبعوا المكيل بالمكيل . متفاضلا . أو قال : لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا ، فان هذا الكلام يكون أشد اختصارا ، وأكثر فائدة ، فلما لم يقل ذلك بل عد الأربعة . علمنا أن حكم الحرمة مقصور عليها فقط

(الحجة الثانية) أنا بينا أن قوله تعالى (وأحل الله البيع) يقتضى حل ربا النقد فأنتم أخرجتم ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد فى الأشياء الستة ، ثم أثبتتم الحرمة فى غيرها بالقياس عليها ، فكان هذا تخصيصا لعموم نص القرآن فى الأشياء الستة بخبر الواحد ، وفى غيرها بالقياس على الأشياء الستة ، ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ، ومثل هذا القياس يكون أضعف بكثير من خبر الواحد . وخبر الواحد أضعف من ظاهر القرآن ، فكان هذا ترجيحا للأضعف على الأقوى ، وانه غير جائز

(الحجة الثالثة) أن التعدية من محل النص إلى غير محل النص . لا تمكن إلا بواسطة تعاليل

الحكم في مورد النص . وذلك غير جائز . أما أولا فلأنه يقتضى تعليل حكم الله . وذلك محال على ما ثبت في الأصول . وأما ثانيا فلأن الحكم في مورد النص معلوم ، واللغة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز ، وأما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على أن حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الأشياء الستة ، بل هي ثابتة في غيرها ، ثم من المعلوم أنه لا يمكن تعدية الحكم عن محل النص إلى غير محل النص ، الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب

(والقول الأول) وهو مذهب الشافعي رضى الله عنه : أن العلة في حرمة الربا الطعم في الأشياء الأربعة واشتراط اتحاد الجنس ، وفي الذهب والفضة النقدية

(والقول الثاني) قول أبي حنيفة رضى الله عنه : ان كل ما كان مقدرأ فقيه الربا ، والعلة في الدرهم والدنانير الوزن . وفي الأشياء الأربعة الكيل واتحاد الجنس

(والقول الثالث) قول مالك رضى الله عنه أن العلة هو القوت أو ما يصلح به القوت . وهو الملح .

(والقول الرابع) وهو قول عبد الملك بن الماجشون : أن كل ما ينتفع به فقيه الربا ، فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربا ، والكلام في تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير .

(المسألة الرابعة) ذكروا في سبب تحريم الربا وجوها : أحدها : الربا يقتضى أخذ مال الانسان من غير عوض . لأن من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا أو نسيئة ، فيحصل له زيادة درهم من غير عوض ، ومال الانسان متعلق حاجته . وله حرمة عظيمة . قال صلى الله عليه وسلم « حرمة مال الانسان كحرمة دمه » فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرما .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون لبقاء رأس المال في يده مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد ، وذلك لأن رأس المال لو بقي في يده هذه المدة لسكان يمكن المسالك أن يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربما قلبا تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد أن يدفع إلى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله .

قلنا : ان هذا الانتفاع الذى ذكرتم أمر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل . وأخذ الدرهم الزائد أمر متيقن . فتقويت المتيقن لأجل الموهوم لا ينفعك عن نوع ضرر .

وثانيها : قال بعضهم : افة تعالى إنما حرم الربا من حيث أنه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب ، وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد فقد كان أو نسيته خف عليه اكتساب وجه المعيشة . فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة ، وذلك يفضي إلى انقطاع منافع الخلق ، ومن المعلوم أن مصالح العالم لا تنظم إلا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات . وثالثها : قيل : السبب في تحريم عقد الربا ، أنه يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض ، لأن الربا إذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ، ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تتحمله على أخذ الدرهم بدرهمين ، فيفضي ذلك إلى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان . ورابعها : هو أن الغالب أن المقرض يكون غنيا ، والمستقرض يكون فقيراً ، فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغني من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالا زائداً ، وذلك غير جائز برحمة الرحيم . وخامسها : أن حرمة الربا قد ثبتت بالنص ، ولا يجب أن يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق ، فوجب القطع بحرمة عقد الربا ، وإن كنا لانعلم الوجه فيه

أما قوله تعالى ﴿ لا يقومون ﴾ فأكثر المفسرين قالوا : المراد منه القيام يوم القيامة . وقال بعضهم : المراد منه القيام من القبر ، واعلم أنه لا منافاة بين الوجهين ، فوجب حمل اللفظ عليهما

أما قوله تعالى ﴿ إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾ ففيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ التخبط معناه الضرب على غير استواء ، ويقال للرجل الذي يتصرف في أمر ولا يهتدى فيه : أنه يخبط خبط عشواء ، وخبط البعير للأرض بأخفافه . وتخبطه الشيطان إذا مسه بخيل أو جنون ، لأنه كالضرب على غير الاستواء في الإدهاش . وتسمى إصابة الشيطان بالجنون والخيل خبطة ، ويقال : به خبطة من جنون . والمس الجنون . يقال : مس الرجل فهو ممسوس وبه مس . وأصله من المس باليد . كأن الشيطان يمس الإنسان فيجنه . ثم سمي الجنون مساً . كما أن الشيطان يتخبطه ويطؤه برجله فيخبله ، فسمى الجنون خبطة ، فالتخبط بالرجل والمس باليد . ثم فيه سؤالان

﴿ السؤال الأول ﴾ التخبط تفعل . فكيف يكون متعدياً ؟

الجواب : تفعل بمعنى فعل كثير . نحو قسمه بمعنى قسمه ، وتقطعه بمعنى قطعه

﴿ السؤال الثاني ﴾ بم تعلق قوله (من المس)

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : بقوله (لا يقومون) والتقدير : لا يقومون من المس الذي لهم

إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان . والثاني : أنه متعلق بقوله (يقوم) والتقدير لا يقومون إلا كما يقوم المتخبط بسبب المس

(المسألة الثانية) قال الجبائي : الناس يقولون المصروع إنما حدثت به تلك الحالة لأن الشيطان يمسّه ويصرعه وهذا باطل ، لأن الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم . وبدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى حكاية عن الشيطان (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) وهذا صريح في أنه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء . والثاني : الشيطان إما أن يقال : انه كثيف الجسم ، أو يقال : انه من الأجسام اللطيفة ، فان كان الأول وجب أن يرى ويشاهد ، إذ لو جاز فيه أن يكون كثيفاً ويحضر ثم لا يرى ، لجاز أن يكون بحضرتنا شمس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها . وذلك جهالة عظيمة ، ولأنه لو كان جسماً كثيفاً فكيف يمكنه أن يدخل في باطن بدن الانسان ، وأما إن كان جسماً لطيفاً كالهواء . فتل هذا يتمتع أن يكون فيه صلابة وقوة ، فيمتنع أن يكون قادراً على أن يصرع الانسان ويقتله . الثالث : لو كان الشيطان يقدر على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر إلى الطعن في النبوة . الرابع : أن الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخطبهم مع شدة عداوته لأهل الايمان ، ولم لا يغصب أموالهم ، ويفسد أحوالهم ، ويفشى أسرارهم ، ويزيل عقولهم ؟ وكل ذلك ظاهر الفساد . واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الأشياء بوجهين : الأول : ماروى أن الشياطين في زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الاعمال الشاقة ، على ما حكى الله عنهم أنهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتمائيل وجفان كالجوابي وقنور راسيات

والجواب عنه أنه تعالى كلفهم في زمن سليمان ، فعند ذلك قدروا على هذه الأفعال . وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام . والثاني : أن هذه الآية وهي قوله (يتخبطه الشيطان) صريح في أن يتخبطه الشيطان بسبب مسه

والجواب عنه : أن الشيطان يمسّه بوسوسته المؤذية ، التي يحدث عندها الصرع . وهو كقول أيوب عليه السلام (أني مسني الشيطان بنصب وعذاب) وإنما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لأن الله تعالى خلقه من ضعف الطباع . وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة . فلا يجترئ . فيصرع عند تلك الوسوسة . كما يصرع الجنان من الموضع الخالي . ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين . وأهل الحزم والعقل . وإنما يوجد فيمن به نقص في المزاج ، وخلل

في الدماغ ، فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب ، وذكر الففال فيه وجهاً آخر ، وهو أن الناس يضيفون الصرع إلى الشيطان وإلى الجن . فحوطبوا على ما تعارفوه من هذا ، وأيضاً من عادة الناس أنهم إذا أرادوا تقييح شيء أن يضيفوه إلى الشيطان ، كما في قوله تعالى (طلعها كأنه رؤس الشياطين)

(المسألة الثالثة) للفسرين في الآية أقوال : الأول : أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنوناً وذلك كالعلامة المخصوصة بآكل الربا ، فيعرفه أهل الموقف بتلك العلامة أنه آكل الربا في الدنيا فعلى هذا معنى الآية : أنهم يقومون مجانين . كمن أصابه الشيطان مجنون

(والقول الثاني) قال ابن منبه : يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين ، لقوله (يخرجون من الأجداد سراعا) إلا أكلة الربا ، فانهم يقومون ويسقطون ، كما يقوم الذي يتخطه الشيطان من المس ، وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا ، فأرباه الله في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم ، فهم يهنضون ويسقطون ، ويريدون الإسراع ولا يقدررون ، وهذا القول غير الأول ، لأنه يريد أن أكلة الربا لا يمكنهم الإسراع في المشي بسبب ثقل البطن ، وهذا ليس من الجنون في شيء ، ويتأ كدهذا القول بما روى في قصة الإسراء أن النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم ، يقوم أحدهم فتميل به بطنه فيصرع ، فقلت : يا جبريل من هؤلاء؟ قال : الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخطه الشيطان من المس

(والقول الثالث) أنه مأخوذ من قوله تعالى (ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله ، فهذا هو المراد من مس الشيطان ، ومن كان كذلك كان في أمر الدنيا متخطباً ، فتارة الشيطان يجره إلى النفس والهوى ، وتارة الملك يجره إلى الدين والتقوى ، فحدث هناك حركات مضطربة ، وأفعال مختلفة . فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربا لاشك أنه يكون مفرطاً في حب الدنيا منها لكافها ، فإذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجاباً بينه وبين الله تعالى ، فالخطب الذي كان حاصلًا في الدنيا بسبب حب المال أورثه الخطب في الآخرة ، وأوقعه في ذل الحجاب ، وهذا التأويل أقرب عندى من الوجهين اللذين نقلناهما عن نقلنا

أما قوله تعالى (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) القوم كانوا في تحليل الربا على هذه الشبهة ، وهي أن من اشترى ثوباً بعشرة

ثم باعه بأحد عشر فهذا حلال ، فكذا إذا باع العشرة بأحد عشرة يجب أن يكون حلالا . لأنه لا فرق في العقل بين الأمرين ، فهذا في ربا النقد ، وأما في ربا النسيئة ، فكذلك أيضا لأنه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال بأحد عشر إلى شهر جاز فكذا إذا أعطى العشرة بأحد عشر إلى شهر ، وجب أن يجوز لأنه لا فرق في العقل بين صورتين ، وذلك لأنه إنما جاز هناك ، لأنه حصل التراضي فيه من الجانبين ، فكذا ههنا لما حصل التراضي من الجانبين ، وجب أن يجوز أيضا ، فالبياعات إنما شرعت لدفع الحاجات ، ولعل الانسان أن يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة ، ويكون له في المستقبل من الزمان أموال كثيرة ، فاذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان في الشدة والحاجة ، اما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعا في الزيادة ، والمديون يرده عند وجدان المال مع الزيادة ، وإعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال أسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال ، فهذا يقتضى حل الربا كما حكمتنا بحل سائر البياعات لأجل دفع الحاجة ، فهذا هو شبهة القوم ، والله تعالى أجاب عنه بحرف واحد ، وهو قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) ووجه الجواب أن ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس ، وهو من عمل ابليس ، فانه تعالى لما أمره بالسجود لآدم صلى الله عليه وسلم عارض النص بالقياس ، فقال (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) واعلم أن نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف ، فقالوا : لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة ، فلما كانت مدفوعة علنا أن الدين بالنص لا بالقياس ، وذكر التفات رحمة الله عليه الفرق بين البايين ، فقال : من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين ، فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين ، فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للآخر في المالية عندهما ، فلم يكن أخذ من صاحبه شيئا بغير عوض ، أما إذا باع العشرة بالعشرة فقد أخذ العشرة الزائدة من غير عوض ، ولا يمكن أن يقال : ان غرضه هو الامهال في مدة الأجل ، لأن الامهال ليس مالا أو شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة ، فظهر الفرق بين صورتين

(المسألة الثانية) ظاهر قوله تعالى (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) يدل على أن الوعيد إنما يحصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه ، وأكله مع التحريم ، وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الآية كون الربا من الكبائر

فان قيل : مقدمة الآية تدل على أن قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب أنهم أكلوا الربا قلنا : ان قوله (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) صريح في أن العلة لذلك التخبط هو هذا

القول والاعتقاد فقط ، وعند هذا يجب تأويل مقدمة الآية ، وقد بينا أنه ليس المراد من الأكل نفس الأكل ، وذكرنا عليه وجوها من الدلائل ، فأتم حملتموه على التصرف في الربا ، ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته ، وذلك لأن الأكل قد يعبر به عن الاستحلال ، يقال : فلان يأكل مال الله قضا خصما ، أى يستحل التصرف فيه ، وإذا حملنا الأكل على الاستحلال ، صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها ، فهذا ما يدل عليه لفظ الآية ، إلا أن جمهور المفسرين حملوا الآية على وعيد من يتصرف في مال الربا ، لا على وعيد من يستحل هذا العقد

(المسألة الثالثة) في الآية سؤال ، وهو أنه لم يقل : إنما الربا مثل البيع ، وذلك لأن حل البيع متفق عليه ، فهم أرادوا أن يقيسوا عليه الربا ، ومن حق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق ، فكان نظم الآية أن يقال : إنما الربا مثل البيع ، فما الحكمة في أن قلب هذه القضية ، فقال (إنما البيع مثل الربا)

والجواب : أنه لم يكن مقصود القوم أن يتمسكوا بنظم القياس ، بل كان غرضهم أن الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة ، فكيف يجوز تخصيص أحد المثلين بالحل ، والثاني بالحرمة ، وعلى هذا التقدير فأيهما قدم أو أخر جاز

أما قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) يحتمل أن يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار ، والمعنى أنهم قالوا : البيع مثل الربا ، ثم انكم تقولون (وأحل الله البيع وحرم الربا) فكيف يعقل هذا ؟ يعنى أنهما لما كانا متماثلين فلو حل أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك إيقاعا للفرقة بين المثلين ، وذلك غير لائق بحكمة الحكيم ، فقوله (أحل الله البيع وحرم الربا) ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد ، وأما أكثر المفسرين فقد اتفقوا على أن كلام الكفار انقطع عند قوله (إنما البيع مثل الربا) وأما قوله (أحل الله البيع وحرم الربا) فهو كلام الله تعالى ، ونصه على هذا الفرق ذكره إبطالا لقول الكفار إنما البيع مثل الربا ، والحجة على صحة هذا القول وجوه

(الحجة الأولى) أن قول من قال : هذا كلام الكفار ، لا يتم إلا باضمار زيادات ، بأن يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الإنكار ، أو يحمل ذلك على الرواية من قول المسلمين ، ومعلوم أن الاضمار خلاف الأصل ، وأما إذا جعلناه كلام الله ابتداء لم يحتج فيه إلى هذا الاضمار ، فكان ذلك أولى

(الحجة الثانية) أن المسلمين أبدا كانوا متمسكين في جميع مسائل البيع بهذه الآية ولولا أنهم

علوا أن ذلك كلام الله لا كلام الكفار ، والالما جاز لهم أن يستدلوا به ، وفي هذه الحجة كلام سيأتي في المسألة الثانية

(الحجة الثالثة) أنه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله (فن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فظاهر هذا الكلام يقتضى أنهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهى قوله (إنما البيع مثل الربا) فأنه تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ، ولولم يكن قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله (فن جاءه موعظة من ربه) لا تقا بهذا الموضوع

(المسألة الثانية) مذهب الشافعى رضى الله عنه أن قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) من الجملات التى لا يجوز التمسك بها . وهذا هو المختار عندى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنا بينا فى أصول الفقه أن الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة ، بل ليس فيه الا تعريف الماهية ، ومتى كان كذلك كفى العمل به فى ثبوت حكمة فى صورة واحدة

(والوجه الثانى) وهو أن اذا سلنا أنه يفيد العموم ، ولكننا لانشك أن إفادته العموم أضعف من إفادة ألفاظ الجمع للعموم ، مثلا قوله (وأحل الله البيع) وإن أفاد الاستغراق الا أن قوله وأحل الله البياعات أقوى فى إفادة الاستغراق ، فثبت أن قوله (وأحل الله البيع) لا يفيد الاستغراق الا إفادة ضعيفة ثم تقدير العموم لا بد وأن يطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم لأنه كذب والكذب على الله تعالى محال ، فأما العام الذى يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا ، فذلك جائز لأن إطلاق لفظ الاستغراق على الأغلب عرف مشهور فى كلام العرب ، فثبت أن حمل هذا على العموم غير جائز

(الوجه الثالث) ما روى عن عمر رضى الله عنه ، قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سأناه عن الربا ، ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك ، فلعننا أن هذه الآية من الجملات

(الوجه الرابع) أن قوله (وأحل الله البيع) يقتضى أن يكون كل بيع حلالا ، وقوله (وحرم الربا) يقتضى أن يكون كل ربا حراما ، لأن الربا هو الزيادة ، ولا بيع الا ويقصد به الزيادة ، فأول الآية أباح جميع البيوع ، وآخرها حرم الجميع ، فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الآية ، فكانت بمحتملة ، فوجب الرجوع فى الحلال والحرام الى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم

أما قوله ﴿فن جاءه موعظة من ربه﴾ فاعلم أنه ذكر فعل الموعظة ، لأن تأنيثها غير حقيق ، ولأنها في معنى الوعظ ، وقرأ أبو والحسن (فن جاءته موعظة) ثم قال (فاتهي) أي فامتنع ، ثم قال (فله ماسلف) وفيه مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ في التأويل وجهان : الأول : قال الزجاج : أي صفح له عما مضى من ذنبه من قبل نزول هذه الآية ، وهو كقوله (قل للذين كفروا ان يتوبوا يغفر لهم ما قد سلف) وهذا التأويل ضعيف ، لأنه قبل نزول الآية في التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا ، فكيف يقال المراد من الآية الصفح عن ذلك الذنب ، مع أنه ما كان هناك ذنب ، والنهي المتأخر لا يؤثر في الفعل المتقدم ، ولأنه تعالى أضاف ذلك اليه بلام التملك ، وهو قوله (فله ماسلف) فكيف يكون ذلك ذنبا . الثاني : قال السدي : له ما سلف أي له ما أكل من الربا ، وليس عليه رد ما سلف ، فأما من لم يقض بعد فلا يجوز له أخذه ، وإنما له رأس ماله فقط ، كما بينه بعد ذلك بقوله (وان تبتم فلکم رؤس أموالکم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدي : السلف المتقدم ، وكل شيء قدمته أمامك فهو سلف ، ومنه الأمة السالفة . والسالفة العنق ، لتقدمه في جهة العلو ، والسلفة ما يقدم قبل الطعام ، وسالفة الخمر صفوتها ، لأنه أول ما يخرج من عصيرها

أما قوله تعالى ﴿وأمره الى الله﴾ فقيه وجوه للمفسرين ، الا أن الذي أقوله : ان هذه الآية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان أنه ترك أكل الربا أو لم يترك ، والدليل عليه مقدمه الآية ومؤخرتها

أما مقدمة الآية فلأن قوله (فن جاءه موعظة من ربه فاتهي) ليس فيه بيان أنه اتهى عما إذا فلا بد وأن يصرف ذلك المذكور الى السابق ، وأقرب المذكورات في هذه الكلمة ما حكى الله أنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، فكان قوله (فاتهي) عائدا اليه . فكان المعنى : فاتهي عن هذا القول وأما مؤخرة الآية فقوله (ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) ومعناه : عاد الى الكلام المتقدم ، وهو استحلال الربا . فأمره الى الله ، ثم هذا الانسان اما أن يقال : انه كما اتهى عن استحلال الربا اتهى أيضا عن أكل الربا . أو ليس كذلك ، فان كان الأول كان هذا الشخص مقرا بدين الله عالما بتكليف الله . فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام ، لكن قوله (فأمره الى الله) ليس كذلك لأنه يفيد أنه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له . ثبت أن هذه الآية لا تليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع . فلم يبق الا أن يكون مختصا بمن أقر بجرمة الربا ثم أكل الربا

يَمْحَقُ اللَّهُ الرَّبَّاءَ وَالرَّبَّاءَاتِ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾

فهنا أمره الله ان شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو كقوله (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا أن العفو من الله مرجو أما قوله ﴿ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ فالعنى: ومن عاد الى استحلال الربا حتى يصير كافرا

واعلم أن قوله ﴿فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ دليل قاطع في أن الخلود لا يكون إلا للكافر لأن قوله ﴿أولئك أصحاب النار﴾ يفيد الحصر فيمن عاد الى قول الكافر وكذلك قوله ﴿هم فيها خالدون﴾ يفيد الحصر، وهذا يدل على أن كونه صاحب النار، وكونه خالدا في النار لا يحصل إلا في الكفار أقصى ما في الباب أنا خالفنا هذا الظاهر، وأدخلنا سائر الكفار فيه، لكنه يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة فتأمل في هذه المواضع، وذلك أن مذهبنا أن صاحب الكبيرة إذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز في حقه أن يعفو الله عنه، ويجوز أن يعاقبه الله وأمره في البين موكل إلى الله ثم بتقدير أن يعاقبه الله فإنه لا يتخذ في النار، بل يخرج منها، والله تعالى بين صحة هذا المذهب في هذه الآيات بقوله ﴿فأمره إلى الله﴾ على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة على ما بيناه، ثم قوله ﴿فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ يدل على أن بتقدير أن يدخله الله النار لكنه لا يتخلده فيها لأن الخلود مختص بالكفار، لا بأهل الإيمان، وهذا بيان شريف وتفسير حسن

قوله تعالى ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرَّبَّاءَ وَالرَّبَّاءَاتِ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ اعلم أنه تعالى لما بالغ في الزجر عن الربا، وكان قد بالغ في الآيات المتقدمة في الأمر بالصدقات، ذكر ههنا مما يجرى مجرى الدعاء إلى ترك الصدقات وفعل الربا، وكشف عن فساده، وذلك لأن الدعاء إلى فعل الربا تحصيل المزيد في الخيرات، والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخير فبين تعالى أن الربا وإن كان زيادة في الحال، إلا أنه نقصان في الحقيقة، وأن الصدقة وإن كانت نقصانا في الصورة، إلا أنها زيادة في المعنى، ولما كان الأمر كذلك، كان اللائق بالعاقل أن لا يلتفت إلى ما يقضى به الطبع والحس من الدواعي والصوارف، بل يعول على مآنبه الشرع اليه من الدواعي والصوارف فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ المحق نقصان الشيء حالا بعد حال، ومنه المحاق في الهلال، يقال: محقه الله فأمحق وامتحق، ويقال: هجير ما حق إذا نقص في كل شيء بحرارة

(المسألة الثانية) اعلم أن محق الربا وإرباء الصدقات يحتمل أن يكون في الدنيا ، وأن يكون في الآخرة ، أما في الدنيا فنقول : محق الربا في الدنيا من وجوه : أحدها : أن الغالب في المرابي وإن كثرت ماله أنه تول عاقبته إلى الفقر ، وتزول البركة عن ماله ، قال صلى الله عليه وسلم : الربا وإن كثرت فالى قل . وثانيها : أن لم ينقص ماله فإن عاقبته الذم ، والنقص وسقوط العدالة وزوال الأمانة ، وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة ، وثالثها : أن الفقراء الذين يشاهدون أنه أخذ أموالهم بسبب الربا يلعنونه ويغضونهم ويدعون عليه ، وذلك يكون سبباً لزوال الخير والبركة عنه في نفسه وماله . ورابعها : أنه متى اشتهر بين الخلق أنه انما جمع ماله من الربا توجهت إليه الأطلاع ، وقصدته كل ظالم ومارق وطماع ، ويقولون : أن ذلك المال ليس له في الحقيقة فلا يترك في يده ، وأما أن الربا سبب للمحق في الآخرة فلوجوه : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : معنى هذا المحق أن الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ، ولا حجا ، ولا صلاة رحم . وثانيها : أن مال الدنيا لا يبقى عند الموت ، ويبقى التبعة والعقوبة . وذلك هو الخسار الأكبر . وثالثها : أنه ثبت في الحديث أن الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسةائة عام ، فإذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك ، فما ظنك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بحرمة كيف يكون ، فذلك هو المحق والنقصان ، وأما إرباء الصدقات فيحتمل أن يكون المراد في الدنيا ، وأن يكون المراد في الآخرة

أما في الدنيا فمن وجوه : أحدها : أن من كان لله كان الله له ، فإذا كان الإنسان مع فقره وحاجته يحسن إلى عبده الله ، فالله تعالى لا يترك ضائعا جائعا في الدنيا ، وفي الحديث الذي رواه فيما تقدم أن الملك يتأدى كل يوم «اللهم يسر لكل منفق خلفا ولممسك تافعا» وثانيها أنه يزداد كل يوم في جاهه وذكره الجليل ، وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك أفضل من المال ، مع أضداد هذه الأحوال وثالثها . أن الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة . ورابعها : الأطلاع تنقطع عنه فإنه متى اشتهر أنه متشمر لإصلاح مهمات الفقراء والضعفاء ، فكل أحد يحترز عن منازعته . وكل ظالم ، وكل طماع لا يجوز أخذ شيء من ماله ، اللهم إلا نادرا ، فهذا هو المراد بإرباء الصدقات في الدنيا .

وأما إرباؤها في الآخرة ، فقد روى أبو هريرة أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا الطيب ، ويأخذها يمينه فيربها كما يربى أحدكم مبره أو فلوله حتى أن اللقمة تصير مثل أحد» وتصديق ذلك بين في كتاب الله (ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويمحق الله الربا ويربى الصدقات) قال الفقهاء رحمهم الله تعالى : ونظير قوله (يمحق الله الربا) المثل الذي ضربته فيما تقدم بصقوان عليه تراب فأصابه وأبلى فقره

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا يَخَافُ عَلَيْهِمْ وَلَاهُمْ يُخْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾

صلداً ، ونظير قوله (ويربى الصدقات) المثل الذي ضربه الله بحجة أنبت سبع سنابل في كل سنبله مائة حبة

أما قوله ﴿والله لا يحب كل كفار أثيم﴾ فاعلم أن الكفار فعال من الكفر ، ومعناه من كان ذلك منه عادة ، والعرب تسمى المقيم على الشيء بهذا ، فنقول : فلان فعال للخير أمار به ، والأثيم فعيل بمعنى فاعل ، وهو الأثم ، وهو أيضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام والتماذى فيه ، وذلك لا يليق إلا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا ، وفيه وجه آخر ، وهو أن يكون الكفار راجعا إلى المستحيل ، والأثيم يكون راجعا إلى من يفعله مع اعتقاد التحريم . فتكون الآية جامعة للفريقين .

قوله تعالى ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾

اعلم أن عادة الله في القرآن مطردة بأنه تعالى مهما ذكر وعيدا ذكر بعده وعدا فلما بالغ هنا في وعيد المرابي أتبعه بهذا الوعد ، وقد مضى تفسير هذه الآية في غير موضع ، وفيه مسائل :
﴿المسألة الأولى﴾ احتج من قال بأن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان بهذه الآية ، فانه قال (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فعطف عمل الصالحات على الإيمان ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ، ومن الناس من أجاب عنه : أليس أنه قال في هذه الآية (وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة) مع أنه لا نزاع أن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة داخلان تحت (وعملوا الصالحات) فكذا فيما ذكرتم ، وأيضا قال تعالى (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله) وقال (الذين كفروا وكذبوا بآياتنا)

وللمستدل الأول أن يجيب عنه بأن الأصل حمل كل لفظه على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر ، فيبقى في غير موضع التعذر على الأصل

﴿المسألة الثانية﴾ (لهم أجرهم عند ربهم) أقوى من قوله : على ربهم أجرهم . لأن الأول يجري مجرى ما إذا باع بالنقد . فذاك النقد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه . وقوله : أجرهم على ربهم .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾
فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تَبَتُّمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُم

يجرى مجرى ما إذا باع بالنسيئة في الذمة، ولا شك أن الأول أفضل

(المسألة الثالثة) اختلفوا في قوله (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فقال ابن عباس: لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من أحوال القيامة، ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه في الدنيا، فإن المنتقل من حالة إلى حالة أخرى فوقها ربما يحزن على بعض ما فاته من الأحوال السالفة، وإن كان مغتبطاً بالثانية لأجل إلفه وعادته، فبين تعالى أن هذا القدر من الغصة لا يلحق أهل الثواب والكرامة، وقال الأصم: لا خوف عليهم من عذاب يومئذ، ولا هم يحزنون بسبب أنه فاتهم النعيم الزائد الذي قد حصل لغيرهم من السعداء، لأنه لا منافسة في الآخرة، ولا هم يحزنون أيضاً بسبب أنه لم يصدر منا في الدنيا طاعة أزيد مما صدر، حتى صرنا مستحقين لثواب أزيد مما وجدناه، وذلك لأن هذه الخواطر لا توجد في الآخرة

(المسألة الرابعة) في قوله تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لم أجرهم عند ربهم) إشكال، هو أن المرأة إذا بلغت عارفة بالله، وكما بلغت حاضت، ثم عند انقطاع حيضها ماتت، أو الرجل بلغ عارفاً بالله، وقبل أن تجب عليه الصلاة والزكاة مات، فهما بالاتفاق من أهل الثواب، فدل ذلك على أن استحقاق الأجر والثواب لا يتوقف على حصول الأعمال، وأيضاً من مذهبنا أن الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالي عن جميع الأعمال، وإذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول الأجر على حصول الأعمال؟

الجواب: أنه تعالى إنما ذكر هذه الخصال لأجل أن استحقاق الثواب مشروط بهذا، بل لأجل أن لكل واحد منهما أثراً في جلب الثواب، كما قال في ضد هذا (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر) ثم قال (ومن يفعل ذلك يلق أثاماً) ومعلوم أن من ادعى مع الله إلهاً آخر لا يحتاج في استحقاقه العذاب إلى عمل آخر، ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله إلهاً، لبيان أن كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة

قوله تعالى (يا أيها آمنوا اتقوا الله وذرُوا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وإن كان ذو عسرة

لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ «٢٧٩» وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ
تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «٢٨٠» وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ
ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «٢٨١»

فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴿

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة أن من انتهى عن الربا فله ماسلف ، فقد كان يجوز أن يظن أنه لافرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم ، فقال تعالى في هذه الآية (وذروا ما بقى من الربا) وبين به أن ذلك إذا كان عليهم ولم يقبض ، فالزيادة تحرم ، وليس لهم أن يأخذوا إلا رؤس أموالهم ، وإنما شدد تعالى في ذلك ، لأن من انتظر مدة طويلة في حلول الأجل ثم حضر الوقت وظن نفسه على أن تلك الزيادة قد حصلت له ، فيحتاج في منعه عنه إلى تشديد عظيم ، فقال (اتقوا الله) واتقاؤه مانهى عنه (وذروا ما بقى من الربا) يعنى إن كنتم قد قبضتم شيئاً فيعفو عنه ، وإن لم تقبضوه ، أو لم تقبضوا بعضه ، فذلك الذى لم تقبضوه كلاكاً كان أو بعضاً فإنه محرم قبضه

واعلم أن هذه الآية أصل كبير في أحكام الكفار إذا أسلوا ، وذلك لأن ماضى في وقت الكفر فإنه يبقى ولا ينقص . ولا يفسخ ، وما لا يوجد منه شيء في حال الكفر فحكمه محمول على الإسلام ، فإذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الإسلام فهو عفو لا يتعقب ، وإن كان النكاح وقع على محرم فقبضته المرأة فقد مضى . وإن كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى ، هذا مذهب الشافعى رضى الله عنه

فان قيل : كيف قال (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله) ثم قال في آخره (ان كنتم مؤمنين)

﴿الجواب﴾ من وجوه : الأول : أن هذا مثل ما يقال : ان كنت أحملاً فإكرمنى . معناه : ان من كان أحملاً فإكرم أخاه . والثانى : قيل : معناه ان كنتم مؤمنين قبله . الثالث : ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالإيمان . الرابع : يا أيها الذين آمنوا بلسانهم . ذروا ما بقى من الربا ان

كنتم مؤمنين بقلوبكم

(المسألة الثانية) في سبب نزول الآية روايات: فالأولى: أنها خطاب لأهل مكة ، كانوا يرايون فلما أسلموا عند فتح مكة أمرهم الله تعالى أن يأخذوا رؤس أموالهم دون الزيادة والثانية: قال مقاتل: ان الآية نزلت في أربعة أخوة من قحيف: مسعود، وعبيد ياليل ، وحبيب. وربيعة، بنو عمرو بن عمير الثقفي ، كانوا يداينون بني المغيرة، فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على الطائف أسلم الاخوة، ثم طالبوا برباهم بني المغيرة ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

(والرواية الثالثة) نزلت في العباس، وعثمان بن عفان رضى الله عنهما وكانا أسلفا في التمر. فلما حضر الجداد قبضا بعضا، وزاد في الباقي، فنزلت الآية. وهذا قول عطاء وعكرمة. الرابعة: نزلت في العباس وخالد بن الوليد، وكانا يسلفان في الربا، وهو قول السدي

(المسألة الثالثة) قال القاضي: قوله (إن كنتم مؤمنين) كالدلالة على أن الايمان لا يتكامل إذا أصر الانسان على كبيرة وإنما يصير مؤمنا بالاطلاق إذا اجتنب كل الكبائر والجواب: لما دلت الدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) على أن العمل خارج عن مسمى الايمان، كانت هذه الآية محمولة على كمال الايمان وشرائعه، فكان التقدير: ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهذا وإن كان تركا للظاهر لسكنا ذهبنا اليه لتلك الدلائل

ثم قال تعالى (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحزمة (فأذنوا) مفتوحة الألف ممدودة، مكسورة الذال. على مثال: فآمنوا. والباقون (فأذنوا) بسكون الهمزة مفتوحة الذال مقصورة، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم. وعن علي رضى الله عنه أنهما قرآ كذلك (فأذنوا) ممدودة. أى فأعلموا من قوله تعالى (فقل آذنتكم على سواء) ومفعول الايدان محذوف في هذه الآية، والتقدير: فأعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله، وإذا أمروا باعلام غيرهم فهم أيضا قد علموا ذلك، لكن ليس في علمهم دلالة على إعلام غيرهم. فهذه القراءة في البلاغة آكد. وقال أحمد ابن يحيى: قراءة العامة من الاذن، أى كونوا على علم وإذن. وقرأ الحسن (فأبصروا) وهو دليل لقراءة العامة

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن الخطاب بقوله (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله) خطاب

مع المؤمنين المصرين على معاملة الربا، أو هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا، الذين قالوا إنما البيع مثل الربا قال القاضي: والاحتمال الأول أولى، لأن قوله (فأذنوا) خطاب مع قوم تقدم ذكرهم، وهم المخاطبون بقوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا) وذلك يدل على أن الخطاب مع المؤمنين

فان قيل: كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين

قلنا: هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل، كما جاء في الخبر «من أهان لى ويا فقد بارزنى بالمحاربة» وعن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم «من لم يدع المحاربة فليأذن بحرب من الله ورسوله» وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) أصلا في قطع الطريق من المسلمين، ثبت أن ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وفي سنة رسوله

إذا عرفت هذا فنقول: في الجواب عن السؤال المذكور وجهان: الأول: المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب. والثاني: المراد نفس الحرب وفيه تفصيل، فنقول: الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه وأجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى أن تظهر منه التوبة، وان وقع بمن يكون له عسكر وشوكه، حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب أبو بكر رضى الله عنه مانعى الزكاة. وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الأذان، وترك دفن الموتى، فإنه يفعل بهم ما ذكرناه. وقال ابن عباس رضى الله عنهما: من عامل بالربا يستتاب فان تاب وإلا ضرب عنقه

(والقول الثاني) في هذه الآية أن قوله (فان لم تفعلوا فأذنوا) خطاب للكفار. وأن معنى الآية (وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) معترفين بتحريم الربا (فان لم تفعلوا) أى فان لم تكونوا معترفين بتحريمه (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) ومن ذهب الى هذا القول قال: ان فيه دليلا على أن من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام كان كافرا، كما لو كفر بجميع شرائعه

ثم قال تعالى (وان تدمر) والمعنى على القول الأول ان تدمر من معاملة الربا. وعلى القول الثانى من استحلال الربا (فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) أى لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على رأس المال. ولا تظلمون أى بنقصان رأس المال

ثم قال تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) قال النحويون «كان» كلمة تستعمل على وجوه: أحدها: أن تكون بمنزلة حدث ووقع، وذلك في قوله: «قد كان الأمر. أي وجد، وحينئذ لا يحتاج إلى خبر. والثاني: أن يخلع منه معنى الحدث، فتبقى الكلمة مجردة للزمان، وحينئذ يحتاج إلى الخبر. وذلك كقوله: كان زيد ذاهباً

واعلم أي حين كنت مقيماً بخوارزم، وكان هناك جمع من أكبر الأدباء، أوردت عليهم إشكالا في هذا الباب قلت: انكم تقولون ان «كان» إذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال، لأن الفعل مادل على اقتران حدث بزمان، فقولك «كان» يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي، وإذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لناقصة. فهذا الدليل يقتضى أنها إن كانت فعلا كانت تامة لناقصة، وإن لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا. وأتم تنكرون ذلك، فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا، وصفوا في الجواب عنه كتبنا، وما أفلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر أذكره هنا وهو أن كان لا معنى له إلا حدث ووقع ووجد، إلا أن قولك وجدو حدث على قسمين: أحدهما: أن يكون المعنى: وجد وحدث الشيء. كقولك: وجد الجوهر وحدث المرض. والثاني: أن يكون المعنى: وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء، فإذا قلت: كان زيد عالما. فعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم، والقسم الأول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة، وفي الحقيقة فالمفهوم من «كان» في الموضوعين هو الحدوث والوقوع، إلا أن في القسم الأول المراد حدوث الشيء في نفسه. فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا، والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافياً، بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر، وهذا من لطائف الابحاث. فأما إن قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي. فحينئذ تكون تامة لناقصة. وإن قلنا: انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والأمر. وجميع خواص الأفعال. وإذا حمل الأمر على ما قلناه تبين أنه فعل وزال الاشكال بالكلية

(المفهوم الثالث) لكان يكون بمعنى صار. وأنشدوا:

بنيها. ففر والمطى كأنها قطا الحزن قد كانت فراخا يبوصها

وعندي أن هذا اللفظ ههنا محمول على ما ذكرناه. فان معنى صار أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد أنها ما كانت موصوفة بذلك. فيكون هنا بمعنى حدث ووقع. إلا أنه حدوث

مخصوص ، وهو أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد أن كان الحاصل موصوفية الذات بصفة أخرى

(المفهوم الرابع) أن تكون زائدة وأنشدوا :

سراة بنى أبي بكر تسامى على كان المسومة الجياد

إذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فنقول : في «كان» في هذه الآية وجهان : الأول أنها بمعنى وقع وحدث ، والمعنى : وان وجد ذو عسرة ، ونظيره قوله (الا أن تكون تجارة حاضرة) بالرفع على معنى : وان وقعت تجارة حاضرة ، ومقصود الآية إنما يصح على هذا اللفظ وذلك لأنه لو قيل : وان كان ذا عسرة لكان المعنى : وان كان المشتري ذا عسرة فنظرة ، فتكون النظرة مقصورة عليه ، وليس الأمر كذلك : لان المشتري وغيره إذا كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة . الثاني : أنها ناقصة على حذف الخبر ، تقديره وان كان ذو عسرة فربما لكم ، وقرأ عثمان (ذا عسرة) والتقدير : ان كان الغريم ذا عسرة ، وقرئ (ومن كان ذا عسرة)

(المسألة الثانية) «العسرة» اسم من الاعسار ، وهو تعذر الموجود من المال ، يقال : أعسر الرجل ، إذا صار الى حالة العسرة ، وهي الحالة التي يتعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى (فنظرة الى ميسرة) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية حذف . والتقدير : فالحكم أو فالامر فنظرة . أو فالذي تعاملونه فنظرة (المسألة الثانية) «نظرة» أى تأخير ، والنظرة الاسم من الاظهار . وهو الامهال ، تقول : بعته الشيء بنظرة وبانظار . قال تعالى (قال رب أنظرني الى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم)

(المسألة الثالثة) قرئ (فنظرة) بسكون الظاء . وقرأ عطاء (فناظره) أى فصاحب الحق ناظره أى منتظره ، أو صاحب نظرته . على طريق النسب . كقولهم : مكان عاشب وياقل . أى ذو عشب وذو بقل . وعنه فناظره على الأمر أى فسامحه بالنظرة الى الميسرة

(المسألة الرابعة) «الميسرة» مفعلة من اليسر واليسار . الذى هو ضد الاعسار . وهو تيسر الموجود من المال ، ومنه يقال : أيسر الرجل فهو موسر ، أى صار الى اليسر . فالميسرة واليسر والميسور الغنى

(المسألة الخامسة) قرأ نافع (ميسرة) بضم السين والباقون بفتحها ، وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة . والمشرقة . والمشرقة . والمسرقة . والفتح أشهر اللغتين . لأنه جاء في كلامهم كثيراً

(المسألة السادسة) اختلفوا في أن حكم الانظار يختص بالربا أو عام في الكل . فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدي وبرايم : الآية في الربا . وذكر عن شريح أنه أمر بحبس أحد الخصمين فقيل : انه معسر . فقال شريح : إنما ذلك في الربا ، والله تعالى قال في كتابه (ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية أنه لما نزل قوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) قالت الاخوة الأربعة الذين كانوا يعاملون بالربا : بل تتوب إلى الله فإنه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله ، فرضوا برأس المال وطلبوا بني المغيرة بذلك . فشكا بنو المغيرة العسرة ، وقالوا : آخرونا إلى أن تدرك الغلات ، فأبوا أن يؤخروهم ، فأنزل الله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة)

(القول الثاني) وهو قول مجاهد وجماعة من المفسرين : انها عامة في كل دين ، واحتجوا بما ذكرنا من أنه تعالى قال (وان كان ذو عسرة) ولم يقل : وان كان ذا عسرة ، ليكون الحكم عاما في كل المفسرين ، قال القاضى : والقول الأول أرجح ، لأنه تعالى قال في الآية المتقدمة (وان تبتم فلكم رؤس أموالكم) من غير محس ولا نقص ، ثم قال في هذه الآية : وان كان من عليه المال معسرا وجب إنظاره إلى وقت القدرة ، لأن النظرة يراد بها التأخر ، فلا بد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التأخر . بل لما ثبت وجوب الانظار في هذه بحكم النص ، ثبت وجوبه في سائر الصور ضرورة الاشتراك في المعنى ، وهو أن العاجز عن أداء المال لا يجوز تكليفه به . وهذا قول أكثر الفقهاء كأبي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم

(المسألة السابعة) اعلم أنه لا بد من تفسير الاعسار . فقول : الاعسار هو أن لا يجد في ملكه ما يؤديه بعينه ، ولا يكون له ما لو باعه لأمكنه أداء الدين من ثمنه . فلهذا قلنا : من وجد دارا وثيابا لا يعد في ذوى العسرة ، إذا ما أمكنه بيعها وأداء ثمنها . ولا يجوز أن يحبس الاقوت يوم لنفسه وعياله ، وما لا بد لهم من كسوة لصلاتهم ودفع البرد والحر عنهم . واختلفوا إذا كان قويا هل يلزمه أن يؤجر نفسه من صاحب الدين أو غيره . فقال بعضهم : يلزمه ذلك . كما يلزمه إذا احتاج لنفسه وعياله . وقال بعضهم : لا يلزمه ذلك . واختلفوا أيضا إذا كان معسرا . وقد بدل غيره ما يؤديه . هل يلزمه القبول والأداء أو لا يلزمه ذلك . فأما من له بضاعة كسدت عليه . فواجب عليه أن يبيعها بالتقصان ان لم يمكن الا ذلك . ويؤديه في الدين

(المسألة الثامنة) إذا علم الانسان أن غريمه ميسر حرم عليه حبسه ، وأن يطالبه بماله عليه . فوجب الانظار الى وقت اليسار فأما ان كانت له ربية في اعساره فيجوز له أن يحبسها الى وقت ظهور الاعسار

، واعلم أنه إذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم ، فهذا الدين الذي لزمه اما أن يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض ، أو لا يكون كذلك . وفي القسم الأول لا بد له من إقامة شاهدين عدلين على أن ذلك العوض قد هلك ، وفي القسم الثاني وهو أن يثبت الدين عليه لابعوض . مثل اتلاف أو صداق أو ضمان . كان القول قوله . وعلى الغرماء البينة لأن الأصل هو الفقر
ثم قال تعالى ﴿وأن تصدقوا خير لكم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم (تصدقوا) بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها ، والأصل فيه : أن تصدقوا بتامين . فمن خفف حذف إحدى التامين تخفيفا ، ومن شدد أدمغ إحدى التامين في الأخرى

﴿المسألة الثانية﴾ في التصديق قولان ، الأول : معناه : وأن تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين اذ لا يصح التصديق به على غيره ، وإنما جاز هذا الحذف للعلم به . لأنه قد جرى ذكر المعسر وذكر رأس المال فلم أن التصديق راجع اليهما ، وهو كقوله (وأن تعفوا أقرب للتقوى) والثاني : أن المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام «لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة» وهذا القول ضعيف ، لأن الانظار ثبت وجوبه بالآية الأولى . فلا بد من حمل هذه الآية على فائدة جديدة . ولأن قوله (خير لكم) لا يليق بالواجب بل بالمندوب

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بالخير حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة
ثم قال ﴿ان كنتم تعلمون﴾ وفيه وجوه . الأول : معناه ان كنتم تعلمون أن هذا التصديق خير لكم ان عملتموه . فجعل العمل من لوازم العلم ، وفيه تهديد شديد على العصاة . والثاني : ان كنتم تعلمون فضل التصديق على الانظار والقبض . والثالث : ان كنتم تعلمون أن ما يأمركم به ربكم أصلح لكم

ثم قال تعالى ﴿واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ اعلم أن هذه الآية في العظام الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا أصحاب ثروة وجلال وأنصار وأعوان وكان قد يجرى منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم . فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد . حتى يمتنعوا عن الربا . وعن أخذ أموال الناس بالباطل . فلا جرم توعدهم الله بهذه الآية ، وخوفهم على أعظم الوجوه ، وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : هذه الآية آخر آية نزلت على الرسول عليه الصلاة والسلام ، وذلك لأنه عليه السلام لما حج نزلت (يستفتونك) وهي آية الكلاله ، ثم نزل وهو واقف بعرفة

(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) ثم نزل (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) فقال جبريل عليه السلام: يا محمد ضعها على رأس ثمانين آية ومائتي آية من البقرة، وعاش رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعدها أحدا وثمانين يوما، وقيل: أحدا وعشرين، وقيل: سبعة أيام، وقيل: ثلاث ساعات

(المسألة الثانية) قرأ أبو عمرو (ترجعون) بفتح التاء، والباقون بضم التاء، واعلم أن الرجوع لازم، والرجع متعد، وعليه تخرج القراءتان

(المسألة الثالثة) انتصب (يوما) على المفعول به، لا على الظرف، لأنه ليس المعنى: واتقوا في هذا اليوم، لكن المعنى تأهبوا للقائه بما تقدمون من العمل الصالح، ومثله قوله (فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا) أي كيف تتقون هذا اليوم الذي هذا وصفه مع الكفر بالله

(المسألة الرابعة) قال القاضى: اليوم عبارة عن زمان مخصوص، وذلك لا يتق، وإنما يتق ما يحدث فيه من الشدة والأهوال، وانتقاء تلك الأهوال لا يمكن إلا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات، فصار قوله (واتقوا يوما) يتضمن الأمر بجميع أقسام التكليف

(المسألة الخامسة) الرجوع إلى الله تعالى ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فإن ذلك محال على الله تعالى، وليس المراد منه الرجوع إلى علمه وحفظه، فإنه معهم أينما كانوا لكن كل ما في القرآن من قوله (ترجعون إلى الله) له معنيان: الأول: أن الإنسان له أحوال ثلاثة على الترتيب

فالحالة الأولى: كونهم في بطون أمهاتهم، ثم لا يملكون نفعمهم ولا ضرهم، بل المتصرف فيهم ليس إلا الله سبحانه وتعالى

والحالة الثانية كونهم بعد البروز عن بطون أمهاتهم، وهناك يكون المتكفل باصلاح أحوالهم في أول الأمر الأبوين، ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر

والحالة الثالثة بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا، وفي الحقيقة إلا الله سبحانه، فكانه بعد الخروج عن الدنيا عاد إلى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا، فهذا هو معنى الرجوع إلى الله. والثاني: أن يكون المراد يرجعون إلى ما أعد الله لهم من ثواب أو عقاب، وبلا التأويلين حسن مطابق للفظ

ثم قال ﴿ثم توفي كل نفس ما كسبت﴾ وفيه مسألتان

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ
بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلَأِ

(المسألة الأولى) المراد أن كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله لا بد وأن يصل اليه جزء عمله بالتمام ، كما قال (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وقال أيضا (انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله) وقال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسين) وفي تأويل قوله (ما كسبت) وجهان : الأول : أن فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت . والثاني : أن المكتسب هو ذلك الجزاء ، لأن ما يحصله الرجل بتجارته من المال فانه يوصف في اللغة بانه مكتسبه ، فقوله (توفي كل نفس ما كسبت) أى توفي كل نفس مكتسبها ، وهذا التأويل أولى ، لانه مهما أمكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان أولى

(المسألة الثانية) الوعيدية يتمسكون بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق ، وأصحابنا يتمسكون بها في القطع بعدم الخلود ، لانه لما آمن فلا بد وأن يصل ثواب الايمان اليه ، ولا يمكن ذلك الا بأن يخرج من النار ويدخل الجنة

ثم قال (وهم لا يظلمون) وفيه سؤال وهو أن قوله (توفي كل نفس ما كسبت) لاعمى له الا أنهم لا يظلمون ، فكان ذلك تكريرا

وجوابه : أنه تعالى لما قال (توفي كل نفس ما كسبت) كان ذلك دليلا على إيصال العذاب الى الفساق والكفار ، فكان لقائل أن يقول : كيف يليق بكرم أكرم الأكرمين أن يعذب عبيده فأجاب عنه بقوله (وهم لا يظلمون) والمعنى أن العبد هو الذى أوقع نفسه في تلك الورطة ، لأن الله تعالى مكنه وأزاح عنده . وسهل عليه طريق الاستدلال ، وأمهله فن قصر فهو الذى أساء الى نفسه ، وهذا الجواب إنما يستقيم على أصول المعتزلة ، وأما على أصول أصحابنا فهو أنه سبحانه مالك الخلق ، والمالك اذا تصرف في ملكه كيف شاء وأراد لم يكن ظلما . فكان قوله (وهم لا يظلمون) بعد ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه

(الحكم الثالث) من الأحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضوع من هذه السورة آية المدائنة قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب

الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلِيتَقَّ اللَّهُ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ
سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيهِ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا
شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ
الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا
مَادَعُوا وَلَا تَسَاءَلُوا أَن تَكْتُبَهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ
اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا
بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ
وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَفَعَّلُوا فإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
عَلِيمٌ «٢٨٢»

بالعدل ولا ياب كاتب أن يكتب كما علمه الله فيكتب وليلل الذي عليه الحق وليتق الله ربه
ولا يخس منه شيئاً فان كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فيعمل
وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من
الشهداء أن تضل احدهما فتذكر احدهما الأخرى ولا ياب الشهداء إذا مادعوا ولا
تساءلوا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن
لا ترتابوا إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها وأشهدوا
إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله
والله بكل شيء عليم

اعلم أن في الآية مسائل

(المسألة الأولى) أن في كيفية النظم وجهين : الأول : أن الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم : أحدهما : الاتفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال . والثاني : ترك الربا وهو أيضا سبب لتنقيص المال ، ثم انه تعالى ختم ذينك الحكيمين بالتهديد العظيم ، فقال (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) والتقوى تسد على الانسان أكثر أبواب المكاسب والمنافع أتبع ذلك بأن نديه إلى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبورار ، فان القدرة على الاتفاق في سبيل الله ، وعلى ترك الربا ، وعلى ملازمة التقوى ، لا يتم ولا يكمل إلا عند حصول المال ، ثم انه تعالى لأجل هذه الدقيقة بالغ في الوصية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف ، وقد ورد نظيره في سورة النساء (ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما) بحث على الاحتياط في أمر الأموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد ، قال الفقهاء رحمه الله تعالى : والذي يدل على ذلك أن ألفاظ القرآن جارية في الأكثر على الاختصار ، وفي هذه الآية بسط شديد ، ألا ترى أنه قال (إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) ثم قال ثانيا (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) ثم قال ثالثا (ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله) فكان هذا كالتكرار لقوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) لأن العدل هو ما علمه الله ، ثم قال رابعا (فليكتب) وهذا إعادة الأمر الأول . ثم قال خامسا (وليمثل الذي عليه الحق) وفي قوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) كفاية عن قوله (فليمثل الذي عليه الحق) لأن الكاتب بالعدل إنما يكتب ما يملك عليه ، ثم قال سادسا (وليتق الله ربه) وهذا تأكيد ، ثم قال سابعا (ولا يبغض منه شيئا) فهذا كالمستفاد من قوله (وليتق الله ربه) ثم قال ثامنا (ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله) وهو أيضا تأكيد لما مضى ، ثم قال تاسعا (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا) فذكر هذه الفوائد الثلاثة لتلك التأكيدات السالفة ، وكل ذلك يدل على أنه لما حث على ما يجرى مجرى سبب تنقيص المال في الحكيمين الأولين ، بالغ في هذا الحكم في الوصية بحفظ المال الحلال ، وصونه عن الهلاك والبورار ، ليتمكن الانسان بواسطته من الاتفاق في سبيل الله ، والاعراض عن مساخط الله من الربا وغيره ، والمواظبة على تقوى الله ، فهذا هو الوجه الأول من وجوه النظم ، وهو حسن لطيف

والوجه الثاني : أن قوما من المفسرين قالوا : المراد بالمداينة السلم ، فانه سبحانه وتعالى لما منع الربا في الآية المتقدمة أذن في السلم في جميع هذه الآية مع أن جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم ، ولهذا قال بعض العلماء : لالذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام إلا

وضعه الله سبحانه وتعالى لتحصيل مثل ذلك اللذة طريقاً حلالاً وسبيلاً مشروعاً ، فهذا ما يتعلق بوجه النظم .

(المسألة الثانية) اتدائن تفاعل من الدين ، ومعناه دأين بعضكم بعضاً ، وتدايتم تايتم بدين قال أهل اللغة: القرض غير الدين ، لأن القرض أن يقرض الإنسان دراهم أو دنانير أو حياً أو تمراً أو ما أشبه ذلك ، ولا يجوز فيه الأجل والدين يجوز فيه الأجل ، ويقال من الدين أدان إذا باع سلعته بثمن إلى أجل ، ودان يدين إذا أقرض ، ودان إذا استقرض وأنشد الأحرار :

دين ويقضى الله عنا وقد نرى مصارع قوم لا يدينون ضيقاً

إذا عرفت هذا فنقول : في المراد بهذه المدائنة أقوال : قال ابن عباس : أنها نزلت في السلف لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في التمر الستين والثلاث ، فقال صلى الله عليه وسلم «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» ثم أن الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن والأجل ، فقال (إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه)

(والقول الثاني) أنه القرض وهو ضعيف لما بينا أن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل والدين المذكور في الآية تدايتم فيه الأجل

(والقول الثالث) وهو قول أكثر المفسرين : أن البياعات على أربعة أوجه : أحدها : بيع العين بالعين ، وذلك ليس بمدائنة البتة . والثاني : بيع الدين بالدين وهو باطل ، فلا يكون داخلاً تحت هذه الآية ، بقى هنا قسمان : بيع العين بالدين ، وهو ما إذا باع شيئاً بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم ، وهما داخلان تحت هذه الآية وفي الآية سؤالات

(السؤال الأول) المدائنة مفاعلة ، وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين ، وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق

والجواب : أن المراد من تدايتم تعاملتم ، والتقدير : إذا تعاملتم بما فيه دين

(السؤال الثاني) قوله (تدايتم) يدل على الدين فما الفائدة بقوله (بدين)

الجواب من وجوه : الأول : قال ابن الأنباري : التداين يكون لمعنيين : أحدهما : التداين بالمال ، والآخر التداين بمعنى المجازاة . من قولهم : كذا تدين تداين . والدين الجزاء ، فذكر الله تعالى الدين لتخصيص أحد المعنيين . الثاني : قال صاحب الكشاف : إنما ذكر الدين ليرجع الضمير

إليه في قوله (فاكتبوه) إذ لولم يذكر ذلك لوجب أن يقال: فاكتبوا الدين، فلم يكن النظم بذلك الحسن. الثالث: أنه تعالى ذكره للتأكيد، كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون، ولا طائر يطير بجناحيه) الرابع: معناه: فاذا تدايتم أي دين كان صغيراً أو كبيراً، على أي وجه كان، من قرض أو سلم أو بيع عين إلى أجل. الخامس: ما خطر ببالنا أن المذكورنا أن المدائنة مفاعلة، وذلك إنما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل، فلو قال: إذا تدايتم لبق النص مقصراً على بيع الدين بالدين وهو باطل، أما لما قال (إذا تدايتم بدين) كان المعنى: إذا تدايتم تداينا يحصل فيه دين واحد، وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين، ويبقى بيع العين بالدين، أو بيع الدين بالعين فإن الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير

(السؤال الثالث) المراد من الآية: كلما تدايتم بدين فاكتبوه، وكلمة «إذا» لانتفاء العموم فلم قال (إذا تدايتم) ولم يقل كلما تدايتم

الجواب: أن كلمة «إذا» وإن كانت لا تقتضي العموم، إلا أنها لا تمنع من العموم وهنالك الدليل على أن المراد هو العموم، لأنه تعالى بين العلة في الأمر بالكتابة في آخر الآية، وهو قوله (ذلكم أقط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا) والمعنى إذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب، فالظاهر أنه تنسى الكيفية، فربما توهم الزيادة، فطلب الزيادة وهو ظلم، وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا أجر، فأما إذا كتب كيفية الواقعة أمن من هذه المحذورات فلما دل النص على أن هذا هو العلة، ثم إن هذه العلة قائمة في الكل، كان الحكم أيضاً حاصلًا في الكل

أما قوله تعالى (إلى أجل مسمى) ففيه سؤالان

(السؤال الأول) ما الأجل؟

الجواب: الأجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره، وأجل الدين لوقت معين في المستقبل. وأصله من التأخير، يقال: أجل الشيء. بأجل أجولاً إذا تأخر، والأجل تقيض العاجل

(السؤال الثاني) المدائنة لا تكون إلا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الأجل بعد

ذكر المدائنة؟

الجواب: إنما ذكر الأجل ليمكنه أن يصفه بقوله (مسمى) والفائدة في قوله (مسمى) ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوماً، كالتوقيت بالسنة والشهر والأيام، ولو قال: إلى الحصاد، أو

إلى الدياس ، أو إلى قسوم الحاج ، لم يجوز لعدم التسمية
أما قوله تعالى (فاكتبوه) فاعلم أنه تعالى في المداية بأمرين : أحدهما : الكتابة
وهي قوله هنا (فاكتبوه) الثاني : الاشهاد وهو قوله (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم)
وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) فائدة الكتابة والاشهاد أن ما يدخل فيه الأجل ، متأخر فيه المطالبة ويتخلله
النسيان ، ويدخل فيه الجحد ، فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لأن صاحب الدين
إذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد ، يحذر من طلب الزيادة . ومن تقديم المطالبة قبل حلول
الأجل ومن عليه الدين إذا عرف ذلك يحذر عن الجحود ، ويأخذ قبل حلول الأجل في تحصيل
المال ، ليتمكن من أدائه وقت حلول الدين ، فلما حصل في الكتابة والاشهاد هذه الفوائد لاجرم
أمر الله به والله أعلم

(المسألة الثانية) انقائون بأن ظاهر الأمر للندب لا إشكال عليهم في هذه ، وأما القائلون بأن
ظاهرة للوجوب فقد اختلفوا فيه ، فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعي
واختيار محمد بن جرير الطبري ، وقال النخعي يشهد ولو على دستجة بقل ، وقال آخرون : هذا
الأمر محمول على الندب ، وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين ، والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين
في جميع ديار الاسلام يبيعون بالائتمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد ، وذلك اجماع على عدم
وجوبها ، ولأن في إيجابها أعظم التشديد على المسلمين . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول «بعثت
بالحنيفية السهلة السمحة ، وقال قوم : بل كانت واجبة ، إلا أن ذلك صار منسوخا بقوله (فإن أمن
بعضكم بعضا فليؤد الذي أوتى من أمانته) وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة ، وقال التيمي :
سألت الحسن عنها فقال : إن شاء أشهد ، وإن شاء لم يشهد ، ألا تسمع قوله تعالى (فإن أمن بعضكم
بعضا) واعلم أنه تعالى لما أمر بكتابة هذه المداية اعتبر في تلك الكتابة شرطين

(الشرط الأول) أن يكون الكاتب عدلا : وهو قوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) واعلم
أن قوله تعالى (فاكتبوه) ظاهره يقتضي أنه يجب على كل أحد أن يكتب ، لكن ذلك غير ممكن ،
فقد لا يكون ذلك الانسان كاتباً . فصار معنى قوله (فاكتبوه) أي لا بد من حصول هذه الكتابة ،
وهو كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء) فإن ظاهره وإن كان يقتضي خطاب
الكل بهذا الفعل ، إلا أننا علمنا أن المقصود منه أنه لا بد من حصول قطع اليد من انسان واحد ، إما
الامام أو نائبه أو المولى ، فكذا هنا ثم تأكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى (وليكتب بينكم كاتب

بالعدل) فإن هذا يدل على أن المقصود حصول هذه الكتابة من أى شخص كان
 أما قوله ﴿بالعدل﴾ ففيه وجوه : الأول : أن يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه ،
 ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة إليه . الثاني : إذا كان قهواً وجب أن يكتب بحيث
 لا ينحس أحدهما بالاحتياط دون الآخر ، بل لا بد وأن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين
 آمناً من تمكن الآخر من إبطال حقه ، الثالث : قال بعض الفقهاء : العدل أن يكون ما يكتبه متفقاً
 عليه بين أهل العلم ، ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلاً إلى إبطاله على مذهب بعض
 المجتهدين . الرابع : أن يحتز عن الألفاظ المجملة التي يقع النزاع في المراد بها ، وهذه الأمور التي
 ذكرناها لا يمكن رعيتها إلا إذا كان الكاتب قهواً بمذاهب المجتهدين ، وأن يكون أديباً يميز
 بين الألفاظ المتشابهة ، ثم قال (ولا يَأْب كاتب أن يكتب كما علمه الله) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتباً عن الامتناع عن الكتابة ، وإيجاب
 الكتابة على كل من كان كاتباً ، وفيه وجوه : الأول : أن هذا على سبيل الإرشاد إلى الأولى لأعلى
 سبيل الإيجاب ، والمعنى أن الله تعالى لما علمه الكتابة ، وشرفه بمعرفة الأحكام الشرعية ، فالأولى أن
 يكتب تحصيلاً لهم أخيه المسلم شكراً لتلك النعمة ، وهو كقوله تعالى (وأحسن كما أحسن الله إليك)
 فإنه ينفع الناس بكتابه كما نفعه الله بتعليمها

﴿واقول الثاني﴾ وهو قول الشعبي: أنه فرض كفاية ، فإن لم يجد أحداً يكتب إلا ذلك الواحد
 وجب الكتابة عليه . فإن وجد أقواماً كان الواجب على واحد منهم أن يكتب
 ﴿واقول الثالث﴾ أن هذا كان واجباً على الكاتب ، ثم نسخ بقوله تعالى (ولا يضار
 كاتب ولا شهيد)

﴿واقول الرابع﴾ أن متعلق الإيجاب هو أن يكتب كما علمه الله . يعنى أن بتقدير أن يكتب
 فالواجب أن يكتب على ما علمه الله ، وأن لا يخل بشرط من الشرائط ، ولا يدرج فيه قيداً يخل
 بمقصود الإنسان . وذلك لأنه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الإنسان ،
 وضاع ماله . فكأنه قيل له : إن كنت تكتب فكتبه عن العدل ، واعتبار كل الشرائط التي
 اعتبرها الله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (كما علمه الله) فيه احتمالان : الأول : أن يكون متعلقاً بما قبله ، والتقدير
 ولا يَأْب كاتب عن الكتابة التي علمه الله إياها ، ولا ينبغي أن يكتب غير الكتابة التي علمه الله إياها ،
 ثم قال بعد ذلك : فليكتب تلك الكتابة التي علمه الله إياها

(والاحتمال الثاني) أن يكون متعلقاً بما بعده ، والتقدير : ولا ياب كاتب أن يكتب ، وههنا تم الكلام ، ثم قال بعده (كما علمه الله فليكتب) فيكون الاول أمراً بالكتابة مطلقاً ثم أردفه بالأمر بالكتابة التي علمه الله إياها ، والوجهان ذكرهما الزجاج

(الشرط الثاني في الكتابة) قوله تعالى (وليملل الذي عليه الحق) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) أن الكتابة وإن وجب أن يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم إلا باملاء من عليه الحق ليدخل في جملة إملائه اعترافه بما عليه من الحق ، في قدره وجنسه ، وصفته ، وأجله ، إلى غير ذلك ، فلأجل ذلك قال تعالى (وليملل الذي عليه الحق)

(المسألة الثانية) الاملال والاملاء لغتان ، قال الفراء : أمملت عليه الكتاب لغة أهل الحجاز وبنى أسد ، وأمليت لغة تميم وقيس ، ونزل القرآن باللغتين ، قال تعالى في اللغة الثانية (فهى تملى عليه بكرة وأصيلاً)

ثم قال (وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا) وهذا أمر لهذا الممل الذي عليه الحق بأن يقر بمبلغ المال الذي عليه ولا ينقص منه شيئا

ثم قال تعالى (وإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل) والمعنى أن من عليه الدين إذا لم يكن إقراره معتبراً فالمعتبر هو إقرار وليه ، ثم في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) إدخال حرف «أو» بين هذه الألفاظ الثلاثة ، أعنى السفيه ، والضعيف ، ومن لا يستطيع أن يمل ، يقتضى كونها أموراً متغايرة ، لأن معناه أن الذي عليه الحق إذا كان موصوفاً باحدى هذه الصفات الثلاث فليمل وليه بالعدل فيجب في الثلاثة أن تكون متغايرة وإذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على الضعيف الرأى ، ناقص العقل من البالغين ، والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف ، وهم الذين فقدوا العقل بالكلية ، والذي لا يستطيع أن يمل من يضعف لسانه عن الاملاء لخرس أو جهله بماله وما عليه ، فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من أن يقوم غيرهم مقامهم ، فقال تعالى (فليمل وليه بالعدل) والمراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلاثة . لأن ولي المحجور السفيه ، وولى الصبي : هو الذى يقر عليه بالدين ، كما يقرب بسائر أموره وهذا هو القول الصحيح ، وقال ابن عباس ومقاتل والربيع : المراد بوليّه ولي الدين ، يعنى أن الذى له الدين يملى ، وهذا بعيد ، لأنه كيف يقبل قول المدعى وإن كان قوله معتبراً ، فأى حاجة بنا إلى الكتابة والإشهاد

(النوع الثاني) من الأمور التي اعتبرها الله تعالى في المداينة الاشهاد، وهو قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) واعلم أن المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل إلى تحصيل الحق، وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) (استشهدوا) أى أشهدوا. يقال: أشهدت الرجل واستشهدته بمعنى. والشهيدان هما الشاهدان، فعيل بمعنى فاعل.

(المسألة الثانية) الاضافة في قوله (من رجالكم) فيه وجوه: الأول: يعنى من أهل ملككم وهم المسلمون. والثاني: قال بعضهم: يعنى الاحرار. والثالث (من رجالكم) الذين تعدونهم للشهادة بسبب العدالة.

(المسألة الثالثة) شرائط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه. ونذكر ههنا مسألة واحدة وهي أن عند شريح وابن سيرين وأحمد تجوز شهادة العبد. وعند الشافعي وأبي حنيفة رضى الله عنهما لا تجوز. حجة شريح أن قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) عام يقناول العبيد وغيرهم، والمعنى المستفاد من النص أ يضادال عليه، وذلك لأن عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكد به قول المدعى، فصار ذلك سببا في إحياء حقه، والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق، فوجب أن تكون شهادة العبيد مقبولة. حجة الشافعي وأبي حنيفة رضى الله عنهما قوله تعالى (ولا ياب الشهداء إذا مادعوا) فهذا يقتضى أنه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب إلى موضع أداء الشهادة، ويحرم عليه عدم الذهاب إلى أداء الشهادة. والعبد ليس كذلك، فان السيد إذا لم يأذن له في ذلك حرم عليه الذهاب الى أداء الشهادة، فلما دلت الآية على أن كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب، والاجماع دل على أن العبد لا يجب عليه الذهاب، فوجب أن لا يكون العبد شاهدا، وهذا الاستدلال حسن.

وأما قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فقد بينا أن منهم من قال: واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعدونهم لأداء الشهادة، وعلى هذا التقدير فلم قلتم أن العبيد كذلك ثم قال تعالى (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) وفي ارتفاع رجل وامرأتان أربعة أوجه الأول: فليكن رجل وامرأتان. والثاني: فليشهد رجل وامرأتان. والثالث: فالشاهد رجل وامرأتان والرابع: فرجل وامرأتان يشهدون، كل هذه التقديرات جائز حسن، ذكرها على بن عيسى رحمه الله ثم قال (من ترصون من الشهداء) وهو كقوله تعالى في الطلاق (وأشهدوا ذوي عدل منكم) واعلم أن هذه الآية تدل على أنه ليس كل أحد صالحا للشهادة، والفقهاء قالوا: شرائط قبول الشهادة

عشرة أن يكون حراً بالغا مسلماً، عدلاً عالماً بما شهد به، ولم يجر بتلك الشهادة منفعة إلى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه، ولا يكون معروفاً بكثرة الغلط، ولا بترك المروءة، ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة

ثم قال ﴿أن تفضل إحدهما فتذكر إحدهما الأخرى﴾ والمعنى أن النسيان غالب طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة في أمزجتهن، واجتماع المرأتين على النسيان أبعد في العقل من صدور النسيان على المرأة الواحدة، فأقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد، حتى أن احدهما لو نسيت ذكرتها الأخرى. فهذا هو المقصود من الآية ثم فيها مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (ان تفضل) بكسر إن (فتذكر) بالرفع والتشديد، ومعناه: الجزاء وموضع (تفضل) جزم إلا أنه لا يتبين في التعضيف (فتذكر) رفع لأن ما بعد الجزاء مبتدأ وأما سائر القراء فقرأوا بنصب (أن) وفيه وجهان: أحدهما: التقدير. لأن تفضل، فحذف منه الخافض. والثاني: على أنه مفعول له، أي ارادة أن تفضل

فان قيل: كيف يصح هذا الكلام والاشهاد للاذكار لا الاضلال

قلنا: ههنا غرضان: أحدهما: حصول الاشهاد، وذلك لا يتأتى إلا بتذكير احدى المرأتين الثانية، والثاني: بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يبين أن اقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية، وذلك لا يتأتى إلا في ضلال إحدى المرأتين، فاذا كان كل واحد من هذين الأمرين أعنى الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصوداً، ولا سبيل إلى ذلك إلا بضلال احدهما وتذكر الأخرى، لاجرم صار هذان الأمران مطلوبين، وهذا ما خطر ببالى من الجواب عن هذا السؤال وقت كتابة هذا الموضوع وللنحوين أجوبة أخرى ما استحسنتها، والكتب مشتملة عليها، والله أعلم.

﴿المسألة الثانية﴾ الضلال في قوله (أن تفضل احدهما) فيه وجهان: أحدهما: أنه بمعنى النسيان. قال تعالى (وضل عنهم ما كانوا يفترون) أي ذهب عنهم. الثاني: أن يكون ذلك من ضل في الطريق إذا لم يهتد له. والوجهان متقاربان، وقال أبو عمرو: أصل الضلال في اللغة الغيوبة

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع وابن عامر وعاصم والكسائي (فتذكر) بالتشديد والنصب. وقرأ حمزة بالتشديد والرفع. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو بالتخفيف والنصب، وهما لغتان ذكر وأذكر نحو نزل وأنزل. والتشديد أكثر استعمالاً. قال تعالى (فذكر إنما أنت مذكر) ومن قرأ بالتخفيف

فقد جعل الفعل متعدياً بهمزة الافعال ، وعامة المفسرين على أن هذا التذكير والاذكار من النسيان إلا ما يروى عن سفيان بن عيينة أنه قال في قوله (فتذكر إحداهما الأخرى) أن تجعلها ذكراً يعنى أن مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد ، وهذا الوجه منقول عن أبي عمرو بن العلاء ، قال: إذا شهدت المرأة ثم جاءت الأخرى فشهدت معها أذكرتها ، لأنها يقومان مقام رجل واحد ، وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ، وبدل على ضعفه وجهان : الأول : أن النساء لو بلغن ما بلغن ، ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن ، فإذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الأولى .

(الوجه الثاني) أن قوله (فتذكر) مقابل لما قبله من قوله (أن تضل إحداهما) فلما كان الضلال مفسراً بالنسيان ، كان الاذكار مفسراً بما يقابل النسيان ثم قال تعالى (ولا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) في هذه الآية وجوه : الأول وهو الأصح : أنه نهى الشاهد عن الامتناع عن أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق إليها ، والثاني : أن المراد تحمل الشهادة على الاطلاق ، وهو قول قتادة واختيار القفال ، قال : يا أمر الكاتب أن لا يأبى الكتابة ، كذلك أمر الشاهد أن لا يأبى عن تحمل الشهادة ، لأن كل واحد منهما يتعلق بالآخر ، وفي عدمهما ضياع الحقوق . الثالث : أن المراد تحمل الشهادة إذا لم يوجد غيره . الرابع : وهو قول الزجاج : أن المراد بمجموع الأمرين التحمل أولاً . والأداء ثانياً ، واحتج القائلون بالقول الأول من وجوه : الأول : أن قوله (ولا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) يقتضى تقديم كونهم شهداء ، وذلك لا يصح إلا عند أداء الشهادة . فأما وقت التحمل فإنه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهداء .

فان قيل : يشكل هذا بقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وكذلك سماه كاتباً قبل أن يكتب

قلنا : الدليل الذى ذكرناه صار متروكاً بالضرورة في هذه الآية . فلا يجوز أن تترك له ضرورة في تلك الآية . والثاني : أن ظاهر قوله (ولا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) النهى عن الامتناع ، والأمر بالفعل ، وذلك للوجوب فى حق الكل ، ومعلوم أن التحمل غير واجب على الكل ، فلم يجز حمله عليه ، وأما الأداء بعد التحمل فإنه واجب على الكل ، ومتأكد بقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة) فكان هذا أولى . الثالث : أن الأمر بالشهاد يفيد أمر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه ، فصار الأمر بتحمل الشهادة داخلاً فى قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فكان صرف قوله (ولا

يأب الشهاد. إذا ما دعوا) إلى الأمر بالأداء حملا له على فائدة جديدة ، فكان ذلك أولى ، فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الآية على أنه يجب على الشاهد أن لا يمتنع من إقامة الشهادة إذا دعى إليها واعلم أن الشاهد اما أن يكون متعينا ، واما أن يكون فيهم كثرة ، فان كان متعينا وجب عليه أداء الشهادة ، وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية

(المسألة الثانية) قد شرحنا دلالة هذه الآية على أن العبد لا يجوز أن يكون شاهداً فلانعيده. الثالثة : قال الشافعي رضي الله عنه : يجوز القضاء بالشاهد واليمين ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا يجوز . واحتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال : ان الله تعالى أوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين ، فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين ، وحنة الشافعي رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين ، وآام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه

واعلم أنه تعالى لما أمر عند المداينة بالكتابة أولا ، ثم بالاشهاد ثانيا ، أعاد ذلك مرة أخرى على سبيل التأكيد ، فأمر بالكتابة ، فقال (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) السامة الملال والضجر ، يقال : شمعت الشيء سأمًا وسامة ، والمقصود من الآية البعث على الكتابة قل المال أو أكثر ، فان القليل من المال في هذا الاحتياط كالكثير ، فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما أدى إلى فساد عظيم ولجاج شديد . فأمر تعالى في الكثير والقليل بالكتابة ، فقال (ولا تسأموا) أي ولا تملوا فتركوا ثم تدمروا فان قيل : فهل تدخل الحبة والقميراط في هذا الأمر؟

قلنا : لا لان هذا محمول على العادة ، وليس في العادة أن يكتبوا اتنافه

(المسألة الثانية) أن في محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرًا ، فتقديره : ولا تسأموا كتابته ، وإن شئت بنزع الخافض ، تقديره : ولا تسأموا من أن تكتبوه إلى أجله .

(المسألة الثالثة) الضمير في قوله (أن تكتبوه) لابد وأن يعود إلى المذكور سابقاً ، وهو هنا إما الدين وإما الحق

(المسألة الرابعة) قرئ ، (ولا يسأموا أن يكتبوه) بالياء فيهما

ثم قال تعالى (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا) اعلم أن الله تعالى

بين أن الكتابة مشتملة على هذه الفوائد الثلاث . فأولها : قوله (ذلكم أفسط عند الله) وفي قوله (ذلكم) وجهان : الأول : أنه إشارة إلى قوله (أن تكتبوه) لأنه في معنى المصدر ، أي ذلك الكتب أفسط . والثاني : قال القفال رحمه الله : ذلكم الذي أمرتكم به من الكتب والشهاد لأهل الرضا ومعنى (أفسط عند الله) أعدل عند الله . والقسط اسم ، والاقساط مصدر ، يقال : أفسط فلان في الحكم يقسط إقساطا إذا عدل فهو مقسط ، قال تعالى (إن الله يحب المقسطين) ويقال : هو قاسط إذا جار . قال تعالى (وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا) وإنما كان هذا أعدل عند الله ، لأنه إذا كان مكتوبا كان إلى اليقين والصدق أقرب ، وعن الجهل والكذب أبعد ، فكان أعدل عند الله وهو كقوله تعالى (ادعوهم لآبائهم هو أفسط عند الله) أي أعدل عند الله ، وأقرب إلى الحقيقة من أن تنسبهم إلى غير آبائهم

(والفائدة الثانية) قوله (أقوم للشهادة) معنى «أقوم» أبلغ في الاستقامة ، التي هي ضد الاعوجاج ، وذلك لأن المنتصب القائم ، ضد المنحني المعوج
فان قيل : مم بنى أفعال التفضيل ؟ أعنى : أفسط وأقوم
قلنا : يجوز على مذهب سيبويه أن يكونا مبنيين من أفسط وأقام ، ويجوز أن يكون أفسط من قاسط ، وأقوم من قويم

واعلم أن الكتابة إما كانت أقوم للشهادة ، لأنها سبب للحفظ والذكر ، فكانت أقرب إلى الاستقامة ، والفرق بين الفائدة الأولى والثانية أن الأولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله تعالى ، والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا . وإنما قدمت الأولى على الثانية إشعارا بأن الدين يجب تقديمه على الدنيا (والفائدة الثالثة) هي قوله (وأدنى أن لا ترتابوا) يعني أقرب إلى زوال الشك والارتباب عن قلوب المتدائنين ، والفرق بين الوجهين الأولين ، وهذا الثالث أن الوجهين الأولين يشيران إلى تحصيل المصلحة ، فالأول إشارة إلى تحصيل مصلحة الدين ، والثاني إشارة إلى تحصيل مصلحة الدنيا ، وهذا الثالث إشارة إلى دفع الضرر عن النفس وعن الغير ، أما عن النفس فانه لا يبقى في الفكر أن هذا الأمر كيف كان ، وهذا الذي قلت هل كان صدقا أو كذبا ، وأما دفع الضرر عن الغير فلأن ذلك الغير ربما نسه إلى الكذب والتقصير . فيقع في عقاب الغيبة والبهتان ، فما أحسن هذه الفوائد وما أدخلها في القسط ، وما أحسن ما فيها من الترتيب

ثم قال تعالى (إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) «إلا» فيه وجهان : أحدهما : أنه استثناء متصل . والثاني : أنه منقطع ، أما

الأول ففيه وجهان: الأول: أنه راجع إلى قوله تعالى (إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) وذلك لأن البيع بالدين قد يكون إلى أجل قريب، وقد يكون إلى أجل بعيد، فلما أمر بالكتابة عند المداينة، استثنى عنها ما إذا كان الاجل قريبا، والتقدير: إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه إلا أن يكون الاجل قريبا، وهو المراد من التجارة الحاضرة. والثاني: أن هذا استثناء من قوله (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا) وأما احتمال الثاني، وهو أن يكون هذا استثناء منقطعاً فالتقدير: لكنه إذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها، فهذا يكون كلاما مستأنفا، وإنما رخص تعالى في ترك الكتابة والاشهاد في هذا النوع من التجارة، لكثرة ما يجرى بين الناس، فلو تكلف فيها الكتابة والاشهاد لشق الأمر على الخلق، ولأنه إذا أخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في ذلك المجلس، لم يكن هناك خوف التجاحد، فلم يكن هناك حاجة إلى الكتابة والاشهاد

(المسألة الثانية) قوله (أن تكون) فيه قولان: أحدهما: أنه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرناه في قوله (وإن كان ذو عسرة) والثاني: قال الفراء: إن شئت جعلت «كان» هنا ناقصة على أن الاسم تجارة حاضرة، والخبر تديرونها، والتقدير: إلا أن تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم

(المسألة الثالثة) قرأ عاصم (تجارة) بالنصب، والباقون بالرفع، أما القراءة بالنصب فعلى أنه خبر كان، ولا بد فيه من إضمار الاسم، وفيه وجوه: أحدها: التقدير: إلا أن تكون التجارة تجارة حاضرة كتبت الكتاب، ومنه قول الشاعر:

بنى أسد هل تعلقون بلامنا إذا كان يوما ذا كواكب أشهبها

أى إذا كان اليوم يوما. وثانيها: أن يكون التقدير: إلا أن يكون الأمر والشأن تجارة. وثالثها: قال الزجاج: التقدير إلا أن تكون المداينة تجارة حاضرة. قال أبو علي الفارسي: هذا غير جائز لأن المداينة لا تكون تجارة حاضرة، وبممكن أن يجاب عنه بأن المداينة إذا كانت إلى أجل ساعة، صح تسميتها بالتجارة الحاضرة. فإن من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط أن يؤدي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة، وأما القراءة بالرفع. فالوجه فيها ما ذكرناه في المسألة الثانية والله أعلم

(المسألة الثالثة) التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضراً أو في الذمة لطلب الربح، يقال: تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر، واعلم أنه سواء كانت المايعة بدين أو بعين،

فالتجارة تجارة حاضرة ، فقوله (إلا أن تكون تجارة حاضرة) لا يمكن حمله على ظاهره ، بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الأبدال ، ومعنى إدارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ، ثم قال (فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها) معناه : لا مضرة عليكم في ترك الكتابة ، ولم يرد الأثم عليكم ، لأنه لو أراد الأثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة عليهم ، ويأثم صاحب الحق بتركها ، وقد ثبت خلاف ذلك وبيان أنه لا مضرة عليهم في تركها ما قدمناه

ثم قال تعالى ﴿وأشهدوا إذا تباعتم﴾ وأكثر المفسرين قالوا : المراد أن الكتابة وإن رفعت عنهم في التجارة إلا أن الأشهاد مرفوع عنهم ، لأن الأشهاد بلا كتابة أخف مؤنة ، ولأن الحاجة إذا وقعت إليها لا يخاف فيها النسيان

واعلم أنه لا شك أن المقصود من هذا الأمر الإرشاد إلى طريق الاحتياط

ثم قال تعالى ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾ واعلم أنه يحتمل أن يكون هذا نهيًا للكاتب والشهيد عن إضرار من له الحق ، أما الكاتب فبأن يزيد أو ينقص أو يترك الاحتياط ، وأما الشهيد فبأن لا يشهد أو يشهد بحيث لا يحصل معه نفع ، ويحتمل أن يكون نهيًا لصاحب الحق عن إضرار الكاتب والشهيد ، بأن يضرهما أو يمنعهما عن مهماتهما والأول قول أكثر المفسرين والحسن وطولس وقتادة ، والثاني قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد

واعلم أن كلا الوجهين جائز في اللغة ، وإنما احتمل الوجهين بسبب الإدغام الواقع في (لا يضار) أحدهما : أن يكون أصله لا يضار ، بكسر الراء الأولى ، فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار : والثاني : أن يكون أصله لا يضارر بفتح الراء الأولى ، فيكون هما المفعول بهما للضرار ونظير هذه الآية التي تقدمت في هذه السورة ، وهو قوله (لا تضار والدها) وقد أحكنا بيان هذا اللفظ هناك ، والدليل على ما ذكرنا من احتمال الوجهين قراءة عمر رضی الله عنه (ولا يضارر) بالأظهار والكسر ، وقراءة ابن عباس (ولا يضارر) بالأظهار والفتح ، واختار الزجاج القول الأول ، واحتج عليه بقوله تعالى بمد ذلك (وان تفعلوا فانه فسوق بكم) قال : وذلك لأن اسم الفسق بمن يحرف الكتابة ، ومن يمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكيفية أولى منه بمن أضر الكاتب والشهيد . ولأنه تعالى قال فيمن يمتنع عن أداء الشهادة (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) والآثم والفاسق متقاربان ، واحتج من نصر القول الثاني بأن هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد ، لقليل : وان تفعلوا فانه فسوق بكم ، وإذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المدابنة فالمنهون عن الضرارهم والله أعلم

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كِتَابًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ
بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ
يَكْتُمْهَا فَنَاهِ أُثْمُ قَلْبِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾

ثم قال ﴿وان تفعلوا فانه فسوق بكم﴾ وفيه وجهان: أحدهما: يحتمل أنه يحمل على هذا
الموضع خاصة والمعنى: فان تفعلوا ما نهيتكم عنه من الضرر. والثاني: أنه عام في جميع التكليف،
والمعنى: وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه، أو تركوا شيئا مما أمرتكم به، فانه فسوق بكم، أى
خروج عن أمر الله تعالى وطاعته

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله﴾ يعنى فيما حذر منه ههنا، وهو المضارة، أو يكون عاما، والمعنى
اتقوا الله في جميع أوامره ونواهيه

ثم قال ﴿ويعلمكم الله﴾ والمعنى: أنه يعلمكم ما يكون ارشادا واحتياطاً في أمر الدنيا، كما
يعلمكم ما يكون ارشاداً في أمر الدين (والله بكل شيء عليم) إشارة إلى كونه سبحانه وتعالى عالماً
بجميع مصالح الدنيا والآخرة

قوله تعالى ﴿وان كنتم على سفر ولم تجدوا كتاباً فراهان مقبوضة فان أمن بعضكم بعضاً فليؤد
الذى اؤتمن امانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والله بما
تعملون عليم﴾

اعلم انه تعالى جعل البياعات في هذه الآية على ثلاثة أقسام: بيع بكتاب وشهود، وبيع برهان
مقبوضة، وبيع الامانة، ولما أمر في آخر الآية المتقدمة بالكتابة والشهاد، واعلم أنه ربما تعذر
ذلك في السفر إما بأن لا يوجد الكاتب، أو ان وجد لكنه لا توجد آلات الكتابة ذكر نوعاً
آخر من الاستيثاق، وهو أخذ الرهن، فهذا وجه النظم، وهذا أبلغ في الاحتياط من الكتابة والشهاد
ثم في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكرنا اشتقاق في السفر في قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر
فعدة من أيام أخر) ونعيده ههنا: قال أهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف، فالسفر
هو الكتاب، لأنه بين الشيء وبوضحه، وسمى السفر سفراً لأنه يسفر عن أخلاق الرجال، أى

يكشف ، أو لأنه لما خرج من الكن إلى الصحراء فقد انكشف للناس ، أو لأنه لما خرج إلى الصحراء فقد صارت أرض البيت منكشفة خالية ، وأسفر الصبح إذا ظهر ، وأسفرت المرأة عن وجهها أى كشفت ، وسفرت عن القوم أسفر سفارة إذا كشفت ما فى قلوبهم ، وسفرت أسفر إذا كنت ، والسفر الكنس ، وذلك لأنك إذا كنت فقد أظهرت ما كان تحت الغبار والسفر من الورق ماسفر به الريح ، ويقال لبقية يابض النهار بعد مغيب الشمس : سفر لوضوحه والله أعلم

(المسألة الثانية) أصل الرهن من الدوام ، يقال : رهن الشيء إذا دام وثبت ، ونعمة راهنة أى دائمة ثابتة

إذا عرفت أصل المعنى فنقول : أصل الرهن مصدر . يقال : رهنت عند الرجل أرهنه رهنا إذا وضعت عنده قال الشاعر :

يراهنى فيرهنى بنيه وأرهنه بنى بما أقول

إذا عرفت هذا فنقول : ان المصادر قد تنقل فتجعل أسماء ويزول عنها عمل الفعل ، فإذا قال : رهنت عند زيد رهنا لم يكن اتصافه اتصاف المصدر ، لكن اتصاف المفعول به كما تقول : رهنت عند زيد ثوبا ، ولما جعل اسما بهذا الطريق ، جمع كما تجمع الاسماء ، وله جمعان : رهن ورهان ، وبما جاء على رهن قول الأعشى :

آليت لا أعطيه من أبنائنا رهنا فيفسدهم كن قد أفسدا

وقال بغيث :

بانت سعاد وأمسى دونها عدن وغلقت عندها من قبلك الرهن

ونظير قولنا : رهن ورهن ، سقف وسقف ، ونشر ونشر ، وخلق وخلق ، قال الزجاج : فعل وفعل قليل ، وزعم الفراء أن الرهن جمعه رهان ، ثم الرهان جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع ، وهو كقولهم : ثمار وثمر ، ومن الناس من عكس هذا فقال : الرهن جمعه رهن ، والرهن جمعه رهان ، وأعلم أنهما لما تعارضا اتساقا لا سيما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطردا ، فوجب أن لا يقال به إلا عند الاتفاق ، وأما أن الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر ، مثل نعل ونعال ، وكبش وكباش وكعب وكعاب ، وكلب وكلاب

(المسألة الثالثة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فرهن) بضم الراء والهاء وروى عنهما أيضا (فرهن) برفع الراء وإسكان الهاء . والباقون (فرهان) قال أبو عمرو : لا أعرف الرهان إلا فى الحليل ، فقرأت

(فرهن) للفصل بين الرهان في الخيل وبين جمع الرهن ، وأما قراءة أبي عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الأخفش : انها قبيحة ، لأن فعلاً لا يجمع على فعل الا قليلاً شاذاً ، كما يقال : سقف وسقف تارة بضم القاف ، وأخرى بتسكينها ، وقلب للنخل ولحد ولحد ، وبسط وبسط ، وفرس ورد ، وخيل ورد

(المسألة الرابعة) في الآية حذف فان شئنا جعلناه مبتدأ وأضمرنا الخبر ، والتقدير : فرهن مقبوضة . بدل من الشاهدين ، أو ما يقوم مقامهما . أو فعليه رهن مقبوضة . وإن شئنا جعلناه خبراً وأضمرنا المبتدأ ، والتقدير : فالوثيقة رهن مقبوضة

(المسألة الخامسة) اتفقت الفقهاء اليوم على أن الرهن في السفر والحضر سواء في حال وجود السكاتب وعدمه ، وكان مجاهد يذهب الى أن الرهن لا يجوز إلا في السفر أخذاً بظاهر الآية ، ولا يعمل بقوله اليوم ، وانما تقيدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب ، كقوله (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم) وليس الخوف من شرط جواز القصر

(المسألة السادسة) مسائل الرهن كثيرة ، واحتج من قال بأن رهن المشاع لا يجوز بأن الآية دلت على أن الرهن يجب أن يكون مقبوضاً والعقل أيضاً يدل عليه ، لأن المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق بمنع الجحود ، وذلك لا يحصل إلا بالقبض ، والمشاع لا يمكن أن يكون مقبوضاً فوجب ألا يصح رهن المشاع

ثم قال تعالى (فان أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته) واعلم أن هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة في الآية . وهو بيع الامانة . أعنى ما لا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أمن فلان غيره إذا لم يكن خائفاً منه . قال تعالى (هل آمنكم عليه إلا كما أمتكم على أخيه) فقوله (فان أمن بعضكم بعضاً) أي لم يخف حياته وجوده (فليؤد الذي اؤتمن أمانته) أي فليؤد المديون الذي كان أميناً ومؤتمناً في ظن الدائن ، فلا يخلف ظنه في أداء أمانته وحقه اليه . يقال : أمنتته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن

ثم قال (وليتق الله ربه) أي هذا المديون يجب أن يتق الله ولا يجحد ، لأن الدائن لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على أمانته ولم يطالبه بالوثائق من الكتابة والشهاد والرهن ، فينبغي لهذا المديون أن يتق الله ويعامله بالمعاملة الحسنة في أن لا ينكر ذلك الحق ، وفي أن يؤديه اليه عند حلول الأجل . وفي الآية قول آخر . وهو أنه خطاب للمرتين بأن يؤدي الرهن عند استيفاء المال

فانه أمانة في يده ، والوجه هو الأول

(المسألة الثانية) من الناس من قال : هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد وأخذ الرهن ، واعلم أن التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ إليه خطأ ، بل تلك الأوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط ، وهذه الآية محمولة على الرخصة ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : ليس في آية المداينة نسخ ، ثم قال (ولا تكتموا الشهادة) وفي التأويل وجوه : الأول : قال القفال رحمه الله : انه تعالى لما أباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون أميناً ، ثم كان من الجائز في هذا المديون أن يخلف هذا الظن ، وأن يخرج خائناً جاحداً للحق ، الا أنه من الجائز أن يكون بعض الناس مطلعاً على أحوالهم ، فهنا نذب الله تعالى ذلك الانسان الى أن يسعى في إحياء ذلك الحق ، وأن يشهد لصاحب الحق بحقه ، ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة أو لم يعرف ، وشدد فيه بأن جعله آثم القلب لو تركها . وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التأويل ، وهو قوله «خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد»

(والوجه الثاني) في تأويل أن يكون المراد من كتمان الشهادة أن ينكر العلم بتلك الواقعة ، ونظيره قوله تعالى (أم تقولون ان إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله) والمراد الجحود وانكار العلم (الوجه الثالث) في كتمان الشهادة والامتناع من أدائها عند الحاجة الى إقامتها ، وقد تقدم ذلك في قوله (ولا ياب الشهداء إذا مدعوا) وذلك لأنه متى امتنع عن إقامة الشهادة فقد بطل حقه وكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه ، وحرمة مال المسلم كحرمة دمه . فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال (ومن يكتمها فإنه آثم قلبه) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الآثم الفاجر ، روى أن عمر كان يعلم أعرابياً (ان شجرة الزقوم طعام الأثيم) فكان يقول : طعام اليتيم . فقال له عمر : طعام الفاجر . فهذا يدل على أن الأثم بمعنى الفجور (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف : آثم خبران وقلبه رفع بآثم على الفاعلية ، كأنه قيل فانه يآثم قلبه ، وقرئ (قلبه) بالفتح ، كقوله (سفه نفسه) وقرأ ابن أبي عمير (آثم قلبه) أى جعله آثماً

(المسألة الثالثة) اعلم أن كثيراً من المتكلمين قالوا : ان الفاعل والعارف والمأمور والمنهى هو القلب ، وقد استقصينا هذه المسألة في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى (نزل به الروح الأمين

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوهُ
يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «٢٨٤»

على قلبك) وذكرنا طرفاً منه في تفسير قوله (قل من كان عدواً للجبريل فإنه نزله على قلبك) وهؤلاء يتمسكون بهذه الآية ويقولون : انه تعالى أضاف الأسم إلى القلب ، فلو لا أن القلب هو الفاعل وإلا لما كان آمناً

وأجاب من خالف في هذا القول بأن إضافة الفعل إلى جزء من أجزاء البدن ، إنما يكون لأجل أن أعظم أسباب الإعانة على ذلك الفعل إنما يحصل من ذلك العضو ، فيقال : هذا مما أبصرته عيني ، وسمعتة أذني ، وعرفه قلبي . ويقال : فلان خبيث الفرج ، ومن المعلوم أن أفعال الجوارح تابعة لأفعال القلوب ، ومتولدة مما يحدث في القلوب من الدواعي والصوارف فلما كان الأمر كذلك ، فلهذا السبب أضيف الأسم ههنا إلى القلب

ثم قال عز وجل ﴿والله بما تعملون علم﴾ وهو تحذير من الإقدام على هذا الكتمان ، لأن المكلف إذا علم أنه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفاً حذراً من مخالفة أمر الله تعالى ، فإنه يعلم أنه تعالى يحاسبه على كل تلك الأفعال ، ويجازيه عليها ان خيراً فخيئراً ، وإن شراً فشرأ .

قوله تعالى ﴿لله مافی السموات وما في الأرض وان تبدوا مافی أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير﴾
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في كيفية انظم وجوه : الأول : قال الأصم : انه تعالى لما جمع في هذه السورة أشياء كثيرة من علم الأصول . وهو دليل التوحيد والنبوة ، وأشياء كثيرة من علم الأصول بيان الشرائع والتكاليف ، وهي في الصلاة ، والزكاة ، والقصاص والصوم ، والحج ، والجهاد ، والحض والطلاق ، والعدة ، والصدقات . والتلع ، والايلاء ، والرضاع ، والبيع ، والربا . وكيفية المدائنة ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد

وأقول انه قد ثبت أن الصفات التي هي كالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم ، فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله (لله ما في السموات وما في الأرض) ملكاً وملكاً ، وعبر عن كمال العلم المحيط

بالكليات والجزئيات بقوله (وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) وإذا حصل كمال القدرة والعلم فكان كل من في السموات والأرض عبيدا مربوبين ، وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للطيعين ، ونهاية الوعيد للذنين ، فلهذا السبب ختم الله هذه السورة بهذه الآية (الوجه الثاني) في كيفية النظم ، قال أبو مسلم : انه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة (انه بما تعملون عليم) ذكر عقبيه ما يجري مجرى الدليل العقلي ، فقال (لله ما في السموات وما في الأرض) ومعنى هذا الملك أن هذه الأشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وإبداعه ومن كان فاعلا لهذه الأفعال المحكمة المثقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة ، والمنافع العظيمة ، لا بد وأن يكون عالما بها ، إذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكان الله تعالى احتج بخلق السموات والأرض مع ما فيها من وجوه الأحكام والانتقان ، على كونه تعالى عالما بها ، محيطا بأجزائها وجزئياتها

(الوجه الثالث) في كيفية النظم . قال القاضي : انه تعالى لما أمر بهذه الوثائق . أعنى الكتبة والاشهاد ، والرهن ، فكان المقصود من الأمر بها صيانة الأموال ، والاحتياط في حفظها ، بين الله تعالى أنه إنما المقصود لمنفعة ترجع الى الخلق ، لا لمنفعة تعود اليه سبحانه منها ، فانه له ملك السموات والأرض

(الوجه الرابع) قال الشعبي وعكرمة ومجاهد : انه تعالى لما نهى عن كتان الشهادة وأوعد عليه ، بين أنه له ملك السموات والأرض ، فيجازى على الكتمان والاطهار (المسألة الثانية) احتج الأصحاب بقوله (لله ما في السموات وما في الأرض) على أن فعل العبد خلق الله تعالى ، لأنه من جملة ما في السموات والأرض بدليل صحة الاستثناء . واللام في قوله (لله) ليس لام الغرض ، فانه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله ، فلا بد وأن يكون المراد منه لام الملك والتخليق

(المسألة الثالثة) احتج الأصحاب بهذه الآية على أن المعدوم ليس بشيء ، لأن من جملة ما في السموات والأرض حقائق الأشياء وماهياتها ، فهي لا بد وأن تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وإنما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق ، وتكوين تلك الماهيات ، فاذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات ومحقة للحقائق ، فكان القول بأن المعدوم شيء باطلا

ثم قال تعالى (وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) يروى عن ابن عباس أنه

قال : لما نزلت هذه الآية جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق إن أحدنا ليحدث نفسه بما لا يجب أن يثبت في قلبه ، وإن له الدنيا ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : فلعلمكم تقولون كما قال بنو اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا : سمعنا وأطعنا . فقالوا سمعنا وأطعنا . واشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولا فأنزل الله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) فمسخت هذه الآية ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «ان الله تجاوز عن أمي ما حدثوا به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا به»

واعلم أن محل البحث في هذه الآية أن قوله (وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) يتناول حديث النفس ، والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ، ولا يتمكن من دفعها ، فالمؤاخذة بها تجرى مجرى تكليف ما لا يطاق ، والعلماء أجابوا عنه من وجوه : الأول . أن الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين ، فمنها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ، ومنها ما لا يكون كذلك ، بل تكون أموراً خاطرة بالبال ، مع أن الانسان يكرها ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس ، فالقسم الأول يكون مؤاخذاً به ، والثاني لا يكون مؤاخذاً به ، ألا ترى إلى قوله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال في آخر هذه السورة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقال (ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا) هذا هو الجواب المعتمد .

(والوجه الثاني) أن كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل فهو في محل العفو وقوله (وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) فالمراد منه أن يدخل ذلك العمل في الوجود اما ظاهراً ، واما على سبيل الخفية ، وأما ما يوجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل ، فكل ذلك في محل العفو ، وهذا الجواب ضعيف ، لأن أكثر المؤاخذات انما تكون بأفعال القلوب . ألا ترى أن اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من أعمال القلوب : وأعظم أنواع العقاب مرتب عليه ، وأيضا فأفعال الجوارح اذا خلقت عن أفعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كأفعال النائم والساهي ، فثبت ضعف هذا الجواب

(والوجه الثالث في الجواب) أن الله تعالى يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها هي الغموم والهموم في الدنيا ، روى الضحاك عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : ما حدث العبد به نفسه من شركات محاسبة الله عليه بغم يتبليه به في الدنيا أوحزن أو أذى ، فاذا جاءت الآخرة لم يسأل عنه ، ولم يعاقب عليه . وروى أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فأجابها بما هذا معناه

فان قيل : المؤاخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله تعالى (اليوم تجزي كل نفس بما كسبت) قلنا : هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام

(الوجه الرابع في الجواب) أنه تعالى قال (يحاسبكم به الله) ولم يقل : يؤاخذكم به الله . وقد ذكرنا في معنى كونه حسيا ومحاسبا وجوها كثيرة ، وذكرنا أن من جملة تفاسيره كونه تعالى عالما بها ، فرجع معنى هذه الآية إلى كونه تعالى عالما بكل مافي الضمائر والسرائر ، روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إن الله تعالى إذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم ، فالؤمن يخبره ثم يعفونه ، وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب

(والوجه الخامس في الجواب) أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها للورود تلك الخواطر ، والعذاب يكون نصيبا لمن يكون مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها

(الوجه السادس) قال بعضهم : المراد بهذه الآية كتمان الشهادة ، وهو ضعيف ، لأن اللفظ عام ، وإن كان واره عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه

(الوجه السابع في الجواب) ما روينا عن بعض المفسرين أن هذه الآية منسوخة بقوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وهذا أيضا ضعيف لوجوه : أحدها : أن هذا النسخ إنما يصح لو قلنا : أنهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل ، لأن التكليف قط ما ورد إلا بما في القدرة . ولذلك قال عليه السلام «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة» والثاني : أن النسخ إنما يحتاج إليه لو دلت الآية على حصول العقاب على تلك الخواطر ، وقد بينا أن الآية لا تدل على ذلك . والثالث : أن نسخ الخبر لا يجوز إنما الجائز هو نسخ الأوامر والنواهي

واعلم أن للناس اختلافا في أن الخبر هل ينسخ أم لا ؟ وقد ذكرنا في أصول الفقه والله أعلم

ثم قال (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب أصحاب الكبار ، وذلك لأن المؤمن المطيع مقطوع بأنه يثاب ولا يعاقب ، والكافر مقطوع بأنه يعاقب ولا يثاب ، وقوله (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) رفع للقطع بواحد من الأمرين ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك نصيبا للمؤمن يرثه المذنب بأعماله

(المسألة الثانية) قرأ عاصم وابن عامر : فيغفر . ويعذب . برفع الراء والياء ، وأما الباقر

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ
وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرَقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا
وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾

فبالجزم ، أما الرفع فعلى الاستئناف ، والتقدير : فهو يغفر ، وأما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ، ونقل عن أبي عمرو أنه أدغم الراء في اللام في قوله (يغفر لمن يشاء) قال صاحب الكشاف : انه لحن ونسبته إلى أبي عمرو كذب ، وكيف يليق مثل هذا اللحن بأعلم الناس بالعربية ثم قال (والله على كل شيء قدير) وقد بين بقوله (الله ما في السموات وما في الارض) أنه كامل الملك والملكوت ، وبين بقوله (وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أنه كامل العلم والاحاطة ، ثم بين بقوله (والله على كل شيء قدير) أنه كامل القدرة ، مستولى على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام ، ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال في هذه الصفات ، والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل أن يكون عبداً متقاداً له ، خاضعاً لأوامره ونواهيه ، محترزاً عن سخطه ونواهيه ، وبالله التوفيق

قوله تعالى ﴿ آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
ورسوله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير ﴾ في
الآية مسائل

(المسألة الأولى) في كيفية النظم وجوه : الأول : وهو أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة
كمال الملك ، وكمال العلم ، وكمال القدرة لله تعالى ، وذلك يوجب كمال صفات الربوبية أتبع ذلك
بأن بين كون المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى ، وذلك هو كمال العبودية ، وإذا
ظهر لنا كمال الربوبية . وقد ظهر لنا كمال العبودية ، فالمرجو من عميم فضله وإحسانه أن يظهر يوم
القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان ، اللهم حقق هذا الأمل

(الوجه الثاني في النظم) أنه تعالى لما قال (وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله)
بين أنه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا ، وباطنا وظاهرنا شيء . البتة ، ثم انه تعالى ذكر عقيب ذلك ما يجرى
مجري المدح لنا . والثناء علينا ، فقال (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون) كأنه بفضله يقول

عبدى أنا وان كنت أعلم جميع أحوالك ، فلا أظهر من أحوالك ولا أذكر منها الا ما يكون مدحا لك وثناء عليك ، حتى تعلم أنى كما أنا الكامل فى الملك والعلم والقدرة ، فأنا الكامل فى الجود والرحمة ، وفى اظهار الحسنات ، وفى الستر على السيئات

(الوجه الثالث) أنه بدأ فى السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ، و يقيمون الصلاة ومارزقناهم ينفقون ، و بين فى آخر السورة أن الذين مدحهم فى أول السورة هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا تفرق بين أحد من رسله) وهذا هو المراد بقوله فى أول السورة (الذين يؤمنون بالغيب)

ثم قال ههنا (وقالوا سمعنا وأطعنا) وهو المراد بقوله فى أول السورة (و يقيمون الصلاة ومارزقناهم ينفقون)

ثم قال ههنا (غفرانك ربنا واليك المصير) وهو المراد بقوله فى أول السورة (وبالآخرة هم يوقنون)

ثم حكى عنهم ههنا كيفية تضرعهم الى ربهم فى قولهم (ربنا لا تأخذنا ان نسينا أو أخطأنا) الى آخر السورة ، وهو المراد بقوله فى أول السورة (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) فانظر كيف حصلت الموافقة بين أول السورة وآخرها

(الوجه الرابع) وهو أن الرسول اذا جاءه الملك من عند الله ، وقال له : ان الله بعثك رسولا الى الخلق ، فههنا الرسول لا يمكنه أن يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك فى دعواه ، ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول أن يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا ، وذلك الملك أيضا اذا سمع كلام الله تعالى افتقر الى معجز يدل على أن المسموع هو كلام الله تعالى لا غير ، وهذه المراتب معتبرة أولها قيام المعجزة على أن المسموع كلام الله لا غيره ، فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز أنه سمع كلام الله تعالى . وثانيها : قيام المعجزة عند النبي صلى الله عليه وسلم على أن ذلك الملك صادق فى دعواه ، وأنه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان . وثالثها : أن تقوم المعجزة على يد الرسول عند الأمة حتى تستدل الأمة بها على أن الرسول صادق فى دعواه ، فاذن لما لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا تتمكن الأمة من أن يعرفوا ذلك ، فلما ذكر الله تعالى فى هذه السورة أنواع الشرائع وأقسام الاحكام ، قال (آمن الرسول) فبين أن الرسول عرف أن ذلك وحى من الله تعالى وصف اليه ، وأن الذى أخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى ، معصوم من التحريف ، وليس بشيطان مضل ، ثم ذكر ايمان الرسول صلى الله

عليه وسلم بذلك وهو المرتبة المتقدمة ، وذكر عقبيه إيمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة ، فقال (والمؤمنون كل آمن بالله) ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة ، وفي بدائع ترتيبها ، علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه ، فهو أيضا معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته ، ولعل الذين قالوا : انه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك ، الا أني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف ، غير متنبهين لهذه الأمور ، وليس الأمر في هذا الباب كما قيل

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف للنجيم في الصغر
ونسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علنا ، ويعلمنا ما ينفعنا به بفضلته ورحمته

(المسألة الثانية) أما قوله تعالى (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه) فالمعنى أنه عرف بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة أن هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرائع والأحكام . نزل من عند الله تعالى ، وليس ذلك من باب القاء الشياطين ، ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة ، وإنما عرف الرسول لأنه صلى الله عليه وسلم ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل صلى الله عليه وسلم

فأما قوله (والمؤمنون) ففيه احتمالان : أحدهما : أن يتم الكلام عند قوله (والمؤمنون) فيكون المعنى : آمن الرسول والمؤمنون بما أنزل إليه من ربه ، ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله (كل آمن بالله) والمعنى : كل واحد من المذكورين فيما تقدم ، وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله

(والاحتمال الثاني) أن يتم الكلام عند قوله (بما أنزل إليه من ربه) ثم يبتدىء من قوله (والمؤمنون كل آمن بالله) ويكون المعنى أن الرسول آمن بكل ما أنزل إليه من ربه ، وأما المؤمنون فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، فالوجه الأول يشعر بأنه عليه الصلاة والسلام ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا بربه ، ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال ، وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بأن الذي حدث هو إيمانه بالشرائع التي أنزلت عليه ، كما قال (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان) وأما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال ، فقد كان حاصلًا منذ خلقه الله من أول الأمر ، وكيف يستبعد ذلك مع أن عيسى عليه السلام حين انفصل عن أمه قال : اني عبد الله آتاني الكتاب . فإذا لم يبعد أن عيسى عليه السلام رسولا من عند الله حين كان طفلا ، فكيف يستبعد أن يقال : ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان عارفا بربه من أول ما خلق كامل العقل (المسألة الثالثة) دلت الآية على أن الرسول آمن بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وإنما خص الرسول بذلك لأن الذي أنزل إليه من ربه قد يكون كلاما

متلوا يسمه الغير ويعرفه ، ويمكنه أن يؤمن به ، وقد يكون وحياً لا يعلمه سواه ، فيكون هو صلى الله عليه وسلم مختصاً بالايمان به ، ولا يتمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول مختصاً في باب الايمان بما لا يمكن حصوله في غيره

ثم قال الله تعالى ﴿والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾ وفيه مسائل
 (المسألة الأولى) اعلم أن هذه الآية دلت على أن معرفة هذه المراتب الأربعة من ضرورات الايمان

(فالمرتبة الأولى) هي الايمان بالله سبحانه وتعالى ، وذلك لأنه مالم يثبت أن للعالم صناعاً قادراً على جميع المقدورات ، عالماً بجميع المعلومات ؛ غنياً عن كل الحاجات ، لا يمكن معرفة صدق الانبياء عليهم الصلاة والسلام ، فكانت معرفة الله تعالى هي الأصل ، فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر

(والمرتبة الثانية) أنه سبحانه وتعالى انما يوحى الى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة ، فقال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) وقال (ومان كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) وقال (فانه نزله على قلبك) وقال (نزل به الروح الأمين على قلبك) وقال (علمه شديد القوى) فاذا ثبت أن وحي الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة ، فالملائكة يكونون كالواسطة بين الله تعالى وبين البشر ، فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية ، ولهذا السر قال أيضا (شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط)

(والمرتبة الثالثة) الكتب ، وهو الوحي الذي يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله الى البشر ، وذلك في ضرب المثال مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس ، فذات الملك كالقمر ، وذات الوحي كاستنارة القمر فكما أن ذات القمر مقدمة في الرتبة على استنارته ، فكذلك ذات الملك متقدم على حصول ذلك الوحي المعبر عنه بهذه الكتب ، فلهذا السبب كانت الكتب متأخرة في الرتبة عن الملائكة ، فلا جرم أخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة

(والمرتبة الرابعة) الرسل وهم الذين يقتبسون أنوار الوحي من الملائكة ، فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب ، فلهذا السبب جعل الله تعالى ذكر الرسل في المرتبة الرابعة ، واعلم أن في ترتيب هذه المراتب الأربعة على هذا الوجه أسراراً غامضة ، وحكماً عظيمة ، لا يحسن إبداعها في الكتب والقدر الذي ذكرناه كاف في التشریف

(المسألة الثانية) المراد بالايمن بالله عبارة عن الايمان بوجوده، وبصفاته، وبأفعاله، وبأحكامه، وباسمائه

أما الايمان بوجوده فهو أن يعلم أن وراء المتحيزات موجوداً خالقاً لها، وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرأ بوجود الاله تعالى، لأنه لا يثبت مارواء المتحيزات شيئاً آخر، فيكون اختلافه معنا في اثبات ذات الله تعالى، أما الفلاسفة والمعتزلة فانهم مقرون باثبات موجود سوى المتحيزات موجد لها، فيكون الخلاف معهم لافي الذات بل في الصفات
وأما الايمان بصفاته، فالصفات إما سلبية، وإما ثبوتية

(فأما السلبية) فهي أن يعلم أنه فرد منزه عن جميع جهات التركيب، فان كل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره فهو مركب، فهو مفتقر إلى غيره يمكن لذاته، فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته، وكل ما ليس ممكناً لذاته بل كان واجباً لذاته، امتنع أن يكون مركباً بوجه من الوجوه، بل كان فرداً مطلقاً، وإذا كان فرداً في ذاته لزم أن لا يكون متحيزاً، ولا جسماً، ولا جوهرًا، ولا في مكان، ولا حالاً، ولا في محل، ولا متغيراً، ولا محتاجاً بوجه من الوجوه البتة

(وأما الصفات اثبوتية) فبأن يعلم أن الموجب لذاته نسبه إلى بعض الممكنات كنسبته إلى البوائق، فلما رأينا أن هذه المخلوقات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الأحوال علمنا أن المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات، ثم يستدل بما في أفعاله من الاحكام والالتقان على كمال علمه، فحينئذ يعرفه قادراً عالماً حياً سمياً بصيراً موصوفاً منعوتاً بالجلال وصفات الكمال، وقد استقصينا ذلك في تفسير قوله (الله لا اله الا هو الحي القيوم)

وأما الايمان بأفعاله، فبأن تعلم أن كل ما سواه فهو ممكن محدث، وتعلم بيديه عقلك أن الممكن المحدث لا يوجد بذاته، بل لا بد له من موجد يوجد به، وهو "قديم"، وهذا الدليل يحمل على أن تجزم بأن كل ما سواه فانما حصل بتخليقه وإيجاده وتكوينه، إلا أنه وقع في البين عقدة وهي الحوادث التي هي الأفعال الاختيارية للحيوانات. فالحكم الأول وهو أنها ممكنة محدثة فلا بد من إسنادها إلى واجب الوجود مطرد فيها

فان قلت: اني أجد من نفسي أني ان شئت أن أتحرك تحركت، وإن شئت أن لا أتحرك لم أتحرك فكانت حركاتي وسكناتي بي لا بغيري
فقول: قد عاقت حركتك بمشيتك لحركتك، وسكونك بمشيتك لسكونك، فقبل حصول مشيتك

الحركة لا تتحرك وقبل حصول المشيئة السكون لا تسكن ، وعند حصول مشيئة الحركة لا يبدو وأن تتحرك إذا ثبت هذا فنقول : هذه المشيئة كيف حدثت فإن حدوثها إما أن يكون لا يحدث أصلاً أو يكون يحدث ، ثم ذلك المحدث إما أن يكون هو العبد أو الله تعالى ، فإن حدث لا يحدث فقد لزم نفى الصانع ، وإن كان محدثها هو العبد افتقر في إحداثها إلى مشيئة أخرى ولزم التسلسل ، فثبت أن محدثها هو الله سبحانه وتعالى

إذا ثبت هذا فنقول : لا اختيار للإنسان في حدوث تلك المشيئة ، وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتب الفعل عليها إلا المشيئة به ، ولا حصول الفعل بعد المشيئة ، فالإنسان مضطر في صورة مختار ، فهذا الكلام قاهر قوياً ، وفي معارضته إشكالان : أحدهما : كيف يليق بكمال حكمة الله تعالى إيجاد هذه القبائح والفراش من الكفر والفسق . والثاني : أنه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الأمر والنهي ، والمدح والذم ، والثواب والعقاب على العبد ، فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم ، إلا أنه وارد عليه أيضاً في العلم على ما قررناه في مواضع عدة

(وأما المرتبة الرابعة في الإيمان بالله) فهي معرفة أحكامه ، ويجب أن يعلم في أحكامه أموراً أربعة : أحدها : أنها غير معللة بعلّة أصلاً ، لأن كل ما كان معللاً بعلّة كان صاحبه ناقصاً بذاته ، كاملاً بغيره ، وذلك على الحق سبحانه محال . وثانيها : أن يعلم أن المقصود من شرعها منفعة عائدة إلى العبد لا إلى الحق ، فانه منزّه عن جلب المنافع ، ودفع المضار : وثالثها : أن يعلم أن له الإلزام والحكم في الدنيا كيف شاء وأراد . ورابعها : أنه يعلم أنه لا يجب لأحد على الحق بسبب أعماله وأفعاله شيء ، وأنه سبحانه في الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ، ويعذب من يشاء بعدله ، وأنه لا يقبح منه شيء ، ولا يجب عليه شيء ، لأن الكل ملكه وملوكه ، والمملوك المجازي لاحق له على المالك المجازي ، فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي

(وأما المرتبة الخامسة في الإيمان بالله) فمعرفة أسمائه ، قال في الأعراف (ولله الأسماء الحسنى) وقال في بني إسرائيل (أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) وقال في طه (الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى) وقال في آخر الحشر (له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض) والأسماء الحسنى هي الأسماء الواردة في كتب الله المنزلة على السنة أنبيائه المعصومين ، وهذه الإشارة إلى معاهد الإيمان بالله

وأما الإيمان بالملائكة ، فهو من أربعة أوجه : أولها : الإيمان بوجودها ، والبحث عن أنها روحانية محضة ، أو جسمانية . أو مركبة من القسمين ، وبتقدير كونها جسمانية فهي أجسام

لطيفة أو كشيعة، فإن كانت لطيفة فهي أجسام نورانية، أو هوائية، وإن كانت كذلك فكيف يمكن أن تكون مع لطافة أجسامها بالغة في القوة إلى الغاية القصوى، فذاك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكمة القرآنية والبرهانية

(والمرتبة الثانية في الإيمان بالملائكة) العلم بأنهم معصومون مطهرون، يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون، لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، فإن لذتهم بذكر الله، وأنسهم بعبادة الله، وكما أن حياة كل واحد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهواء، فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفة وطاعته

(والمرتبة الثالثة) أنهم وسائط بين الله وبين البشر، فكل قسم منهم متوكل على قسم من أقسام هذا العالم، كما قال سبحانه (والصافات صفاً فالزاجرات زجراً) وقال (والذاريات ذرواً فالحاملات وقراً) وقال (والمرسلات عرفاً فالعاصفات عصفاً) وقال (والنازعات غرقاً والناشطات نشطاً) ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات أسراراً مخفية، إذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها

(والمرتبة الرابعة) أن كتب الله المنزلة إنما وصلت إلى الأنبياء بواسطة الملائكة، قال الله تعالى (انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) فهذه المراتب لا بد منها في حصول الإيمان بالملائكة، فكلما كان غوص العقل في هذه المراتب أشد كان إيمانه بالملائكة أتم.

(وأما الإيمان بالكتب) فلا بد فيه من أمور أربعة: أولها: أن يعلم أن هذه الكتب وحي من الله تعالى إلى رسوله، وأنها ليست من باب الكهانة، ولا من باب السحر، ولا من باب القاء الشياطين والأرواح الخبيثة. وثانيها: أن يعلم أن الوحي بهذه الكتب وإن كان من قبل الملائكة المطهرين، فالله تعالى لم يمكن أحداً من الشياطين من القاء شيء من ضلالتهم في أثناء هذا الوحي الطاهر. وعند هذا يعلم أن من قال: إن الشيطان ألقى قوله: تلك الغرائق العلا في أثناء الوحي، فقد قال قولاً عظيماً، وطرق الطعن واتهمه إلى القرآن

(والمرتبة الثالثة) أن هذا القرآن لم يغير ولم يحرف، ودخل فيه فساد قول من قال: إن ترتيب القرآن على هذا الوجه شيء فعله عثمان رضى الله عنه، فإن قال ذلك أخرج القرآن عن كونه حجة.

(والمرتبة الرابعة) أن يعلم أن القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه، وأن محكمه

يكشف عن متشابهه .

(وأما الايمان بالرسول) فلا بد فيه من أمور أربعة

(المرتبة الاولى) أن يعلم كونهم معصومين من الذنوب ، وقد أحكنا هذه المسألة في تفسير قوله (فأزلها الشيطان عنها فأخرجها مما كانا فيه) وجميع الآيات التي يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تأويلاتها في هذا التفسير بعون الله سبحانه وتعالى

(والمرتبة الثانية) من مراتب الايمان بهم: أن يعلم أن النبي أفضل من ليس بنبي، ومن الصوفية من ينازع في هذا الباب .

(المرتبة الثالثة) قال بعضهم : انهم أفضل من الملائكة ، وقال كثير من العلماء : ان الملائكة السماوية أفضل منهم ، وهم أفضل من الملائكة الأرضية ، وقد ذكرنا هذه المسألة في تفسير قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) ولأرباب المكاشفات في هذه المسألة مباحثات غامضة .

(المرتبة الرابعة) أن يعلم أن بعضهم أفضل من البعض ، وقد بينا ذلك في تفسير قوله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) ومنهم من أنكر ذلك وتمسك بقوله تعالى له في هذه الآية (لا تفرق بين أحد من رسله)

وأجاب العلماء عنه بأن المقصود من هذا الكلام شيء آخر ، وهو أن الطريق الى إثبات نبوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعواهم ، فإذا كان هذا هو الطريق ، وجب في حق كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه أن يكون صادقا ، وان لم يصح هذا الطريق وجب أن لا يدل في حق أحد منهم على صحة رسالته ، فأما أن يدل على رسالة البعض دون البعض فقول فاسد متناقض ، والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين يقرون بنبوة موسى وعيسى ، ويكذبون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم . فهذا هو المقصود من قوله تعالى (لا تفرق بين أحد من رسله) لا ما ذكرتم من أنه لا يجوز أن يكون بعضهم أفضل من البعض فهذا هو الإشارة الى أصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله

(المسألة الثالثة) قرأ حمزة (وكتابه) على الواحد ، والباقون (كتبه) على الجمع ، أما الاول ففيه وجهان : أحدهما : أن المراد هو القرآن ، ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب والرسول . والثاني : على معنى الجنس ، فيوافق معنى الجمع ، ونظيره قوله تعالى (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق) فان قيل : ان اسم الجنس إنما يفيد العموم إذا

كان مقرونا بالالف واللام، وهذه مضافة

قلنا: قد جاء المضاف من الأسماء ونعني به الكثرة، قال الله تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقال الله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) وهذا الاحلال شائع في جميع الصيام، قال العلماء: والقراءة بالجمع أفضل لمشاكله ما قبله وما بعده من لفظ الجمع، ولأن أكثر القراء عليه. واعلم أن القراء أجمعوا في قوله (ورسله) على ضم السين، وعن أبي عمرو سكونها، وعن نافع (وكتبه ورسله) مخففين، وحجة الجمهور أن أصل الكلمة على فعل بضم العين، وحجة أبي عمرو هي أن لا يتوالى أربع متحركات، لأنهم كرهوا ذلك، ولهذا لم تتوال هذه الحركات في شعر إلا أن يكون مزاحفا، وأجاب الأولون أن ذلك مكروه في الكلمة الواحدة، أما في الكلمتين فلا بدليل أن الادغام غير لازم في وجعل ذلك، مع أنه قد توالى فيه خمس متحركات، والكلمة إذا اتصل بها ضمير فهي كلمتان لا كلمة واحدة

(المسألة الرابعة) قوله (لا تفرق بين أحد من رسله) فيه محذوف، والتقدير يقولون: لا تفرق بين أحد من رسله، كقوله (والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا) معناه يقولون: أخرجوا، وقال (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله) أي قالوا هذا (المسألة الخامسة) قرأ أبو عمرو (يفرق) بالياء على أن الفعل لكل، وقرأ عبد الله (لا يفرقون)

(المسألة السادسة) أحد في معنى الجمع كقوله (فما منكم من أحد عنه حاجزين) والتقدير: لا تفرق بين جميع رسله، هذا هو الذي قالوه، وعندى أنه لا يجوز أن يكون أحد ههنا في معنى الجمع، لأنه يصير تقدير لا تفرق بين جميع رسله، وهذا لا ينافي كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفي هو هذا لأن اليهود وانتصروا ما كانوا يفرقون بين كل الرسل، بل بين البعض، وهو محمد صلى الله عليه وسلم، ثبت أن التأويل الذي ذكره باطل، بل معنى الآية: لا تفرق بين أحد من الرسل وبين غيره في النبوة، فاذا فسرنا بهذا حصل المقصود من الكلام والله أعلم

ثم قال الله تعالى (وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير) وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) الكلام في نظم هذه الآية من وجوه: الأول: وهو أن كمال الانسان في أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، واستكمال القوة النظرية بالعلم، واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات، والقوة النظرية أشرف من القوة العملية، والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط أن تكون القوة النظرية مقدمة على العملية، قال عن إبراهيم (رب هب لي حكما وألحقني بالصالحين)

فالحكم كمال القوة النظرية (والحقي بالصالحين) كمال القوة العملية ، وقد أظننا في شواهد هذا المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب

إذا عرفت هذا فنقول : الأمر في هذه الآية أيضا كذلك ، فقوله (كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله) إشارة إلى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا) إشارة إلى استكمال القوة العملية الانسانية بهذه الأعمال الفاضلة الكاملة ، ومن وقف على هذه النكتة علم اشتغال القرآن على أسرار عجيبة غفل عنها الأكترون .

(والوجه الثاني) من النظم في هذه الآية أن للإنسان أياما ثلاثة : الامس . والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدأ ، واليوم الحاضر . والبحث عنه يسمى بعلم الوسط . والغد والبحث عنه يسمى بعلم المعاد والقرآن مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة ، قال في آخر سورة هود (والله غيب السموات والأرض واليه يرجع الأمر كله) وذلك إشارة إلى معرفة المبدأ ولما كانت الكالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة . لا جرم ذكرها في هذه الآية ، وقوله (والله غيب السموات والأرض) إشارة إلى كمال العلم ، وقوله (واليه يرجع الأمر كله) إشارة إلى كمال القدرة ، فهذا هو الإشارة إلى علم المبدأ وأما علم الوسط وهو علم ما يجب اليوم أن يشتغل به ، فله أيضا مرتبتان : البداية والنهاية ، أما البداية فلاشتغال بالعبودية ، وأما النهاية فقطع النظر عن الأسباب ، وتفويض الأمور كلها إلى مسبب الأسباب . وذلك هو المسمى بالتوكل ، فذكر هذين المقامين فقال (فاعبده وتوكل عليه) وأما علم المعاد فهو قوله (وما ربك بغافل عما يعملون) أي فيومك غدا سيصل فيه نتائج أعمالك إليك ، فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاثة ، ونظيرها أيضا قوله سبحانه وتعالى (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) وهو إشارة إلى علم المبدأ . ثم قال (وسلام على المرسلين) وهو إشارة إلى علم الوسط ، ثم قال (والحمد لله رب العالمين) وهو إشارة إلى علم المعاد على ما قال في صفة أهل الجنة (وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين)

إذا عرفت هذا فنقول : تعريف هذه المراتب الثلاثة المذكور في آخر سورة البقرة ، فقوله (آمن الرسول) إلى قوله (لا نفرق بين أحد من رسله) إشارة إلى معرفة المبدأ ، وقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا) إشارة إلى علم الوسط ، وهو معرفة الأحوال التي يجب أن يكون الإنسان عالما مشغلا بها ، مادام يكون في هذه الحياة الدنيا ، وقوله (غفرانك ربنا وإليك المصير) إشارة إلى علم المعاد ، والوقوف على هذه الأسرار ينور القلب ويجذب من ضيق عالم الأجسام ، إلى فسحة عالم

الأفلاك ، وأنوار بهجة السموات

(الوجه الثالث في النظم) أن المطالب قسمان : أحدهما : البحث عن حقائق الموجودات ، والثاني : البحث عن أحكام الأفعال في الوجوب والجواز والحظر ، أما القسم الأول فستفاد من العقل ، والثاني مستفاد من السمع ، والقسم الأول هو المراد بقوله (والمؤمنون كل آمن بالله) والقسم الثاني هو المراد بقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا)

(المسألة الثانية) قال الواحدى رحمه الله : قوله (سمعنا وأطعنا) أى سمعنا قوله وأطعنا أمره ، لأنه حذف المفعول لأن في الكلام دليلا عليه من حيث مدحوا به

وأقول : هذا من الباب الذى ذكره عبدالقاهر النحوى رحمه الله أن حذف المفعول فيه ظاهرا وتقديرا أولى لأنك اذا جعلت التقدير : سمعنا قوله ، وأطعنا أمره ، فاذن ههنا قول آخر غير قوله ، وأمر آخر يطاع سوى أمره ، فاذا لم يقدر فيه ذلك المفعول أفاد أنه ليس في الوجود قول يجب سماعه الاقوله وليس في الوجود أمر يقال في مقابلته : أطعنا الا أمره ، فكان حذف المفعول صورة ومعنى في هذا الموضع أولى

(المسألة الثالثة) اعلم أنه تعالى لما وصف إيمان هؤلاء المؤمنين ، صفهم بعد ذلك بأنهم يقولون : سمعنا وأطعنا ، فقوله (سمعنا) ليس المراد منه السماع الظاهر ، لأن ذلك لا يفيد المدح ، بل المراد أنا سمعناه بأذان عقولنا ، أى عقلنا وعلتنا صحته ، وتيقنا أن كل تكليف ورد على لسان الملائكة والانبيا عليهم الصلاة والسلام الينا فهو حق صحيح واجب القبول ، والسمع بمعنى القبول والفهم وارد في القرآن ، قال الله تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) والمعنى : لمن سمع الذكرى بفهم حاضر ، وعكسه قوله تعالى (كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا) ثم قال بعد ذلك (وأطعنا) فدل هذا على أنه كما صح اعتقادهم في هذه التكليف ، فهم ما أخلوا بشيء منها . فجمع الله تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعلق بأبواب التكليف علما وعملا

ثم حكى عنهم بعد ذلك أنهم قالوا (غفرانك ربنا وإليك المصير) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) في هذه الآية سؤال ، وهو أن القوم لما قبلوا التكليف وعملوا بها . فأى

حاجة بهم إلى طلبهم المغفرة

والجواب من وجوه : الأول : أنهم وإن بذلوا مجهودهم في أداء هذه التكليف الا أنهم كانوا

خائفين من تقصير يصدر عنهم ، فلما جوزوا ذلك قالوا (غفرانك ربنا) ومعناه أنهم يلتمسون

من قبله الغفران فيما يخافون من تقصيرهم فيما يأتون ويذرون . وإثاني : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «انه ليغان على قلبي وانى لأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة» فذكروا لهذا الحديث تأويلات من جعلتها أنه عليه الصلاة والسلام كان في الترتي في درجات العبودية، فكان كلما ترقى من مقام الى مقام أعلى من الأول رأى الأول حقيراً ، فكان يستغفر الله منه ، لحمل طلب الغفران في القرآن في هذه الآية على هذا الوجه أيضاً غير مستبعد . والثالث : أن جميع الطاعات في مقابلة حقوق الهيته جنبايات ، وكل أنواع المعارف الحاصلة عند الخلق في مقابلة أنوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ، ولذلك قال (وما قدروا الله حق قدره) وإذا كان كذلك ، فالعبد في أى مقام كان من مقام العبودية ، وان كان عالماً جداً إذا قوبل ذلك بجلال كبرياء الله تعالى، صار عين التقصير الذى يجب الاستغفار منه ، وهذا هو السر في قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (اعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك) فان مقامات عبوديته وإن كانت عالية إلا أنه كان ينكشف له في درجات مكاشفاته أنها بالنسبة إلى ما يليق بالحضرة الصمدية عن التقصير ، فكان يستغفر منها ، وكذلك حكى عن أهل الجنة كلامهم فقال (دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام) فسبحانك اللهم إشارة الى التنزيه

ثم أنه قال (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) يعنى أن كل الحمد لله وان كنا لا نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بألسنتنا

(المسألة الثانية) قوله (غفرانك) تقديره : اغفر غفرانك ، ويستغنى بالمصدر عن الفعل في الدعاء نحو سقيا ورعيا ، قال الفراء : هو مصدر وقع موقع الأمر فنصب ، ومثله الصلاة الصلاة ، والأسد الأسد ، وهذا أولى من قول من قال : نسألك غفرانك لأن هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كانت أدل عليه ، ونظيره قولك : حمداً حمداً ، وشكراً شكراً ، أى أحمد حمداً ، وأشكر شكراً

(المسألة الثالثة) أن طاب هذا الغفران مقرون بأمرين : أحدهما : بالاضافة اليه ، وهو قوله (غفرانك) والثاني : أردفه بقوله (ربنا) وهذان القيدان يتضمنان فوائد : أحدها : أنت الكامل في هذه الصفة . فأنت غافر الذنب . وأنت غفور (وربك الغفور ، وهو الغفور الودود) وأنت الغفار (واستغفروا ربكم إنه كان غفارا) يعنى أنه ليست غفاريته من هذا الوقت ، بل كان قبل هذا الوقت غفار الذنوب ، فهذه الغفارية كالخرقة له ، فقوله ههنا (غفرانك) يعنى أطلب الغفران منك وأنت الكامل في هذه الصفة . والمطموع من الكامل في صفة أن يعطى عطية كاملة . فقوله (غفرانك)

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا
لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

طلب لغفران كامل ، وما ذلك إلا بأن يغفر جميع الذنوب بفضلته ورحمته ، ويبدلها بالحسنات ، كما قال (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) . وثانيها : روى في الحديث الصحيح « أن الله مائة جزء من الرحمة قسم جزءاً واحداً منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات ، فيها تراحمون ، وادخر تسعة وتسعين جزءاً ليوم القيامة » فأظن أن المراد من قوله (غفرانك) هو ذلك الغفران الكبير ، كان العبد يقول : هب أن جرمي كبير لكن غفرانك أعظم من جرمي . وثالثها : كأن العبد يقول : كل صفة من صفات جلالك وإلهيتك ، فأنما يظهر أثرها في محل معين ، فلولا الوجود بعد العدم لما ظهرت آثار قدرتك ، ولولا الترتيب العجيب والتأليف الأنيق ، لما ظهرت آثار علمك ، فكذا لولا جرم العبد وجناته ، وعجزه وحاجته ، لما ظهرت آثار غفرانك ، فقوله (غفرانك) معناه طلب الغفران الذي لا يمكن ظهور أثره إلا في حق ، وفي حق أمثالي من المجرمين

وأما القيد الثاني ، وهو قوله (ربنا) ففيه فوائد . أولها : ربيتي حين ما لم أذكرك بالتوحيد ، فكيف يليق بكرمك أن لا تربني عند ما أفيت عمري في توحيدك . وثانيها : ربيتي حين كنت معدوماً ، ولو لم تربني في ذلك الوقت لما تضررت به ، لأنني كنت أبقى حينئذ في العدم ، وأما الآن فلو لم تربني وقعت في الضرر الشديد . فأسألك أن لا تهملني . وثالثها : ربيتي في الماضي فاجعل تربيتك لي في الماضي شفيعي إليك في أن تربيني في المستقبل . ورابعها : ربيتي في الماضي فآتمام المعروف خير من ابتدائه ، فتم هذه الترية بفضلك ورحمتك

ثم قال الله تعالى (واليك المصير) وفيه فائدتان : أحدهما : بيان أنهم كما أقروا بالمبدأ ، فكذلك أقروا بالمعاد ، لأن الإيمان بالمبدأ أصل الإيمان بالمعاد ، فان من أقر أن الله عالم بالجزئيات ، وقادر على كل الممكنات ، لا بد وأن يقر بالمعاد . والثانية : بيان أن العبد متى علم أنه لا بد من المصير إليه ، والذهاب إلى حيث لا حكم إلا حكم الله ، ولا يستطيع أحد أن يشفع إلا باذن الله ، كان إخلاصه في الطاعات أتم ، واحترازه عن السيئات أكمل . وهنا آخر ما شرح الله تعالى من إيمان المؤمنين

قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا

إن نسينا أو أخطأنا)

اعلم أن في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) يحتمل أن يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل أن يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام في قوله (وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير) وقالوا (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ويؤيد ذلك ما أردفه من قوله (ربنا لا تؤاخذنا) فكانه تعالى حكى عنهم طريقتهم في التمسك بالآيمان والعمل الصالح وحكى عنهم في جملة ذلك أنهم وصفوا ربهم بأنه لا يكلف نفساً إلا وسعها

(المسألة الثانية) في كيفية النظم: ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين، فوجه النظم أنهم لما قالوا (سمعنا وأطعنا) فكانهم قالوا: كيف لا نسمع ولا نطيع، وأنه تعالى لا يكلفنا إلا ما في وسعنا وطاقتنا، فاذا كان هو تعالى بحكم الرحمة الإلهية لا يطالبنا إلا بالشيء السهل الهين، فكذلك نحن بحكم العبودية وجب أن نكون سامعين مطيعين، وإن قلنا: ان هذا من كلام الله تعالى. فوجه النظم أنهم لما قالوا (سمعنا وأطعنا) ثم قالوا بعده (غفرانك ربنا) دل ذلك على أن قولهم (غفرانك) طلب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل العمد، فلما كان قولهم (غفرانك) طلباً للمغفرة في ذلك التقصير، لاجرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) والمعنى أنكم إذا سمعتم وأطعتم، وما تمدمتم التقصير، فعند ذلك لو وقع منكم نوع تقصير على سبيل السهو والغفلة، فلا تكونوا خائفين منه، فان الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، وبالجملة فهذا إجابة لهم في دعائهم في قولهم (غفرانك ربنا)

(المسألة الثالثة) يقال: كلفته الشيء فتكلف، والكلفة اسم منه، والوسع ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه، قال الفراء: هو اسم كالوجد والجهد، وقال بعضهم: الوسع دون المجهود في المشقة، وهو ما يتسع له قدرة الإنسان

(المسألة الرابعة) المعتزلة عولوا على هذه الآية في أنه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه، ونظيره قوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله (يريد الله أن يخفف عنكم) وقوله (يريد الله بكم اليسر) وقالوا: هذه الآية صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق، قالوا: وإذا ثبت هذا فهنا أصلان: الأول أن العبد موجد لأفعال نفسه، فانه لو كان موجدها هو الله تعالى، لكان تكليف العبد بالفعل تكليفاً بما لا يطاق، فان الله تعالى إذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه، أما انه لا قدرة له على الفعل فلأن ذلك الفعل

وجد بقدرة الله تعالى ، والموجود لا يوجد ثانياً ، وأما انه لا قدرة له على الدفع فلأن قدرته أضعف من قدرة الله تعالى ، فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى وإذا لم يخاف الله الفعل استحال أن يكون للعبد قدرة على التحصيل ، فثبت أنه لو كان الموجود لفعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفاً بما لا يطاق . والثاني : أن الاستطاعة قبل الفعل والال لكان الكافر المأمور بالإيمان لم يكن قادراً على الإيمان ، فكان ذلك التكليف بما لا يطاق هذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضوع

أما الأصحاب فقالوا : دلت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه ، فوجب المصير إلى تأويل هذه الآية

(الحجة الأولى) أن من مات على الكفر يني. موته على الكفر أن الله تعالى كان عالماً في الأزل بأنه يموت على الكفر ولا يؤمن قط ، فكان العلم بعدم الإيمان موجوداً ، والعلم بعدم الإيمان ينافي وجود الإيمان على ما قررناه في مواضع ، وهو أيضاً مقدمة بينة بنفسها ، فكان تكليفه بالإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان تكليفاً بالجمع بين النقيضين ، وهذه الحجة كما أنها جارية في العلم ، فهي أيضاً جارية في الجبر .

(الحجة الثانية) أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان الأمر كذلك كان تكليف ما لا يطاق لازماً ، وإنما قلنا : ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي ، لأن قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك ، فلو ترجح أحد الجانبين على الآخر من غير مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع ، وإنما قلنا : ان تلك الداعية من الله تعالى لأنها لو كانت من العبد لافتقر إيجادها إلى داعية أخرى ، ولزم التسلسل ، وإنما قلنا : انه متى كان الأمر كذلك لزم الجبر ، لأن عند حصول الداعية المرجحة لأحد الطرفين صار الطرف الآخر ، مرجوحاً ، والمرجوح ممتنع الوقوع ، وإذا كان المرجوح ممتنعاً كان الراجح واجبا ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين ، فاذن صدور الإيمان من الكافر يكون ممتنعاً وهو مكلف به . فكان التكليف تكليف ما لا يطاق

(الحجة الثالثة) أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء الداعيين . أو حال رجحان أحدهما ، فان كان الأول فهو تكليف ما لا يطاق ، لأن الاستواء يناقض الرجحان ، فإذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان ، فقد كلف بالجمع بين النقيضين ، وان كان الثاني فالراجح واجب ، والمرجوح ممتنع ، وان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب . وان وقع بالمرجوح

فقد وقع بالمتع .

(الحجة الرابعة) أنه تعالى كلف أبا لهب بالإيمان ، والإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه وهو ما أخبر أنه لا يؤمن ، فقد صار أبو لهب مكافئاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وذلك تكليف ما لا يطاق .

(الحجة الخامسة) العبد غير عالم بتفاصيل فعله ، لأن من حرك أصبعه لم يعرف عدد الأحيان التي حرك أصبعه فيها ، لأن الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات محتلطة بسكنات ، والعبد لم يخاطر بياله أنه يتحرك في بعض الأحيان ، ويسكن في بعضها ، وأنه أين تحرك وأين سكن ، وإذا لم يكن عالماً بتفاصيل فعله لم يكن موجوداً لها ، لأنه لم يقصد إيجاد ذلك العدد المخصوص من الأفعال ، فلو فعل ذلك العدد دون الأزيد ودون الأتقص فقد ترجح الممكن لا المرجح وهو محال ، ثبت أن العبد غير موجود ، فإذا لم يكن موجوداً كان تكليف ما لا يطاق لازماً على ما ذكرتم ، فهذه وجوه عقابية قطعية يقينية في هذا الباب ، فعلينا أنه لا بد الآية من التأويل وفيه وجوه .
الأول وهو الأصوب : أنه قد ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلي ، والظاهر السمعي ، فاما أن يصدق محال هو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، واما أن يكذبها وهو محال ، لأنه إبطال النقيضين ، واما أن يكذب القاطع العقلي ، ويرجح الظاهر السمعي ، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية ، ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن ، وترجح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معاً ، فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية ، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل ، وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه أبداً في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه ، فهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلاً في الجملة ، سواء عرفناه أو لم نعرفه ، وحينئذ لا يحتاج إلى الخوض فيه على سبيل التفصيل

(الوجه الثاني في الجواب) هو أنه لا معنى للتكليف في الأمر والنهي إلا الإعلام بأنه متى فعل كذا فإنه يثاب ، ومتى لم يفعل فإنه يعاقب ، فإذا وجد ظاهر الأمر فإن كان المأمور به ممكناً كان ذلك أمراً وتكليفاً في الحقيقة ، وإلا لم يكن في الحقيقة تكليفاً . بل كان إعلاماً بنزول العقاب به في الدار الآخرة ، وإشعاراً بأنه إنما خلق للنار

(والجواب الثالث) وهو أن الإنسان ما دام لم يموت ، وأنا لا ندرى أن الله تعالى علم منه أنه يموت على الكفر أو ليس كذلك ، فنحن شاكون في قيام المانع ، فلا جرم تأمره بالإيمان ونحوه عليه . فإذا مات على الكفر علمنا بعدم موته أن المانع كان قائماً في حقه ، فثبت أن شرط

التكليف كان زائلا عنه حال حياته ، وهذا قول طائفة من قدماء أهل الجبر
 ﴿الجواب الرابع﴾ أنا بينا أن قوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ليس قول الله تعالى ، بل
 هو قول المؤمنين ، فلا يكون حجة ، إلا أن هذا ضعيف ، وذلك لأن الله تعالى لما حكاه عنهم في
 معرض المدح لهم والثناء عليهم ، فسبب هذا الكلام وجب أن يكونوا صادقين في هذا الكلام ،
 إذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع ،
 ونسأل الله العظيم أن يرحم عجزنا وقصور فهمنا ، وأن يعفو عن خطايانا ، فانا لا نطلب إلا الحق ،
 ولا نزوم إلا الصدق

أما قوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في أنه هل في اللغة فرق بين الكسب والاكتساب ، قال
 الواحدى رحمه الله : الصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لا فرق بينهما ،
 قال ذو الرمة .

أنى أباه بذلك الكسب يكتسب

واقتران أيضاً ناطق بذلك ، قال الله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة) وقال (ولا تكسب
 كل نفس إلا عليها) وقال (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته) وقال (والذين يرمون المؤمنين
 والمؤمنات بغير ما اكتسبوا) فدل هذا على إقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر ، ومن
 الناس من سلم الفرق ، ثم فيه قولان : أحدهما : أن الاكتساب أخص من الكسب ، لأن الكسب ،
 ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره ، والاكتساب لا يكون إلا ما يكتسب الانسان لنفسه خاصة ، يقال
 فلان كاسب لأهله ، ولا يقال مكتسب لأهله . والثاني : قال صاحب الكشاف : إنما خص الخير
 بالكسب ، والشر بالاكتساب ، لأن الاكتساب اعتمال ، فلما كان الشرما تشبيه النفس وهى
 منجذبة اليه ، وأماره به ، كانت في تحصيله أعمل وأجد ، فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ، ولما لم يكن
 كذلك في باب الخير ، وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ المعتزلة احتجوا بهذه الآية على أن فعل العبد بإيجاده وتكوينه ، قالوا لأن
 الآية صريحة في إضافة خيره وشره اليه ، ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الإضافة ،
 ويجرى صدور أفعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الأمور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام
 فيه معلوم وبالله التوفيق ، قال القاضى : لو كان خالقا أفعالهم فما الفائدة في التكليف وأما الوجه في
 أن يسألوه أن لا يتقل عليهم والتفيل على قولهم كالتخفيف في أنه تعالى يخلفه فيهم وليس يلحقهم

به نصب ولا لغوب

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحاطة قالوا: لأنه تعالى أثبت كلا الأمرين على سبيل الجمع، فبين أن لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما كتسبت، وهذا صريح في أن هذين الاستحقاقين يجتمعان، وأنه لا يلزم من طريان أحدهما زوال الآخر، قال الجبائي: ظاهر الآية وإن دل على الإطلاق إلا أنه مشروط، والتقدير: لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح إذا لم تبطله، وعليها ما كتسبت من العقاب إذا لم تكفره بالتوبة، وانما صرنا إلى اضمار هذا الشرط لما بينا أن الثواب يجب أن يكون منفعة خالصة دائمة وأن العقاب يجب أن يكون مضرة خالصة دائمة، والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقهما أيضا محالا

واعلم أن الكلام على هذه المسألة مر على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالإن والاذى) فلا نعيده

(المسألة الرابعة) احتج كثير من المتكلمين بهذه الآية على أن الله تعالى لا يعذب الأطفال بذنوب آبائهم، ووجه الاستدلال ظاهر فيه. ونظيره قوله تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

(المسألة الخامسة) الفقهاء تمسكوا بهذه الآية في إثبات أن الأصل في الامساك بالبقاء والاستمرار، لأن اللام في قوله (لها ما كسبت) يدل على ثبوت هذا الاختصاص، وتأكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم «كل امرئ أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين» وإذا تمهد هذا الأصل خرج عليه شيء كثير من مسائل الفقه

منها أن المضمونات لا تملك بأداء الضمان، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم، وهو قوله (لها ما كسبت) والعارض الموجود إما الغصب وإما الضمان، وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل أم الولد والمدبرة

ومنها أنه إذا غصب ساحة وأدرجها في بنائه، أو غصب حنطة فطحنها، لا يزول الملك لقوله (لها ما كسبت)

ومنها أنه لا شفعة للجار، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم، وهو قوله (لها ما كسبت) والفرق بين الشريك الجار ظاهر، بدليل أن الجار لا يقدم على الشريك، وذلك يمنع من حصول الاستواء، ولأن الضرر بمخالفة الجار أقل. ولأن في الشركة يحتاج إلى تحمل مائة القسمة، وهذا المعنى مفقود في الجار

ومنها أن القطع لا يمنع وجوب الضمان، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم، وهو قوله (لها ما كسبت)

كسبت) والقطع لا يوجب زوال الملك ، بدليل أن المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ، ولا يكون القطع مقتضيا زوال ملكه عنه
ومنها أن منكرى وجوب الزكاة احتجوا به ، وجوابه أن الدلائل الموجبة للزكاة أخص ،
والخاص مقدم على العام ، وبالجملة فهذه الآية أصل كبير في فروع الفقه والله أعلم
ثم اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم قال «الدعاء
من العبادات» لأن الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ، ويشاهد جلال
الله تعالى وكرمه وعزته وعظمته ، بنعت الاستغناء والتعالى وهو المقصود من جميع
العبادات والطاعات ، فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة
بالدعاء والتضرع إلى الله ، والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى
(وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) فقال (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وفي
الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين أربعة أنواع من الدعاء ، وذكر في مطلع
كل واحد منها قوله (ربنا) الا فى النوع الرابع من الدعاء . فانه حذف هذه الكلمة عنها . وهو قوله
(واعف عنا واغفر لنا)

أما النوع الأول فهو قوله (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) لا تؤاخذنا أى لا تعاقبنا ، وإنما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد ، لأن
الناسى قد أمكن من نفسه . وطرق السبيل اليها بفعله ، فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه فى إيذاء
نفسه ، وعزى فيه وجه آخر ، وهو أن الله يأخذ المذنب بالعقوبة ، فالمذنب كأنه يأخذ به بالمطالبة
بالعفو والكرم ، فانه لا يجد من يخلصه من عذابه الا هو ، فلذا يتمسك العبد عند الخوف منه به ،
فلسا كان كل واحد منهما يأخذ الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة

(المسألة الثانية) فى النسيان وجهان : الأول : أن المراد منه هو النسيان نفسه الذى هو

ضد الذكر

فان قيل : أليس أن فعل الناسى فى محل العفو يحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق
وبدليل السمع وهو قوله صلى الله عليه وسلم «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»
فاذا كان النسيان فى محل العفو قطعاً فما معنى طلب العفو عنه فى الدعاء

والجواب : عنه من وجوه : الأول : أن النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ، ومنه ما لا يعذر

ألا ترى أن من رأى في توبه دما فأخر إزالته إلى أن نسى فصلى وهو على توبه عدم مقصرا ، إذ كان يلزمه المبادرة إلى إزالته وأما إذا لم يره في توبه فانه يعذر فيه ، ومن رمى صيداً في موضع فأصاب إنساناً فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي أنه يصيب ذلك الصيد أو غيره ، فإذا رمى ولم يتحرز كان ملوماً أما إذا لم تكن أمارات الغلط ظاهرة ثم رمى وأصاب إنساناً كان ههنا معذوراً ، وكذلك الإنسان إذا تعافل عن الدرس والتكرار حتى نسى القرآن يكون ملوماً ، وأما إذا واطب على القراءة ، لكنه بعد ذلك نسى فههنا يكون معذوراً ، ثبت أن النسيان على قسمين ، منه ما يكون معذوراً ، ومنه ما لا يكون معذوراً ، وروى أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطاً في أصبعه فثبت بما ذكرنا أن الناسي قد لا يكون معذوراً ، وذلك ما إذا ترك التحفظ وأعرض عن أسباب التذكر ، وإذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء .

(الوجه الثاني في الجواب) أن يكون هذا دعاء على سبيل التقدير ، وذلك لأن هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته ، فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي إلا على وجه النسيان والخطأ ، فكان وصفهم بالدعاء بذلك إشعاراً ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كأنه قيل : إن كان النسيان مما تجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به .

(الوجه الثالث في الجواب) أن المقصود من الدعاء إظهار التضرع إلى الله تعالى ، لا طلب الفعل ، ولذلك فإن الداعي كثيراً ما يدعو بما يقطع بأن الله تعالى يفعله سواء دعا أولم يدع ، قال الله تعالى (قال رب احكم بالحق) وقال (ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة) وقالت الملائكة في دعائهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) فكذا في هذه الآية العلم بأن النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه في الدعاء .

(الوجه الرابع في الجواب) أن مؤاخذة الناسي غير ممتنعة عقلاً ، وذلك لأن الإنسان إذا علم أنه بعد النسيان يكون مؤاخذاً فانه يخوف المؤاخذة يستديم الذكر ، فحينئذ لا يصدر عنه إلا أن استدامة ذلك التذكر فعل شاق على النفس ، فلما كان ذلك جائزاً في العقول ، لا جرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء .

(الوجه الخامس) أن أصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل : فلولا أنه جائز عقلاً من الله تعالى أن يعاقب عليه لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه .

(والقول الثاني) في تفسير النسيان ، أن يحمل على الترك ، قال الله تعالى (فمنى ولم نجد له عزماً)

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا

وقال تعالى (نسوا الله فسيهم) أي تركوا العمل لله فتركهم ، ويقول الرجل لصاحبه : لا تنسى من عطيتك ، أي لا تركني ؛ فالمراد بهذا النسيان أن يترك الفعل لتأويل فاسد ، والمراد بالخطأ ، أن يفعل الفعل لتأويل فاسد

(المسألة الثالثة) اعلم أن النسيان والخطأ المذكورين في هذه الآية إما أن يكونا مفسرين بتفسير يبنى فيه القصد إلى فعل مالا يبنى ، أو يكون أحدهما كذلك دون الآخر ، فأما الاحتمال الأول فإنه يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر. لأن العمد إلى المعصية لما كان حاصلًا في النسيان وفي الخطأ ثم انه تعالى أمر المسلمين أن يدعوه بقولهم (لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) فكان ذلك أمراً من الله تعالى لهم بأن يطلبوا من الله أن لا يعذبهم على المعاصي ، ولما أمرهم بطلب ذلك ، دل على أنه يعطيهم هذا المطلوب ، وذلك يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر ، وأما القسم الثاني والثالث فباطلان لأن المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم ، وما يقبح فعله من الله يمتنع أن يطلب بالدعاء

فان قيل : الناسي قد يؤاخذ في ترك التحفظ قصداً وعمداً على ما قررتم في المسألة المتقدمة قلنا : فهو في الحقيقة مؤاخذ بترك التحفظ قصداً وعمداً ، فالمؤاخذة إنما حصلت على ما تركه عمداً ، وظاهر ما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لأهل الكبائر

قوله تعالى (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا)

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من الدعاء وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) «الاصر» في اللغة : الثقل والشدة ، قال النابغة

يا مانع الضيم أن يغشى سراهم والحامل الاصر عنهم بعد ما عرفوا

ثم سمي العهد إصراً لأنه ثقل ، قال الله تعالى (وأخذتم على ذلكم إصري) أي عهدي وميثاقى والاصر العطف ، يقال : ما بأصرني عليه آصرة ، أي رحم وقرابة ، وإنما سمي العطف إصراً لأن عطفك عليه يتقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكروه

(المسألة الثانية) ذكر أهل التفسير فيه وجهين : الأول : لا تشدد علينا في التكليف كما شددت

على من قبلنا من اليهود ، قال المفسرون : ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة ، وأمرهم بأداء ربع أموالهم في الزكاة ، ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها ، وكانوا إذا نسوا شيئاً عجلت لهم العقوبة في الدنيا ، وكانوا إذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالاً لهم . قال الله تعالى (فبظلم

من الذين هادوا حرمتنا عليهم) وقال تعالى (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم) وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر ، وكان عذابهم معجلاً في الدنيا ، كما قال (من قبل أن نطمس وجوها) وكانوا يسخون قرده وخنزير ، قال الففال : ومن نظر في السفر الخامس من التوراة اتى تدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما أخذ عليهم من غلظ اليهود والمواثيق ، ورأى الأعاجيب الكثيرة ، فالمؤمنون سألوا ربهم أن يصونهم عن أمثال هذه التغليظات ، وهو بفضلهم ورحمتهم قد أزال ذلك عنهم . قال الله تعالى في صفة هذه الأمة (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وقال عليه السلام «رفع عن أمتي المسخ والحسف والفرق» وقال الله تعالى (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) وقال عليه الصلاة والسلام «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة» والمؤمنون إنما طلبوا هذا التخفيف لأن التشديد مظنة انتقصير . والتقصير موجب للعقوبة ، ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى ، فلا جرم طلبوا السهولة في التكليف

والقول الثاني : لا تحمل علينا عهداً وميثاقاً يشبه ميثاق من قبلنا في الغلظ والشدّة ، وهذا القول يرجع الى الأول في الحقيقة لكن باضمار شيء زائد على المأفوض ، فيكون القول الأول (المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : دلت الدلائل العقلية والسلمية على أنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين ، فما السبب في أن شدد التكليف على اليهود حتى أدى ذلك إلى وقوعهم في المخالفات والتمرد ، قالت المعتزلة : من الجائز أن يكون الشيء مصلحة في حق إنسان ، مفسدة في حق غيره ، فاليهود كانت الفظاظ والغلظة غالبية على طباعهم ، فكانوا ينصلحون إلا بالتكاليف الشاقة والشدّة ، وهذه الأمة كانت الرقة وكرم الخلق غالباً على طباعهم ، فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ

أجاب الأصحاب بأن السؤال الذي ذكرناه في المقام الأول تنقله الى المقام الثاني ، فنقول : ولماذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة في التكليف ولماذا خص هذه الأمة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكليف السهلة في حصول مصالحهم

ومن تأمل وأنصف علم أن هذه التعليقات عليلة فجعل جناب الجلال ، عن أن يوزن بميزان الاعتزال ، وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَالًا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

قوله تعالى ﴿ربنا ولا تحمّلنا مالا طاقة لنا به﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الطاقة اسم من الاطاقة ، كاطاعة من الاطاعة ، والجابة من الاجابة ، وهي توضع موضع المصدر

﴿المسألة الثانية﴾ من الاصحاب من تمسك به في أن تكليف مالا يطاق جائز إذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى

أجاب المعتزلة عنه من وجوه : الأول : أن قوله (مالا طاقة لنا به) أى ما يشق فعله مشقة عظيمة وهو كما يقول الرجل : لا أستطيع أن أنظر إلى فلان إذا كان مستقلا له ، قال الشاعر :

إنك إن كلفتني مالم أطق ساءك ماسرك منى من خلق

وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في المملوك «له طعامه وكسوته ، ولا يكلف من العمل مالا يطيق» أى ما يشق عليه ، وروى عمران بن الحصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «المريض يصلى جالسا ، فإن لم يستطع فعلى جنب» فقوله : فإن لم يستطع ، ليس معناه عدم القوة على الجلوس ، بل كل الفقهاء يقولون : المراد منه إذا كان يلحقه فى الجلوس مشقة عظيمة شديدة ، وقال الله تعالى فى وصف الكفار (ما كانوا يستطيعون السمع) أى كان يشق عليهم ذلك

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لم يقل : لا تكلفنا مالا طاقة لنا به ، بل قال (لا تحمّلنا مالا طاقة لنا به) والمعنى لا تحمّلنا عذابك الذى لانطبق احتماله ، فلو حملنا الآية على ذلك كان قوله (لا تحمّلنا) حقيقة فيه ، ولو حملناه على التكليف كان قوله (لا تحمّلنا) مجازا فيه ، فكان الأول أولى

﴿الوجه الثالث﴾ هب أنهم سألوا الله تعالى أن لا يكلفهم بما لاقدرة لهم عليه ، لكن ذلك لايدل على جواز أن يفعل خلافه ، لأنه لو دل على ذلك لدل قوله (رب احكم بالحق) على جواز أن يحكم بباطل ، وكذلك يدل قول إبراهيم عليه السلام (ولا تخزنى يوم يبعثون) على جواز أن يخزى الأنبياء ، وقال الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم (ولا تطع الكافرين والمنافقين) ولا يدل هذا على جواز أن يطع الرسول الكافرين والمنافقين ، وكذا الكلام فى قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) هذا جملة أجوبة المعتزلة

أجاب الأصحاب فقالوا :

(أما الوجه الأول) فدفع من وجهين : الأول : أنه لو كان قوله (ولا تحمّلنا مالا طاقة لنا به) محمولا على أن لا يشدد عليهم في التكليف ، لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله (ولا تحمّل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) واحدا فتكون هذه الآية تكرر أعضا ، وذلك غير جائز . الثاني : أنا بينا أن الطاقة هي الاطاقة والقدرة ، فقوله (لا تحمّلنا مالا طاقة لنا به) ظاهره لا تحمّلنا مالا قدرة لنا عليه ، أقصى ما في الباب أنه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستقبال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا أن الأصل حمل اللفظ على الحقيقة

(وأما الوجه الثاني) فجوابه أن التحمل مخصوص في عرف القرآن بالتكليف ، قال الله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات) الى قوله (وحملها الانسان) ثم هب أنه لم يوجد هذا العرف الا أن قوله (لا تحمّلنا مالا طاقة لنا به) عام في العذاب وفي التكليف ، فوجب إجراؤه على ظاهره ، أما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز

(وأما الوجه الثالث) فجوابه أن فعل الشيء إذا كان متمعاً لم يحز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ، ويصير ذلك جاريا مجرى من يقول في دعائه وتضرعه: ربنا لا تجمع بين الضدين ، ولا تقلب القديم محدثا ، كما أن ذلك غير جائز ، فكذا ما ذكرتم

إذا ثبت هذا فنقول : هذا هو الأصل فاذا صار ذلك متروكا في بعض الصور لدليل مفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل ، وبالله التوفيق

(المسألة الثالثة) اعلم أنه بقى في الآية سوالات

(السؤال الأول) لم قال في الآية الأولى (لا تحمّل علينا إصرا) وقال في هذه الآية (لا تحمّلنا) خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل

الجواب : أن الشاق يمكن حمله ، أما مالا يكون مقدورا لا يمكن حمله ، فالخاص فيما لا يطاق هو التحميل فقط . أما الحمل فغير ممكن ، وأما الشاق فالحمل والتحميل يمكنان فيه ، فلهذا السبب خص الآية الأخيرة بالتحميل

(السؤال الثاني) أنه لما طلب أن لا يكلفه بالفعل الشاق قوله (لا تحمّل علينا إصرا) كان من لوازمه أن لا يكلفه مالا يطاق ، وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب أولى والجواب الذي آتينا به في العلم عند الله تعالى أن للعبد مقامين : أحدهما : قيامه بظاهر الشريعة والثاني : شروعه في بدء المكاشفات ، وذلك هو أن يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمته

وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ

الكافرين ﴿٢٨٦﴾

ففي المقام الأول طلب ترك التشديد، وفي المقام الثاني قال: لا تطب مني حمداً يلبق بجلاك، ولا شكراً يلبق باللائك ونعمائك، ولا معرفة تليق بقدس عظمتك، فان ذلك لا يلبق بذكرى وشكرى وفكرى، ولا طاقة لى بذلك، ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة، لاجرم كان قوله (ولا تحمل علينا إصراً) مقدماً في الذكر على قوله (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به)

(السؤال الثالث) أنه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الأدعية بصيغة الجمع، بأنهم قالوا (لا تاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فما الفائدة في هذه الجمعية وقت الدعاء؟

والجواب: المقصود منه بيان أن قبول الدعاء عند الاجتماع أكمل، وذلك لأن لهم تأثيرات، فاذا اجتمعت الأرواح والدواعى على شىء واحد كان حصوله أكمل.

قوله تعالى (واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) اعلم أن تلك الأنواع الثلاثة من الأدعية كان المطلوب فيها الترك، وكانت مقرونة بلفظ «ربنا» وأما هذا الدعاء الرابع، فقد حذف منه لفظ «ربنا» وظاهره يدل على طلب الفعل ففيه سؤالان:

(السؤال الأول) لم لم يذكر ههنا لفظ ربنا؟

الجواب: النداء إنما يحتاج إليه عند البعد، أما عند القرب فلا، وإنما حذف النداء إشعاراً بأن العبد إذا واطب على التضرع نال القرب من الله تعالى، وهذا سر عظيم يطالع منه على أسرار آخر.

(السؤال الثاني) ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة؟

الجواب: أن العفو أن يسقط عنه العقاب، والمغفرة أن يستر عليه جرمه صوتاً له من عذاب التخجيل والفضيحة، كأن العبد يقول: أطلب منك العفو، وإذا عفوت عني فاستره على، فان الخلاص من عذاب القبر إنما يطيب إذا حصل عقيه الخلاص من عذاب الفضيحة، والأول هو العذاب الجسماني، والثاني هو العذاب الروحاني، فلما تخلص منهما أقبل على طلب الثواب، وهو أيضا

قسمان : ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها ، وثواب روحاني وغايته أن يتجلى له نور جلال الله تعالى ، وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله ، وذلك بأن يصير غائباً عن كل ماسوى الله تعالى ، مستغرقاً بالكلية في نور حضور جلال الله تعالى ، فقوله (وارحنا) طلب للثواب الجسماني وقوله بعد ذلك (أنت مولانا) طلب للثواب الروحاني ، ولأن يصير العبد مقبلاً بملكته على الله تعالى لأن قوله (أنت مولانا) خطاب الحاضرين ، ولعل كثيراً من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات ، ويقولون : انها من باب الطاعات ، ولقد صدقوا فيما يقولون ، فذلك مبلغهم من العلم (ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى)

وفي قوله ﴿ أنت مولانا ﴾ فائدة أخرى ، وذلك أن هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بأنه سبحانه هو المتولى لكل نعمته يصلون إليها ، وهو المعطى لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم أظهروا عند الدعاء أنهم في كونهم متكلمين على فضله وإحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته إلا بتدبير قيمه ، والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته إلا باصلاح مولاه ، فهو سبحانه فيوم السماوات والأرض ، والقائم باصلاح مهمات الكل ، وهو المتولى في الحقيقة للكل ، على ما قال (نعم المولى ونعم النصير) ونظير هذه الآية (الله ولي الذين آمنوا) أى ناصرهم ، وقوله (فان الله هو مولاه) أى ناصره ، وقوله (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم)

ثم قال ﴿ فانصرنا على القوم الكافرين ﴾ أى انصرنا عليهم في محاربتنا معهم ، وفي مناظرتنا بالحجة معهم ، وفي إعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال (ليظهره على الدين كله) ومن المحققين من قال (فانصرنا على القوم الكافرين) المراد منه إعانة الله بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية إلى ما سوى الله ، وهذا آخر السورة

وروى الواحدى رحمه الله عن مقاتل بن سليمان أنه لما أسرى بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى السماء أعطى خواتيم سورة البقرة ، فقالت الملائكة : ان الله عز وجل قد أكرمك بحسن الثناء عليك بقوله (آمن الرسول) فسله وارغب اليه ، فعله جبريل عليهما الصلاة والسلام كيف يدعو ، فقال محمد صلى الله عليه وسلم (غفرانك ربنا وإليك المصير) فقال الله تعالى «قد غفرت لكم» فقال (لا تأخذنا) فقال الله «لا تأخذكم» فقال (ولا تحمل علينا إصراً) فقال «لا أشدد عليكم» فقال محمد (لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به) فقال «لا أحملكم ذلك» فقال محمد (وأعف عنا وأغفر لنا وارحنا) فقال الله تعالى «قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وأنصركم على القوم الكافرين» وفي بعض الروايات أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات ، والملائكة كانوا يقولون آمين

وهذا المسكين الباقس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول : إلهي وسيدى كل ماطلته وكتبته
 ما أردت به إلا وجهك ومرضاةك ، فان أصبت فتبريقك أصبت فأقبله من هذا المكدي بفضلك
 وإن أنظمت فتجاوزتني بفضلك ورحمتك يا من لا يبرمه إلحاح الملحين ، ولا يشغله سؤال السائلين
 وهذا آخر الكلام في تفسير هذه السورة والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي
 وعلى آله وأصحابه وسلم

سورة آل عمران

مدينة وآياتها ٢٠٠ نزلت بعد الانفال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الم «١» اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ «٢»

سورة آل عمران

ماتتا آية مدينة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الم ، الله لا إله إلا هو الحي القيوم)

أما تفسير «الم» فقد تقدم في سورة البقرة ، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قرأ أبو بكر عن عاصم «الم الله» بسكون الميم ، ونصب همزة «الله» والبلقون موصولا بفتح الميم ، أما قراءة عاصم فلها وجهان : الأول : نية الوقف ، ثم إظهار الهمزة لأجل الابتداء . والثاني : أن يكون ذلك على لغة من يقطع ألف الوصل ، فن فصل وأظهر الهمزة فالتخفيف والتعظيم ، وأما من نصب الميم فقيه قولان : الأول : وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين أن أسماء الحروف موقوفة الأواخر ، يقول : ألف ، لام ، ميم . كما يقول : واحد ، اثنان ، ثلاثة . وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله «الله» فاذا ابتدأنا به ثبتت الهمزة متحركة ، إلا أنهم أسقطوا الهمزة للتخفيف ، ثم ألقيت حركتها على الميم لتدل حركتها على أنها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها .

فان قيل : ان كان التقدير فصل إحدى الكلمتين عن الأخرى امتنع إسقاط الهمزة ، وإن كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة مع حركتها ، وإذا امتنع بقاءها امتنع حركتها ، وامتنع إلقاء حركتها على الميم قلنا : لم لا يجوز أن يكون ساقطاً بصورته ، باقياً بمعناه ، فأبقيت حركتها لتدل على بقائها في المعنى ، هذا تمام تقرير قول الفراء

(القول الثاني) قول سيويه ، وهو أن السبب في حركة الميم النقاء الساكنين ، وهذا القول رده كثير من الناس ، وفيه دقة ولطف ، والكلام في تلخيصه طويل وأقول : فيه بحثان : أحدهما : سبب أصل الحركة . والثاني : كون تلك الحركة فتحة (أما البحث الأول) فهو بناء على مقدمات

(المقدمة الأولى) أن الساكنين إذا اجتمعا فإن كان السابق منهما حرفاً من حروف المد واللين لم يجب التحريك ، لأنه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين ، كقولك هذا إبراهيم وإسحاق ويعقوب موقوفة الأواخر ، أما إذا لم يكن كذلك وجب التحريك ، لأنه لا يسهل النطق بمثل هذين ، لأنه لا يمكن النطق إلا بالحركة

(المقدمة الثانية) مذهب سيويه أن حرف التعريف هي اللام وهي ساكنة ، والساكن لا يمكن الابتداء به ، فقدموا عليها همزة الوصل ، وحركوها ليتوصلوا بها إلى النطق باللام ، فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفاً آخر فإن كان متحركاً توصلوا به إلى النطق بهذه اللام الساكنة ، وإن كان ساكناً حركوه وتوصلوا به إلى النطق بهذه اللام ، وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل ، لأن الحاجة إليها أن يتوصل بحركتها إلى النطق باللام ، فإذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته إلى النطق بهذه اللام ، فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى ، حقيقة وحكما . وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : أقيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكماً . لأن هذا إنما يصار إليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الأحكام ، أو أثر من الآثار ، لكننا بينا أنه ليس الأمر كذلك ، فعلينا أن تلك الهمزة سقطت بذاتها وبآثارها سقوطاً كلياً . وبهذا يطل قول الفراء

(المقدمة الثالثة) أسماء هذه الحروف موقوفة الأواخر ، وذلك متفق عليه إذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : الميم من قولنا «الم» ساكن ولام التعريف من قولنا «الله» ساكن ، وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ، ولزم سقوط الهمزة بالسكينة صورة ومعنى ، وصح بهذا

البيان قول سيويه ، وبطل قول الفراء .

(أما البحث الثاني) فلقد اُتِلَ أن يقول : الساكن إذا حرك حرك إلى الكسر ، فلم اختير الفتح ههنا ، قال الزجاج في الجواب عنه : الكسر ههنا لا يليق ، لأن الميم من قولنا «الم» مسبوقه بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل ، فتركت الكسرة واختيرت الفتحة ، وطعن أبو علي الفارسي في كلام الزجاج ، وقال : ينتقض قوله بقولنا : جبر . فإن الراء مكسورة مع أنها مسبوقه بالياء ، وهذا الطعن عندي ضعيف ، لأن الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء أختها ، فإذا اجتمعا عظم الثقل ، ثم يحصل الانتقال منه إلى النطق بالالف في قولك «الله» وهو في غاية الخفة ، فيصير اللسان منتقلا من أثقل الحركات إلى أخف الحركات ، والانتقال من الضد إلى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان ، أما إذا جعلنا الميم مفتوحة ، انتقل اللسان من فتحة الميم إلى الألف في قولنا (الله) فكان النطق به سهلا ، فهذا وجه تقرير قول سيويه والله أعلم .

(المسألة الثانية) في سبب نزول أول هذه السورة قولان : الأول : وهو قول مقاتل بن سليمان : أن بعض أول هذه السورة في اليهود ، وقد ذكرناه في تفسير «الم ذلك الكتاب»

(والقول الثاني) من ابتداء السورة إلى آية المباهلة في النصارى ، وهو قول محمد بن اسحق قال : قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم أربعة عشر رجلا من أشرفهم ، وثلاثة منهم كانوا أكابر القوم ، أحدهم أميرهم ، واسمه عبد المسيح ، والثاني مشيرهم وذو رأيهم . وكانوا يقولون له : السيد ، واسمه الأيهم ، والثالث جبرهم وأسقفهم وصاحب مدراسهم ، يقال له أبو حارثة بن علقمة أحد بني بكر بن وائل ، وملوك الروم كانوا اشرفوه ، ومولوه ، وأكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم ، فلما قدموا من نجران ركب أبو حارثة بغلته ، وكان إلى جنبه أخوه كرز بن علقمة . فبينا بغلة أبي حارثة تسير إذ عثرت ، فقال كرز أخوه : تعس الأبعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو حارثة : بل تعست أمك ، فقال : ولم يا أخي ؟ فقال : انه والله النبي الذي كنا ننتظره ، فقال له أخوه كرز : فما يمنعك منه وأنت تعلم هذا ، قال : لأن هؤلاء الملوك أعطونا أموالا كثيرة وأكرمونا ، فلو آتانا بمحمد صلى الله عليه وسلم لآخذوا منا كل هذه الأشياء . فوقع ذلك في قلب أخيه كرز ، وكان يضمه إلى أن أسلم فكان يحدث بذلك . ثم تكلم أولئك الثلاثة : الأمير ، والسيد والخبر ، مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من أديانهم ، فنارة يقولون عيسى هو الله ، ونارة يقولون : هو ابن الله ، ونارة يقولون : ثالث ثلاثة ،

ويحتجون لقولهم : هو الله ، بأنه كان يحيى الموتى ، ويبرىء الأكمه والأبرص ، ويبرىء الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ، ويحتجون فى قولهم : انه ولد الله بأنه لم يكن له أب يعلم ، ويحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله تعالى : فعلنا ، وجعلنا ، ولو كان واحداً لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : أسلموا ، فقالوا : قد أسلنا ، فقال صلى الله عليه وسلم كذبتهم كيف يصح اسلامكم وأتم تثبتون لله ولداً ، وتعبدون الصليب ، وتأكلون الخنزير ، قالوا : فن أبوه ؟ فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى فى ذلك أول سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها ، ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظر معهم ، فقال : أستم تعلمون أن الله حى لا يموت ، وأن عيسى يأتى عليه الفناء ؟ قالوا : بلى . قال أستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا ويشبه أباه ؟ قالوا بلى . قال : أستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شىء يكلؤه ويحفظه ويرزقه ، فهل يملك عيسى شيئاً من ذلك ؟ قالوا : لا . قال أستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء ، فهل يعلم عيسى شيئاً من ذلك إلا ما علم ؟ قالوا : لا . قال فان ربنا صور عيسى فى الرحم كيف شاء ، فهل تعلمون ذلك ؟ قالوا : بلى . قال أستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون أن عيسى حملته امرأة كحمل المرأة ووضعتة كما تضع المرأة ، وغذى كما يغذى الصبى ، ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ، ويحدث الحدث قالوا : بلى فقال صلى الله عليه وسلم : فكيف يكون كما زعمتم ؟ ففرقوا ثم أبوا إلا جحوداً ، ثم قالوا : يا محمد ألسنت تزعم أنه كلمة الله وروح منه ؟ قال : بلى . قالوا : لحسبنا فأنزل الله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابهه) الآية ، ثم ان الله تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بملاعتهم إذ ردوا عليه ذلك ، فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملاعة ، فقالوا : يا أبا القاسم دعنا ننظر فى أمرنا ، ثم نأتيك بما تريد أن نفعل ، فانصرفوا ثم قال بعض أولئك الثلاثة لبعض : ماترى ؟ فقال : والله يا معشر النصارى لقد عرفتم أن محمداً نبي مرسل ، ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ، ولقد علمتم ما لا عن قوم نبياً قط الاوقى كبيرهم وصغيرهم ، وأنه الا سنصل منكم ان فعلتم ، وأتم قد أيتم إلا دينكم والاقامة على ما أتم عليه ، فوادعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا أبا القاسم قد رأينا أن لا نلاعنك وأن نتركك على دينك ، ونرجع نحن على ديننا ، فابعت رجلا من أصحابك معنا يحكم بيننا فى أشياء قد اختلفنا فيها من أموالنا ، فانكم عندنا رضا ، فقال عليه السلام : آتوني العشية أبعث معكم الحكم القوى الأمين ، وكان عمر يقول : ما أحببت الامارة قط إلا يومئذ رجاء أن أكون صاحبها ، فلما صلينا مع رسول

الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره ، وجعلت أنطاول له ليراني ، فلم يزل يردد بصره حتى رأى أبا عبيدة بن الجراح ، فدعاه فقال : اخرج معهم وافض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه ، قال عمر : فذهب بها أبو عبيدة

واعلم أن هذه الرواية دالة على أن المناظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرقة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأن مذهب الحشوية في إنكار البحث والنظر باطل قطعاً ، والله أعلم

(المسألة الثالثة) اعلم أن مطلع هذه السورة له نظم لطيف عجيب ، وذلك لأن أولئك النصارى الذين نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه قيل لهم : اما أنت تنازعوه في معرفة الاله أو في النبوة ، فان كان النزاع في معرفة الاله ، وهو أنكم تثبتون له ولداً ، وأن محمداً لا يثبت له ولداً فالحق معه بالدلائل العقلية القطعية ، فانه قد ثبت بالبرهان أنه حي قيوم ، والحي القيوم يستحيل عقلاً أن يكون له ولد ، وان كان النزاع في النبوة فهذا أيضاً باطل ، لأن بالطريق الذي عرّفتم أن الله تعالى أنزل التوراة والانجيل على موسى وعيسى ، فهو بعينه قائم في محمد صلى الله عليه وسلم . وما ذلك إلا بالمعجزة . وهو حاصلهما ، فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة . فهذا هو وجه النظم ، وهو مضبوط حسن جدا فلننظر هنا الى بحثين

(البحث الأول) ما يتعلق بالالهيات فنقول : انه تعالى حي قيوم ، وكل من كان حيا قيوما يمتنع أن يكون له ولد ، وإنما قلنا : انه حي قيوم ، لأنه واجب الوجود لذاته ، وكل ماسواه فنه ممكن لذاته ، محدث حصل تكوينه وتخليقه وإيجاده على ما بينا كل ذلك في تفسير قوله تعالى (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) وإذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شيء منها ولداً له وإلهاً ، كما قال (ان كل من في السموات والأرض إلا آت الرحمن عبدا) وأيضاً لما ثبت أن الاله يجب أن يكون حياً قيوماً ، وثبت أن عيسى ما كان حياً قيوماً لأنه ولد ، وكان يأكل ويشرب ويحدث ، والنصارى زعموا أنه قتل . وما قدر على دفع القتل عن نفسه ، فثبت أنه ما كان حياً قيوماً . وذلك يقتضى القطع والجزم بأنه ما كان إلهاً ، فهذه الكلمة وهي قوله (الحي القيوم) جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في التثليث

(وأما البحث الثاني) وهو ما يتعلق بالنبوة ، فقد ذكره الله تعالى هنا في غاية الحسن ، ونهاية الجودة . وذلك لأنه قال (نزل عليك الكتاب بالحق) وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى أقام الدلالة على صحة هذه الدعوى ، فقال : وافقتمونا أيها اليهود والنصارى على أنه تعالى أنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ، فأنما عرّفتم أن التوراة والانجيل كتابان إلهيان ، لأنه تعالى قرن

نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

بإزالتها المعجزة الدالة على الفرق بين قول الحق وقول المبطل، والمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة، كان فرقا لا محالة، ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التوراة والانجيل نازلين من عند الله، فكذلك حصل في كون القرآن نازلا من عند الله وإذا كان الطريق مشتركا، فاما أن يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة، أو تصديق الكل على ما هو قول المسلمين، وأما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد، ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة في معرفة الاله على ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام، وما هو العمدة في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينزعه في دينه، فلا جرم أردفه بالتهديد والوعيد، فقال (ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام) فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون كلام أقرب الى الضبط، والى حسن الترتيب وجودة التأليف من هذا الكلام، والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه، وله الشكر على نعمه التي لا حد لها ولا حصر ولما لخصنا ما هو المقصود الكلي من الكلام فلنرجع الى تفسير كل واحد من الألفاظ

أما قوله ﴿الله لا إله إلا هو﴾ فهو رد على النصارى، لأنهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام، فبين الله تعالى أن أحدا لا يستحق العبادة سواه

ثم أتبع ذلك بما يجرى مجرى الدلالة عليه فقال (الحى القيوم) فاما الحى فهو الفعال الدراك وأما القيوم فهو القائم بذاته، والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه في معاشهم، من الليل والنهار، والحر والبرد، والرياح والأمطار، والنعم التي لا يقدر عليها سواه، ولا يحصيها غيره، كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقرأ عمر رضى الله عنه (الحى القيوم) قال قتادة. الحى الذى لا يموت، والقيوم القائم على خلقه بأعمالهم، وآجالهم، وأرزاقهم. وعن سعيد ابن جبير: الحى قبل كل حى، والقيوم الذى لا ندله، وقد ذكرنا في سورة البقرة أن قولنا: الحى القيوم يحيط بجميع الصفات المعبرة فى الالهية، ولما ثبت أن المعبود يجب أن يكون حيا قيوماً ودلت البديهة والحس على أن عيسى عليه السلام ما كان حيا قيوماً، وكيف وهم يقولون بأنه قتل وأظهر الجزع من الموت، علمنا قطعاً أن عيسى ما كان إلهاً، ولا ولداً لاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا

وأما قوله تعالى ﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه﴾

فاعلم أن الكتاب ههنا هو القرآن ، وقد ذكرنا في أول سورة البقرة اشتقاقه ، وإنما خص القرآن بالتنزيل ، والتوراة والانجيل بالانزال ، لأن التنزيل للتكثير ، والله تعالى نزل القرآن نجما ، فكان معنى التكثير حاصلًا فيه ، وأما التوراة والانجيل فانه تعالى أنزلها دفعة واحدة ، فلهذا خصهما بالانزال ، ولقائل أن يقول : هذا يشكل بقوله تعالى (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب) ويقول (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل)

واعلم أنه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين : الأول : قوله (بالحق) قال أبو مسلم : انه يحتمل وجوها : أحدها : أنه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الأمم السالفة . وثانيها : أن ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والأعمال ، وبمنعه عن سلوك الطريق الباطل . وثالثها : أنه حق بمعنى أنه قول فصل ، وليس بالهزل . ورابعها : قال الأصم : المعنى أنه تعالى أنزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية . وشكر النعمة ، وإظهار الخضوع ، وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات . وخامسها : أنزله بالحق لا بالعساف الفاسدة المتناقضة ، كما قال (أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا) وقال (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)

(والوصف الثاني) لهذا الكتاب قوله (مصدقا لما بين يديه) والمعنى أنه مصدق لكتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولما أخبروا به عن الله عز وجل ، ثم في الآية وجهان : الأول : أنه تعالى دل بذلك على صحة القرآن ، لأنه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لسائر الكتب ، لأنه كان أميا لم يحتلط بأحد من العلماء ، ولا تلبذ لأحد ، ولا قرأ على أحد شيئا ، والمفتري إذا كان هكذا امتنع أن يسلم عن الكذب والتحريف ، فلما لم يكن كذلك ثبت أنه إنما عرف هذه القصص بوحى الله تعالى . الثاني : قال أبو مسلم : المراد منه أنه تعالى لم يعث نبياً قط إلا بالدعوى إلى توحده ، والايمان به ، وتنزيهه عما لا يليق به ، والأمر بالعدل والاحسان ، وبالشرائع التي هي صلاح كل زمان ، فالقرآن مصدق لتلك الكتب في كل ذلك . بقى في الآية سؤالان :

(السؤال الأول) كيف سمي ما مضى بأنه بين يديه

والجواب : أن تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم

(السؤال الثاني) كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب . مع أن القرآن ناسخ لا كثر

تلك الأحكام ؟

والجواب : إذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول . ودالة على أن أحكامها تثبت إلى حين بعثه ، وأنها تصير مندوخة عند نزول القرآن ، كانت موافقة للقرآن . فكان القرآن مصدقا لها .

وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ «٣»

وأما فيما عدا الاحكام فلا شبهة في أن القرآن مصدق لها ، لأن دلائل المباحث الالهية لا تختلف في ذلك ، فهو مصدق لها في الاخبار الواردة في التوراة والانجيل ثم قال الله تعالى ﴿وأنزل التوراة والانجيل﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف : التوراة والانجيل اسمان أعجميان ، والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد ، وقرأ الحسن (والانجيل) بفتح الهمزة ، وهو دليل على العجمية . لأن أفعل بفتح الهمزة معدوم في أوزان العرب ، واعلم أن هذا القول هو الحق الذي لا يحيد عنه ، ومع ذلك فنقل كلام الأدباء فيه

أما لفظ (التوراة) ففيه أبحاث ثلاثة

(البحث الأول) في اشتقاقه ، قال الفراء : (التوراة) معناها الضياء والنور ، من قول العرب وري الزندىرى إذا قدح وظهرت النار ، قال الله تعالى (فالموريات قدحا) ويقولون : وريت بك زنادى ، ومعناه : ظهر بك الخير لى ، فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ، ويدل على هذا المعنى قوله تعالى (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء)

(البحث الثانى) لم في وزنه ثلاثة أقوال : الأول : قال الفراء : أصل (التوراة) تورية تفعلة بفتح التاء ، وسكون الواو ، وفتح الراء والياء ، الا أنه صارت الياء ألفاً لتحر كها وانفتاح ما قبلها (القول الثانى) قال الفراء : ويجوز أن تكون تفعلة على وزن توفية وتوصية ، فيكون أصلها تورية ، الا أن الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طيية ، فانهم يقولون في جارية : جارة ، وفي ناصية : ناصة . قال الشاعر :

فما الدنيا بياقة لحي وما حى على الدنيا بياق

(والقول الثالث) وهو قول الخليل والبصريين : ان أصها : وورية ، فوعلة ، ثم قلبت الواو الأولى تاء ، وهذا القلب كثير في كلامهم نحو : تجاه ، وتراث ، وتخمة ، وتكلان ، ثم قلبت الياء ألفاً لتحر كها وانفتاح ما قبلها . فصارت (توراة) وكتبت بالياء على أصل الكلمة ، ثم طعنوا في قول الفراء . أما الأول فقالوا : هذا البناء نادر ، وأما فوعلة فكثير ، نحو : صومعة ، وحوصلة ، ودوسرة والحمل على الأكثر أولى . وأما الثانى فلأنه لا يتم إلا بحمل اللفظ على لغة طيية . والقرآن ما نزل بها البتة (البحث الثالث) في التوراة قرأتان : الامالة والتفخيم ، فمن نغم فلأن الراء حرف ينمى الامالة لما فيه من التكرير . والله أعلم

مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ

وأما الانجيل ففيه أقوال : الأول : قال الزجاج : انه افعل من النجل ، وهو الاصل ، يقال :
لعن الله ناجليه ، أى والديه ، فسمى ذلك الكتاب بهذا الاسم ، لأن الاصل المرجوع اليه في ذلك
الدين . والثاني : قال قوم : الانجيل مأخوذ من قول العرب : نجلت الشيء إذا استخرجته وأظهرته
ويقال للماء الذى يخرج من البئر : نجل ، ويقال : قد استنجل الوادى ، إذا خرج الماء من النز ،
فسمى الانجيل إنجيلا لأنه تعالى أظهر الحق بواسطته . والثالث : قال أبو عمرو الشيباني : التنازل
التنازع ، فسمى ذلك الكتاب بالانجيل لأن القوم تنازعوا فيه . والرابع : أنه من النجل الذى هو
سعة العين ، ومنه طعنة نجلاء ، سمي بذلك لأنه سعة ونور وضياء أخرجه لهم
وأقول : أمر هؤلاء الأدباء بحجب كأنهم أوجبوا فى كل لفظ أن يكون مأخوذاً من شيء آخر ،
ولو كان كذلك لزم إما التسلسل ، وإما الدور ، ولما كانا باطلين ، وجب الاعتراف بأنه لا بد من
ألفاظ موضوعه وضعاً أو لاحقى يجعل سائر الألفاظ مشتقة منها ، وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يجوز
فى هذا اللفظ الذى جعلوه مشتقا من ذلك الآخر ، أن يكون الاصل هو هذا ، والفرع هو ذلك
الآخر ، ومن الذى أخبرهم بأن هذا فرع وذلك أصل ، وربما كان هذا الذى يجعلونه فرعا ومشتقا
فى غاية الشهرة ، وذلك الذى يجعلونه أصلا فى غاية الحفاء ، وأيضا فلو كانت التوراة إنما سميت
توراة لظهورها ، والانجيل إنما سمي إنجيلا لكونه أصلا ، وجب فى كل مظهر أن يسمى بالتوراة
فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة ، ووجب فى كل ما كان أصلا لشيء آخر أن يسمى بالانجيل ،
والطين أصل الكوز ، فوجب أن يكون الطين إنجيلا ، والذهب أصل الخاتم ، والغزل أصل الثوب
فوجب تسمية هذه الأشياء بالانجيل ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، ثم انهم عند إيراد هذه الازمات
عليهم لا بد وأن يتمسكوا بالوضع ، ويقولوا : العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشئيين على
سبيل الوضع ، وإذا كان لا يتم المقصود فى آخر الأمر إلا بالرجوع إلى وضع اللغة . فلم لا تمسك
به فى أول الأمر ونزح أنفسنا من الخوض فى هذه الكلمات ، وأيضا فالتوراة والانجيل اسمان
أعجميان : أحدهما بالعبرية ، والآخر بالسريانية ، فكيف يليق بالعاقل أن يشتغل بتطبيقهما على
أوزان لغة العرب ، فظهر أن الأولى بالعاقل أن لا يلتفت إلى هذه المباحث والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿من قبل هدى للناس﴾

فاعلم أنه تعالى بين أنه أنزل التوراة والانجيل ، قبل أن أنزل القرآن ، ثم بين أنه إنما أنزلهما هدى

وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ

للناس ، قال الكسبي : هذه الآية دالة على بطلان قول من يزعم أن القرآن عمى على الكافرين ، وليس بهدى لهم ، ويدل على معنى قوله (وهو عليهم عمى) أن عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز ، كقول نوح عليه السلام (فلم يزدكم دعائي إلا فرارا) لما فروا عنده واعلم أن قوله (هدى للناس) فيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك عائداً إلى التوراة والانجيل فقط ، وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بأنه حق ، ووصف التوراة والانجيل بأنهما هدى ، والوصفان متقاربان

فان قيل : انه وصف القرآن في أول سورة البقرة بأنه هدى للتقين ، فلم لم يصفه هنا به ؟

قلنا : فيه لطيفة ، وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة أنه إنما قال (هدى للتقين) لأنهم هم المتفعون به ، فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم ، أما هنا فالمناظرة كانت مع النصارى ، وهم لا يهتدون بالقرآن ، فلا جرم لم يقل ههنا في القرآن أنه هدى ، بل قال : انه حق في نفسه ، سواء قبلوه أو لم يقبلوه ، وأما التوراة والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما ، ويدعون بأننا إنما نتقول في ديننا عليهما ، فلا جرم وصفهما الله تعالى لأجل هذا التأويل بأنهما هدى ، فهذا ما خطر بالبال والله أعلم

(القول الثاني) وهو قول الأكثرين : أنه تعالى وصف الكتب الثلاثة بأنها هدى فهذا الوصف عائد الى كل ما تقدم ، وغير مختص بالتوراة والانجيل والله أعلم بمراده ثم قال (وأنزل الفرقان)

ولجمهور المفسرين فيه أقوال : الأول : أن المراد هو الزبور ، كما قال (وآتينا داود زبوراً) والثاني : أن المراد هو القرآن ، وإنما أعاده تعظيماً لشأنه ، ومدحاً بكونه فارقاً بين الحق والباطل أو يقال : انه تعالى أعاد ذكره ليبين أنه أنزل بعد التوراة والانجيل ، ليجمعه فرقا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل ، وعلى هذا التقدير فلا تكرار

(والقول الثالث) وهو قول الأكثرين : أن المراد أنه تعالى كما جعل الكتب الثلاثة هدى ودلالة ، فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع . فصار هذا الكلام دالاً على أن الله تعالى بين بهذه الكتب ، يلزم عقلاً وسماً ، دنا جملة ما قاله أهل التفسير

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ

في هذه الآية ، وهي عندي مشكلة أما حمله على الزبور فهو بعيد ، لأن ، الزبور ليس فيه شيء من الشرائع والأحكام ، بل ليس فيه إلا المواعظ ، ووصف التوراة والإنجيل مع اشتغالها على الدلائل ، وبيان الأحكام بالفرقان أولى من وصف الزبور بذلك ، وأما القول الثاني وهو حمله على القرآن فبعيد من حيث ان قوله (وأُنزل الفرقان) عطف على ما قبله ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور قبل هذا ، فهذا يقتضى أن يكون هذا الفرقان مغايراً للقرآن ، وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث ، لأن كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب ، وعطف الصفة على الموصوف وإن كان قد ورد في بعض الأشعار النادرة ، إلا أنه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللاتقة بكلام الله تعالى ، والمختار عندي في تفسير هذه الآية وجه رابع ، وهو أن المراد من هذا الفرقان المعجزات التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب ، وذلك لأنهم لما أتوا بهذه الكتب وادعوا أنها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى ، افتقروا في إثبات هذه الدعوى إلى دليل ، حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين ، فلما أظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات ، حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب ، فالمعجزة هي الفرقان ، فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب بالحق ، وأنه أنزل التوراة والإنجيل من قبل ذلك ، بين أنه تعالى أنزل معها ما هو الفرقان الحق ، وهو المعجز الفاهر الذى يدل على صحتها ، ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة ، فهذا هو ما عندي في تفسير هذه الآية ، وهب أن أحداً من المفسرين ما ذكره إلا أن حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى ، وجزالة اللفظ ، ولستقامة الترتيب والنظم ، والوجه اتى ذكرها تنافى كل ذلك ، فكان ما ذكرناه أولى والله أعلم بمراده

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر في هذه الألفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله ، وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة أتبع ذلك بالوعيد جزأً للعرضين عن هذه الدلائل الباهرة ، فقال :

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾

واعلم أن بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى ، فقصر اللفظ العام على سبب نزوله ، والمحققون من المفسرين قالوا : خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ . فهو يتناول كل من أعرض عن دلائل الله تعالى

وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ «٤»

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ «٥» هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «٦»

ثم قال ﴿والله عزيز ذو انتقام﴾

والعزيز الغالب الذي لا يغلب ، والانتقام العقوبة ، يقال انتقم منه انتقاما أى عاقبه ، وقال الليث يقال : لم أرض عنه حتى نقتم منه ، وانتقمت إذا كافأه عقوبة بما صنع ، والعزير إشارة إلى القدرة التامة على العقاب ، وذو الانتقام إشارة إلى كونه فاعلا للعقاب ، فالأول صفة الذات ، والثاني صفة الفعل ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾
اعلم أن هذا الكلام يحتمل وجهين :

﴿الاحتمال الأول﴾ أنه تعالى لما ذكر أنه قيوم ، والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم ، وكونه كذلك لا يتم إلا بمجموع أمرين : أحدهما : أن يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية . والثاني : أن يكون بحسب متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها ، والأول لا يتم إلا إذا كان عالما بجميع المعلومات ، والثاني لا يتم إلا إذا كان قادراً على جميع الممكنات ، فقوله ﴿إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء﴾ إشارة إلى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات ، فحينئذ يكون عالماً لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات ، لا يشغله سؤال عن سؤال ، ولا يشتبه الأمر عليه بسبب كثرة أسئلة السائلين ، ثم قوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) إشارة إلى كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات ، وحينئذ يكون قادراً على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم ، وعند حصول هذين الأمرين يظهر كونه قائماً بالقسط قيوماً بجميع الممكنات والكائنات ، ثم فيه لطيفة أخرى ، وهى أن قوله ﴿إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء﴾ كما ذكرناه إشارة إلى كمال علمه سبحانه ، والطريق إلى إثبات كونه تعالى عالماً لا يجوز أن يكون هو السمع ، لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى

عالمًا بجميع المعلومات ، بل الطريق إليه ليس إلا الدليل العقلي ، وذلك هو أن نقول : إن أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالمًا ، فلما كان دليل كونه تعالى عالمًا هو ما ذكرنا ، فحين ادعى كونه عالمًا بكل المعلومات بقوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) أتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك ، وهو أنه هو الذي صور في ظلمات الأرحام هذه البنية العجيبة ، والتركيب الغريب ، وركبه من أعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة ، فبعضها عظام ، وبعضها غضاريف ، وبعضها شرايين ، وبعضها أوردة ، وبعضها عضلات ، ثم إنه ضم بعضها إلى بعض على التركيب الأحسن ، والتأليف الأكمل ، وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر أن يخلق من قطرة من النطفة هذه الأعضاء المختلفة في الطباع والشكل واللون ، ويدل على كونه عالمًا من حيث إن الفعل المحكم لا يصدر إلا عن العالم ، فكان قوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) دالًا على كونه قادرًا على كل الممكنات ، ودالًا على صحة ما تقدم من قوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) وإذا ثبت أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، وقادر على كل الممكنات ، ثبت أنه قيوم المحدثات والممكنات ، فظهر أن هذا كالتقرير لما ذكره تعالى أولاً من أنه هو الحي القيوم ، ومن تأمل في هذه اللطائف علم أنه لا يعقل كلام أكثر فائدة ، ولا أحسن ترتيبًا ، ولا أكثر تأثيرًا في القلوب من هذه الكلمات

(والاحتمال الثاني) أن تنزل هذه الآيات على سبب نزولها ، وذلك لأن النصارى ادعوا إلهية عيسى عليه السلام ، وعولوا في ذلك على نوعين من الشبه ، أحد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة ، والنوع الثاني: شبه مستخرجة من مقدمات الزامية (أما النوع الأول من الشبه) فاعتمادهم في ذلك على أمرين : أحدهما : يتعلق بالعلم ، والثاني : يتعلق بالقدرة¹

أما ما يتعلق بالعلم فهو أن عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب ، وكان يقول لهذا : أنت أكلت في دارك كذا ، ويقول لذاك : أنك صنعت في دارك كذا ، فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم

وأما الأمر الثاني من شبههم ، فهو متعلق بالقدرة ، وهو أن عيسى عليه السلام كان يجي الموتى ، ويبرى الآكهم والأبرص ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرًا باذن الله ، وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة ، وليس للنصارى شبه في المسألة سوى هذين النوعين ، ثم إنه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في إلهية عيسى وفي التثليث بقوله (الحي القيوم) يعنى الإله

يجب أن يكون حيا قيوما ، وعيسى ما كان حيا قيوما ، لزم القطع انه ما كان إلها ، فأتبعه بهذه الآية ليقدر فيها ما يكون جزاها عن هاتين الشبهتين

(أما الشبهة الأولى) وهي المتعلقة بالعلم ، وهي قولهم : انه أخبر عن الغيوب فوجب أن يكون إلها . فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) وتقرير الجواب أنه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات أن يكون إلها لاحتمال أنه انما علم ذلك بوحى من الله اليه ، وتعليم الله تعالى له ذلك ، لكن عدم إحاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على أنه ليس باله لأن الاله هو الذى لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء فان الاله هو الذى يكون خالقا . والخالق لا بد وأن يكون عالما بمخلوقه ، ومن المعلوم بالضرورة أن عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات ، فكيف والنصارى يقولون : انه أظهر الخبز من الموت فلو كان عالما بالغيب كله ، لعلم أن القوم يريدون أخذه وقتله ، وأنه يتأذى بذلك ويتألم ، فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه . فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر أنه ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات والاله هو الذى لا يخفى عليه شيء من المعلومات ، فوجب القطع بأن عيسى عليه السلام ما كان إلها ثبت أن الاستدلال : معرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية ، وأما الجهل ببعض الغيب يدل قطعاً على عدم الالهية ، فهذا هو الجواب عن النوع الأول من الشبه المتعلقة بالعلم

(أما النوع الثانى) من الشبه ، وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فأجاب الله تعالى عنها بقوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) والمعنى أن حصول الاحياء والامانة على وفق قوله فى بعض الصور لا يدل على كونه إلها ، لاحتمال أن الله تعالى أكرمه بذلك الاحياء إظهاراً لمعجزته وإكراماً له

أما العجز عن الاحياء والامانة فى بعض الصور يدل على عدم الالهية ، وذلك لأن الاله هو الذى يكون قادراً على أن يصور فى الأرحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب ، والتأليف الغريب ، ومعلوم أن عيسى عليه السلام ما كان قادراً على الاحياء والامانة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لآمات أولئك الذين أخذوه على زعم النصارى وقتلوه ، ثبت أن حصول الاحياء والامانة على وفق قوله فى بعض الصور لا يدل على كونه إلهاً أما عدم حصولهما على وفق مراده فى سائر الصور يدل على أنه ما كان إلها ، فظهر بما ذكر أن هذه الشبهة الثانية أيضاً ساقطة (وأما النوع الثانى من الشبه) فهى الشبه المبنية على مقدمات إلزامية ، وحاصلها يرجع

الى نوعين

(النوع الأول) أن النصارى يقولون: أيها المسلمون أتم توافقونا على أنه ما كان له أب من البشر، فوجب أن يكون ابتداءه، فأجاب الله تعالى عنه أيضا بقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) لأن هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الأب، وان شاء صوره ابتداء من غير الأب

(والنوع الثاني) أن النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ألسنت تقول: ان عيسى روح الله وكلمته، فهذا يدل على أنه ابن الله فأجاب الله تعالى عنه بأن هذا إزام لفظي، واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز، فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي، كان من باب المتشابهات، فوجب رده إلى التأويل، وذلك هو المراد بقوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فظهر بما ذكرنا أن قوله (الحى القيوم) إشارة إلى ما يدل على أن المسيح ليس بالله ولا ابن له. وأما قوله (ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم، وقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة، وعن تمسكهم بأنه ما كان له أب من البشر، فوجب أن يكون ابتداءه، وأما قوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب) فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القرآن أن عيسى روح الله وكلمته، ومن أحاط علما بما ذكرناه ولخصناه علم أن هذا الكلام على اختصاره أكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب، وأنه ليس في المسألة حجة ولا شبهة، ولا سؤال ولا جواب، الا وقد اشتملت هذه الآية عليه، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله، وأما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الآيات فلم نذكره، لأنه لا حاجة اليه، فمن أراد ذلك طالع الكتب، ثم انه تعالى لما أجاب عن شبههم أعاد كلمة التوحيد زجرا للنصارى عن قولهم بالتثليث، فقال (لا إله الا هو العزيز الحكيم) فالعزيز إشارة إلى كمال القدرة، والحكيم إشارة إلى كمال العلم، وهو تقرير لما تقدم من أن علم المسيح يعمم الغيوب، وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفى في كونه إلها، فان الاله لا بد وأن يكون كامل القدرة وهو العزيز، وكامل العلم وهو الحكيم، وبقي في الآية أبحاث لطيفة أما قوله (لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) فالمراد أنه لا يخفى عليه شيء.

فان قيل: ما الفائدة في قوله (في الأرض ولا في السماء) مع أنه لو أطلق كان أبلغ قلنا: الغرض بذلك إفهام العباد كمال علمه، وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السماوات والأرض أقوى، وذلك لأن الحس يرى عظمة السماوات والأرض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى
 مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ
 تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ
 رَبِّنَا وَمَا يَذَّكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

عز وجل ، والحس متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أمم والادراك أكمل ، ولذلك فإن المعاني
 الدقيقة إذا أريد إيضاها ذكر لها مثال ، فان المثال يعين على الفهم

أما قوله ﴿هو الذي يصوركم﴾ قال الواحدى : التصوير جعل الشيء على صورة ، والصورة
 هيئة حاصلة للشيء عند إيقاع التأليف بين أجزائه وأصله ، من صاره يصوره اذا أماله ، فهى صورة
 لأنها ماثلة الى شكل أبويه ، وتمام الكلام فيه ذكرناه فى قوله تعالى (فصرهن اليك) وأما (الارحام)
 فهى جمع رحم ، وأصلها من الرحمة ، وذلك لأن الاشتراك فى الرحم يوجب الرحمة والعطف ،
 فلهذا سمي ذلك العضو رحما والله أعلم

قوله تعالى ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات
 فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله
 والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الالباب﴾

اعلم أن فى هذه الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قد ذكرنا فى اتصال قوله (ان الله لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء)
 بما قبله احتمالين : أحدهما : أن ذلك كالتقرير لكونه قيوما . والثانى : أن ذلك الجواب عن شبه
 التصارى ، فأما على الاحتمال الأول فنقول : انه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق
 ومصالح الخلق قسمان : جسمانية وروحانية ، أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية ، وتسوية المزاج
 على أحسن الصور وأكمل الاشكال . وهو المراد بقوله (هو الذى يصوركم فى الارحام) وأما
 الروحانية فأشرفها العلم الذى تصير الروح معه كالمراة المجلوة التى تجلت صور جميع الموجودات فيها
 وهو المراد بقوله (هو الذى أنزل عليك الكتاب) وأما على الاحتمال الثانى فقد ذكرنا أن من جملة

شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام: انه روح الله وكلمته ، فبين الله تعالى بهذه الآية أن القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه ، والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم ، وهو في غاية الحسن والاستقامة

(المسألة الثانية) اعلم أن القرآن دل على أنه بكليته محكم ، ودل على أنه بكليته متشابه ، ودل على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه ، أما ما دل على أنه بكليته محكم ، فهو قوله (الر تلك آيات الكتاب الحكيم ، الر كتاب أحكمت آياته) فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم ، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعانى وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوى القرآن في هذين الوصفين ، والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذى لا يمكن حله : محكم . فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم ، وأما ما دل على أنه بكليته متشابه ، فهو قوله تعالى (كتابا متشابها مثنى) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً في الحسن ، ويصدق بعضه بعضا ، واليه الاشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) أى لكان بعضه وارداً على تقيض الآخر ، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة ، وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه ، فهو هذه الآية التى نحن فى تفسيرها ، ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما فى عرف الشريعة: أما المحكم فالعرب تقول : حاكمت وحاكمت وأحكمت بمعنى رددت ، ومنعت ، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام التى هى تمنع الفرس عن الاضطراب ، وفى حديث النخعي : احكم اليتيم كما تحكم ولدك أى امنعه عن الفساد ، وقال جرير : أحكموا سفهاكم ، أى امنعوهم ، وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له ، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغى ، وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيتين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز ، قال الله تعالى (ان البقر تشابه علينا) وقال فى وصف ثمار الجنة (وأتوا به متشابهاً) أى متفق المنظر مختلف الطعوم ، وقال الله تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال : اشتهب على الأمران إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه ، وقال عليه السلام « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات » وفى رواية أخرى مشتبهات ، ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه ، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، ونظيره المشكل سمي بذلك ، لأنه أشكل ، أى دخل فى شكل غيره فأشبهه وشابهه ، ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ، ويحتمل أن يقال : انه الذى لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه ، وكان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه فى العقل

والذهن، ومشاها له، وغير متميز أحدهما عن الآخر بزيد رجحان، فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه، فهذا تحقير القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة، فنقول: الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه، ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين، ثم نذكر عقبيه أقوال الناس فيه فنقول: اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى، فإما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، وإما أن لا يكون فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص، وأما أن كان محتملاً لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتمالاً لهما على السواء، فإن كان احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً، وأما أن كان احتمالاً لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجتملاً، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً، أو ظاهراً، أو مؤولاً، أو مشتركاً، أو مجتملاً، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم، وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهاً إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهاً للثبات في الذهن، وأما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه، ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية، فهنا يتوقف الذهن، مثل: القرء بالنسبة إلى الحيض والظهر، إنما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين، ومرجوحاً في الآخر، ثم كان الراجح باطلاً، والمرجوح حقاً، ومثاله من القرآن قوله تعالى (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفياً فففسقوا فيها فحق عليها القول) فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا. ومحكمه قوله تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء) رادا على الكفار فيما حكى عنهم (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وكذلك قوله تعالى (نسوا الله فأنسىهم) وظاهر النسيان ما يكون ضداً للعلم. ومرجوحه الترك، والآية المحكمة فيه قوله تعالى (وما كان ربك نسياً) وقوله تعالى (لا يضل ربي ولا ينسى) واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول: إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة

لمذهبه محكمة ، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فالمعتزلي يقول : قوله (فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم ، وقوله (وماتشؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) متشابه والسني يقلب الأمر في ذلك ، فلا بد هنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب ، فنقول : اللفظ إذا كان محتملا لمعنيين ، وكان بالنسبة إلى أحدهما راجعا ، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا ، فإن حملناه على الراجع ولم نحمله على المرجوح ، فهذا هو المحكم وأما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجع ، فهذا هو المتشابه ، فنقول : صرف اللفظ عن الراجع إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل ، وذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظيا وإما أن يكون عقليا

(أما القسم الأول) فنقول : هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس ، اللهم إلا أن يقال : ان أحدهما قاطع في دلالة ، والآخر غير قاطع ، فحينئذ يحصل الرجحان ، أو يقال : كل واحد منهما وإن كان راجعا إلا أن أحدهما يكون أرجح ، وحينئذ يحصل الرجحان إلا أنا نقول :

أما الأول فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة ، لأن كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وموقوف على عدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم التخصيص ، وعدم الاضمار ، وعدم المعارض النقلى والعقلي ، وكل ذلك مظنون ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مضمونا ، فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا .

وأما الثاني وهو أن يقال : أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني ، وان كان أصل الاحتمال قائما فيهما معاً فهذا صحيح ، ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنيا ، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية ، بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية ، فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجع ، إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي ، على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال ، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره ، فعند هذا يتعين التأويل ، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجع إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجع محال عقلا : ثم إذا قامت هذه الدلالة وعرف المكاف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره ، فعندها

لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذى هو المراد ماذا ، لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز ، وترجيح تأويل على تأويل ، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على مايناظية ، لاسيما الدلائل المستعملة فى ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون فى غاية الضعف ، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف ، والتعويل على مثل هذه الدلائل فى المسائل القطعية محال ، فلهذا التحقيق المتين مذهباً أن بمد إقامة الدلالة القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال ، لا يجوز الخوض فى تعيين التأويل ، فهذا منتهى ما حصلناه فى هذا الباب والله ولى الهداية والرشاد

(المسألة الثالثة) فى حكاية أقوال الناس فى المحكم والمتشابه : فالأول : ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : المحكمات هى الثلاث آيات التى فى سورة الانعام (قل تعالوا) إلى آخر الآيات الثلاث ، والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود ، وهى أسماء حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل ، فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه : وأقول : التكليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين : منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع ، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى ، والاحتراز عن الظلم والكذب والجمل وقتل النفس بغير حق ، ومنها ما يختلف بشرع وشرع ، كأعداد الصلوات ، ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك ، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس ، لأن الآيات الثلاث فى سورة الانعام مشتملة على هذا القسم وأما المتشابه فهو الذى سميته بالجمل ، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه والى غيره على السوية ، فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التى تفسر هذه الالفاظ بها على السوية ، لا بدليل منفصل على ما خصناه فى أول سورة البقرة

(القول الثانى) وهو أيضاً مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ

(والقول الثالث) قال الأصم : المحكم هو الذى يكون دليلاً واضحاً لا يحا ، مثل ما أخبر الله تعالى به من انشاء الخلق فى قوله تعالى (فخلقنا النطفة علقه) وقوله (وجعلنا من الماء كل شئ حى) وقوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) والمتشابه ما يحتاج فى معرفته إلى التدبر والتأمل ، نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا تراباً ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكماً ، لأن من قدر على الانشاء أولاً قدر على الاعادة ثانياً

واعلم أن كلام الأصم غير ملخص ، فإنه ان عنى بقوله : المحكم ما يكون دلائله واضحة ، أن المحكم هو الذى يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة ، والمتشابه مالا يكون كذلك ، وهو اما المجمل المتساوى ، أو المؤول المرجوح ، فهذا هو الذى ذكرناه أولاً ، وان عنى به أن المحكم هو الذى يعرف صحة معناه من غير دليل ، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل ، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل ، وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابهاً ، لأن قوله (نخلقنا النطفة علقه) أمر يحتاج فى معرفة صحته الى الدلائل العقلية ، وان أهل الطبيعة يقولون: السبب فى ذلك الطباع والفصول ، أو تأثيرات الكواكب ، وتركيبات العناصر وامتزاجاتها ، فكأن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل ، فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى مفتقر الى الدليل ، ولعل الأصم يقول : هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل ، الا أنها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة ، يؤمن الغلط معها الا نادراً ، ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة ، فالقسم الأول هو المحكم ، والثانى هو المتشابه

(القول الرابع) أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلى ، أو بدليل خفى ، فذاك هو المحكم ، وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه . وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة ، والعلم بمقادير الثواب والعقاب فى حق المكلفين ، ونظيره قوله تعالى (يسألونك عن الساعة أيا نمرساها)

(المسألة الرابعة) فى الفوائد التى لأجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابهاً

اعلم أن من الملحدة من طعن فى القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات ، وقال : انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ، ثم اننا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه ، فالجبرى يتمسك بآيات الجبر ، كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً) والقدرى يقول : بل هذا مذهب الكفار ، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار فى معرض الذم لهم فى قوله (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر) وفى موضع آخر (وقالوا قلوبنا غلف) وأيضاً مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجود يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة) والثانى يتمسك بقوله (لا تدركه الأبصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (يحافون ربه من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والثانى يتمسك بقوله (ليس كمثل شيء) ثم أن كل واحد يسمى الآيات الموافقة

لمذهبه : محكمة ، والآيات المخالفة لمذهبه : متشابهة وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية ، ووجوه ضعيفة ، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا. أليس أنه لو جعله ظاهراً جلياً نقياً عن هذه المتشبهات كان أقرب إلى حصول الغرض

واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها

(الوجه الأول) أنه متى كانت المتشابهات موجودة ، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب ، قال الله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين)

(الوجه الثاني) لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد ، وكان تصريحه مبطلا لكل ماسوى ذلك المذهب ، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه ، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملاً على المحكم وعلى المتشابه ، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يمدفيه ما يقوى مذهبه ، ويؤثر مقالته ، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ، ويجهتد في التأمل فيه كل صاحب مذهب ، فاذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات ، فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق

(الوجه الثالث) أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل ، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة ، أما لو كان كله محكماً لم يفترق إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبق في الجهل والتقليد

(الوجه الرابع) لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه ، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض ، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة ، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة

(الوجه الخامس) وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق ، فمن سمع من العوام في أول الأمر إنبات موجودة ليس بجسم ولا بتمحيز ولا مشار إليه ، ظن أن هذا عدم ونفى فوقع في التعطيل ، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح ، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به

في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات، فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله أعلم بمراده

وإذا عرفت هذه المباحث، فنرجع إلى التفسير

أما قوله تعالى ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب﴾ فالمراد به هو القرآن (منه آيات محكمات) وهي التي يكون مدلولاتها متأكدة إما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية، أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها

ثم قال ﴿هن أم الكتاب﴾ وفيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ ما معنى كون المحكم أمًا للتشابه؟

الجواب: الأم في حقيقة اللغة الأصل الذي منه يكون الشيء، فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها، والمتشابهات إنما تصير مفهومة باعانة المحكمات، لا جرم صارت المحكمات كالأم للتشابهات، وقيل: أن ماجرى في الانجيل من ذكر الأب، وهو أنه قال: إن البارئ القديم المكون للأشياء، الذي به قامت الخلائق، وبه ثبتت إلى أن يبعثها، فبمعنى هذا المعنى بلفظ الأب من جهة أن الأب هو الذي حصل منه تكوين الابن، ثم وقع في الترجمة ما أوهم الأبوة الواقعة من جهة الولادة، فكان قوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) محكما لأن معناه متأكد بالدلائل العقلية القطعية، وكان قوله: عيسى روح الله وكتبته من المتشابهات التي يجب ردها إلى ذلك المحكم

﴿السؤال الثاني﴾ لم قال (أم الكتاب) ولم يقل: أمهات الكتاب؟

الجواب: أن مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد، ومجموع المتشابهات في تقدير شيء آخر وأحدهما أم للآخر، ونظيره قوله تعالى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) ولم يقل آيتين، وإنما قال ذلك على معنى أن مجموعهما آية واحدة، فكذلك هنا

ثم قال ﴿وأخر متشابهات﴾ وقد عرفت حقيقة المتشابهات، قال الخليل وسيبويه: أن (أخر) فارقت أخواتها في حكم واحد، وذلك لأن آخر جمع أخرى، وأخرى تأنيث آخر، وآخر على وزن أفعل، وما كان على وزن أفعل فإنه يستعمل مع (من) أو بالالف واللام فيقال: زيد أفضل من عمرو، وزيد الأفضل فالالف واللام معاقبتان لمن في باب أفعل، فكان القياس أن يقال: زيد آخر من عمرو، أو يقال: زيد الآخر، إلا أنهم حذفوا منه لفظ «من» لأن لفظه اقتضى معنى «من» فأسقطوها اكتفاءً بدلالة اللفظ عليه، والالف واللام معاقبتان لمن، فسقط الالف واللام أيضا

فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار آخر ، فأخر جمعه ، فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها في سقوط الألف واللام عن جمعها ووجدانها

ثم قال (فأما الذين في قلوبهم زيغ) اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم إلى قسمين ، منه محكم ، ومنه متشابه ، بين أن أهل الزيغ لا يتمسكون إلا بالمتشابه ، والزيغ الميل عن الحق ، يقال : زاغ زيغا : أى مال ميلا ، واختلفوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله (في قلوبهم زيغ) فقال الربيع : هم وفدنجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح ، فقالوا : أليس هو كلمة الله وروح منه ، قال : بلى . فقالوا : حسبنا . فأنزل الله هذه الآية ، ثم أنزل (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم) وقال الكلبي : هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الأمة ، واستخراجه من الحروف المقطعة في أوائل السور ، وقال قتادة والزجاج : هم الكفار الذين ينكرون البعث . لأنه قال في آخر الآية (وما يعلم تأويله إلا الله) وما ذلك إلا وقت القيامة ، لأنه تعالى أخفاه عن كل الخلق ، حتى عن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وقال المحققون : ان هذا يعم جميع المبطلين ، وكل من احتج لباطله بالمتشابه ، لأن اللفظ عام ، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ، ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ، ومن جملة ما وعد الله به الرسول من النصره . وما أوعده الكفار من النعمة ، ويقولون ائتنا بعذاب الله ، ومتى تأتينا الساعة ، ولو ما تأتينا بالملائكة . فهو هو الأمر على الضعفة ، ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فانه لما ثبت بصريح العقل أن كل ما كان مختصا بالخيز ، فاما أن يكون في الصغر كالجزة الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق ، واما أن يكون أكبر منه فيكون منقسما مركباً ، وكل مركب فانه يمكن ومحدث ، فهذا الدليل اظاهر يمتنع أن يكون الاله في مكان ، فيكون قوله (الرحمن على العرش استوى) متشابهاً ، فن تمسك به كان متمسكاً بالمتشابهات ، ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالطواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد . فانه لما ثبت بالبرهان العقلي أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي ، وثبت أن حصول ذلك الداعي من الله تعالى ، وثبت أنه متى كان الأمر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا ، وعده عند عدم هذه الداعية واجبا ، فيئذ يطل ذلك التفويض ، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيته ، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الطواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات ، فبين الله تعالى في كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة . ويقترضون على الطواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أن في قلوبهم زيغا عن الحق ، وطلبا لتقرير الباطل

واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا الا وتسمى الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة، ثم هول الامر في ذلك ألا ترى إلى الجبائي فإنه يقول: المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات، وقال أبو مسلم الاصفهاني: الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال. ولا يتأوله على المحكم الذي بينه الله تعالى بقوله (وأضلهم السامري، وأضل فرعون قومه وما هدى، وما يضل به إلا الفاسقين) وفسروا أيضا قوله (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) على أنه تعالى أهلهم وأراد فسقهم. وأن الله تعالى يطلب العلل على خلقه لهمسكم، مع أنه تعالى قال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ويريد الله ليبين لكم ويهديكم) وتأولوا قوله تعالى (زيننا لهم أعمالهم فهم يعمهون) على أنه تعالى زين لهم النعمة، ونقضوا بذلك ما في القرآن، كقوله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وما كنا مهلكي القرى الا وأهلها ظالمون) وقال (وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى) وقال (فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه) وقال (ولكن الله حبب اليك الايمان وزينه في قلوبكم) فكيف يزين العمه؟ فهذا ما قاله أبو مسلم، وليت شعري لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات، وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات؟ ولم أوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجرائها على الظاهر، وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر؟ ومعلوم أن ذلك لا يتم الا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة، فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الأدلة العقلية، فان مذهبهم لا يتم إلا إذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون الثاني من غير مرجح، وذلك تصريح بنبي الصانع، ولا يتم الا إذا قلتم بأنه سبحانه ما كان عالما بكيفيات الأفعال في الأزل، وذلك تصريح بتجهيل الصانع، ولا يتم الا إذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به، فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الأزيد والأنقص لا لخصص، وذلك نبي للصانع، ولزم منه أيضا أن لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد باب الاستدلال بأحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالما، ولو أن أهل السموات والأرض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها، فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل أن يسمى الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابهة، فظهر بما ذكرناه أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة، وأما المحقق المنصف. فإنه يحمل الامر في الآيات على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية، فذاك هو المحكم حقا. وثانيها: التي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها: فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره. وثالثها: التي لا يوجد مثل هذه الدلائل

على طرفي ثبوته وانتفاءه ، فيكون من حقه التوقف فيه ، ويكون ذلك متشابها بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر ، إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها فهذا ما عدى في هذا الباب والله أعلم بمراده

واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائعين يتبعون المتشابه ، بين أن لهم فيه غرضين ، فالأول هو قوله تعالى (ابتغاء الفتنة) والثاني هو قوله (وابتغاء تأويله)

(فأما الأول) فاعلم أن الفتنة في اللغة الاستهتار بالشئ والغلو فيه ، يقال : فلان مفتون يطلب الدنيا ، أي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر ، وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوها : أولها قال الأصم : أنهم متى أوقعوا تلك المتشابهات في الدين ، صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين ، وذلك يفضي إلى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة . وثانيها : أن التمسك بذلك المتشابه يُقرر البدعة والباطل في قلبه ، فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه ، لا ينقلع عنه بحيلة البتة . وثالثها : أن الفتنة في الدين هو الضلال عنه ، ومعلوم أنه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه (وأما الغرض الثاني لهم) وهو قوله تعالى (وابتغاء تأويله) فاعلم أن التأويل هو التفسير ، وأصله في اللغة المرجع والمصير ، من قولك آل الأمر إلى كذا إذا صار إليه ، وأولنه تأويلا إذا صيرته إليه ، وهذا معنى التأويل في اللغة ، ثم يسمى التفسير تأويلا ، قال تعالى (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا) وقال تعالى (وأحسن تأويلا) وذلك أنه اخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى ، واعلم أن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان ، مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم ؟ وأن مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون ؟ قال القاضي : هؤلاء الزائعون قد ابتغوا المتشابه من وجهين : أحدهما : أن يحملوه على غير الحق : وهو المراد من قوله (ابتغاء الفتنة) والثاني : أن يحكموا بحكم في الموضوع الذي لا دليل فيه ، وهو المراد من قوله (وابتغاء تأويله) ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائعين فقال (وما يعلم تأويله إلا الله) واختلف الناس في هذا الموضوع . فمنهم من قال : تم الكلام هنا ، ثم الواو في قوله (والراسخون في العلم) واو الابتداء ، وعلى هذا القول : لا يعلم المتشابه إلا الله ، وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن أنس والكسائي والفراء ، ومن المعتزلة قول أبي علي الجبائي وهو المختار عندنا

(والقول الثاني) أن الكلام إنما يتم عند قوله (والراسخون في العلم) وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلًا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم ، وهذا القول أيضا مروى عن ابن

عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول الأول وجوه
 (الحجة الأولى) أن اللفظ إذا كان له معنى راجح، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر
 غير مراد، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة، وفي المجازات كثرة، وترجيح
 البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن
 الضعيف، فإذا كانت المسألة عقلية يقينية، كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز، مثاله
 قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد
 وجد على ما بينا في البراهين الخمسة في تفسير هذه الآية فعلنا أن مراد الله تعالى ليس ما يدل
 عليه ظاهر هذه الآية، فلا بد من صرف اللفظ إلى بعض المجازات، وفي المجازات كثرة وترجيح
 بعضها على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، وأنها لا تفيد إلا الظن الضعيف، وهذه المسألة
 ليست من المسائل الظنية، فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا، وأيضا قال الله
 تعالى (الرحمن على العرش استوى) دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان،
 فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات
 هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية،
 والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع المسلمين، وهذه حجة قاطعة في المسألة
 والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه، والفطرة الأصلية تشهد بصحته وبالله التوفيق

(الحجة الثانية) وهو أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم، حيث
 قال (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) ولو كان طلب تأويل
 المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك

• فان قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة، كما في قوله (يسألونك عن
 الساعة أيا نمرساها، قل إنما عليها عند ربى) وأيضا طلب مقادير الثواب والعقاب، وطلب ظهور
 الفتح والنصرة كما قالوا (لو ما أتينا بالملائكة)

قلنا: إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه، ودل العقل على صحة هذه القسمة
 من حيث أن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذى ليس براجح هو المتشابه
 ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض
 تركا للظاهر، وأنه لا يجوز

(الحجة الثالثة) أن الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به، وقال في أول سورة البقرة

(فأما الذين آمنوا فاعلمون أنه الحق من ربهم) فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح ، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به ، إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها ، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث ، فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ، بل مراده منه غير ذلك الظاهر ، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه ، وقطعوا بأن ذلك المعنى أى شيء كان فهو الحق والصواب ، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعمهم قطعهم بترك الظاهر ، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن

(الحجة الرابعة) لو كان قوله (والراسخون في العلم) معطوفاً على قوله (إلا الله) لصار قوله (يقولون آمناً به) ابتداءً ، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة ، بل كان الأولى أن يقال : وهم يقولون آمناً به ، أو يقال : ويقولون آمناً به

فإن قيل : في تصحيحه وجهان ، الأول : ان قوله (يقولون) كلام مبتدأ ، والتقدير : هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمناً به . والثاني : أن يكون (يقولون) حالاً من الراسخين قلنا : أما الأول فمدفوع ، لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار . والثاني : أن ذا الحال هو الذي تقدم ذكره ، وهنالك تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم ، فوجب أن يجعل قوله (يقولون آمناً به) حالاً من الراسخين لا من الله تعالى ، فيكون ذلك تركاً للظاهر ، فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر ومذهبا لا يحتاج اليه ، فكان هذا القول أولى

(الحجة الخامسة) قوله تعالى (كل من عند ربنا) يعنى أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله . فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل ، لم يبق لهذا الكلام فائدة (الحجة السادسة) نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : تفسير القرآن على أربعة أوجه تفسير لا يسع أحداً جهله ، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها ، وتفسير تعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى

وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء . فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في أول سورة البقرة ، فاذا ضم ما ذكرناه نا الى ما ذكرناه هناك تم مكلام في هذه المسألة . وبالله التوفيق

ثم قال تعالى ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء.

واعلم أن الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية، وعرف أن القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية، فاذا رأى شيئاً متشابهاً، ودل الدليل القطعي على أن الظاهر ليس مراداً لله تعالى، علم حينئذ قطعاً أن مراد الله شيء آخرى سوى ما دل عليه ظاهره، وأن ذلك المراد حق، ولا يصير كون ظاهره مردوداً شبهة في الطعن في صحة القرآن، ثم حكى عنهم أيضاً أنهم يقولون (كل من عند ربنا) والمعنى: أن كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا، وفيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ لو قال: كل من ربنا كان صحيحاً، فما الفائدة في لفظ «عند»؟

الجواب: الإيمان بالمتشابه يحتاج فيه إلى مزيد التأكيد، فذكر كلمة «عند» لمزيد التأكيد

﴿السؤال الثاني﴾ لم جاز حذف المضاف إليه من «كل»؟

الجواب: لأن دلالة المضاف عليه قوية، فبعد الحذف الأيمن من اللبس حاصل

ثم قال ﴿وما يذكر إلا أولوا الأبواب﴾ وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به، ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول الكاملة، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن، فيعملون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول، فيكون حكماً، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابهاً، ثم يعلمون أن الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل، فيعلمون أن ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى، وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول، ويوافق اللغة والاعراب.

واعلم أن الشيء كلما كان أشرف كان ضده أخس، فكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفاً بهذه الصفة، كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم الله الثناء عليه، ومتى تكلم في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول، وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ

الْوَهَّابُ ﴿٨﴾

قوله تعالى ﴿ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب﴾ اعلم أنه تعالى كما حكى عن الراسخين أنهم يقولون آمنا به ، حكى عنهم أنهم يقولون (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا) وحذف «يقولون» لدلالة الأول عليه ، وكما في قوله (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) وفي هذه الآية اختلف كلام أهل السنة وكلام المعتزلة .

أما كلام أهل السنة فظاهر ، وذلك لأن القلب صالح لأن يميل إلى الإيمان ، وصالح لأن يميل إلى الكفر ، ويمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا عند حدوث داعية واردة يحدتها الله تعالى ، فإن كانت تلك الداعية داعية الكفر ، فهي الخذلان ، والازاعة ، والصد ، والحتم ، والطبع ، والرین ، والقوة ، والوقر ، والكنان ، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن وإن كانت تلك الداعية داعية الإيمان ، فهي : التوفيق ، والرشاد ، والهداية ، والتسديد ، والثبوت ، والعصمة ، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» والمراد من هذين الأصبعين الداعيتان ، فكما أن الشيء الذي يكون بين أصبعي الانسان يتقلب كما يقبله الانسان بواسطة ذينك الأصبعين ، فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقبله الحق بواسطة تينك الداعيتين ، ومن أنصف ولم يتعسف ، وجرب نفسه ، وجد هذا المعنى كالشئ المحسوس ، ولو جوز حدوث إحدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر . لزمه نقي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول «يامقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك» ومعناه ما ذكرنا فلما آمن الراسخون في العلم بكل ما أنزل الله تعالى من المحكمات والمتشابهات تضرعوا إليه سبحانه وتعالى في أن لا يجعل قلوبهم مائلة الى الباطل بعد أن جعلها مائلة الى الحق . فهذا كلام برهاني متأكد بتحقيق قرآني

ومما يؤكد ما ذكرناه أن الله تعالى مدح هؤلاء المؤمنين بأنهم لا يتبعون المتشابهات ، بل يؤمنون بها على سبيل الاجمال ، وترك الخوض فيها ، فيبعد منهم في مثل هذا الوقت أن يتكلموا بالمتشابه ، فلا بد وأن يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لا اعتقادهم أنه من المحكمات ، ثم إن الله تعالى حكى

ذلك عنهم في معرض المدح لهم ، والثناء عليهم بسبب أنهم قالوا ذلك ، وهذا يدل على أن هذه الآية من أقوى المحكمات ؛ وهذا كلام متين
وأما المعتزلة فقد قالوا : لما دلت الدلائل على أن الزينغ لا يجوز أن يكون بفعل الله تعالى ،
وجب صرف هذه الآية الى التأويل ، فأما دلائلهم فقد ذكرناها في تفسير قوله تعالى (سواء عليهم
أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون)

ومما احتجوا به في هذا الموضوع خاصة قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) وهو
صريح في أن ابتداء الزينغ منهم ، وأما تأويلاتهم في هذه الآية فن وجوه : الأول : وهو الذي قاله
الجبائي ، واختاره القاضي : أن المراد بقوله (لاترغ قلوبنا) يعني لا تمنعها الألفاظ التي معها يستمر
قلوبهم على صفة الايمان ، وذلك لأنه تعالى لما منعهم ألفتهم عند استحقاقهم منع ذلك جاز أن
يقال : أزاغهم ، ويدل على هذا قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) والثاني : قال الأصم :
لاتبلىنا يلوى عندنا قلوبنا ، فهو كقوله (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقنوا أنفسكم أو اخرجوا
من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم) وقال (لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سففا من فضة)
والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نأمن معه الزينغ ، وقد يقول القائل : لا تخملي على
إيذائك أي لا تفعل ما أصير عنده مؤذيا لك . الثالث : قال الكعبي (لاترغ قلوبنا) أي لا تسمننا باسم
الزائغ ، كما يقال : فلان يكفر فلانا إذا سماه كافراً . والرابع : قال الجبائي : أي لاترغ قلوبنا عن جنتك
وثوابك بعد إذ هديتنا ، وهذا قريب من الوجه الأول إلا أن يحمل على شيء آخر ، وهو أنه تعالى
إذا علم أنه مؤمن في الحال ، وعلم أنه لو بقى إلى السنة الثانية لكفر ، فقوله (لاترغ قلوبنا) محمول على
أن يمينه قبل أن يصير كافراً ، وذلك لأن إبقائه حيا إلى السنة الثانية يجرى مجرى ما إذا أزاغه عن
طريق الجنة . الخامس : قال الأصم (لاترغ قلوبنا) عن كمال العقل بالجنون بعد إذ هديتنا بتأويل العقل
السادس : قال أبو مسلم : احرسنا من الشيطان ومن شرور أنفسنا حتى لا تزينغ فهذا جملة ما ذكره في
تأويل هذه الآية وهي بأسرها ضعيفة

(أما الأول) فلأن من مذهبهم أن كل ما صح في قدرة الله تعالى أن يفعل في حقهم لطفاً ووجب
عليه ذلك وجوباً لو تركه لبطلت إلهيته ، ولصار جاهلاً ومحتاجاً والشئ الذي يكون كذلك فأى حاجة
إلى الدعاء في طلبه ، بل هذا القول يستمر على قول بشر بن المعتمر وأصحابه الذين لا يوجبون على الله
فعل جميع الألفاظ

(وأما الثاني) فضعيف ، لأن التشديد في التكليف ان علم الله تعالى له أثر في حمل

المكلف على التيسير قبح من الله تعالى ، وان علم الله تعالى أنه لا أثر له البتة في حمل المكلف على فعل التيسير كان وجوده كعدمه فيما يرجع إلى كون العبد مطيعا وعاصيا ، فلا فائدة في صرف الدعاء اليه .

(وأما الثالث) فهو أن التسمية بالزيف والكفر دأثر مع الكفر وجودا وعدمًا والكفر والزيف باختيار العبد ، فلا فائدة في قوله لا تسمنا باسم الزيف والكفر

(وأما الرابع) فهو أنه لو كان عليه تعالى بأنه يكفر في السنة الثانية يوجب عليه أن يميته ، لكان عليه بأن لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب عليه أن لا يخلقه

(وأما الخامس) وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف ، لأن هذا متعلق بما قال قبل هذه الآية (فأما الذين في قلوبهم زيغ)

(وأما السادس) وهو أن الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس إن كان مقدورا ووجب فعله فلا فائدة في الدعاء وإن لم يكن مقدورا تعذر فعله فلا فائدة في الدعاء ، فظهر بما ذكر ناسقوت هذه الوجوه ، وأن الحق ما ذهبنا اليه

فان قيل : فعلى ذلك القول كيف الكلام في تفسير قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) قلنا : لا يبعد أن يقال : ان الله تعالى يزيفهم ابتداء ، فعند ذلك يزيفون ، ثم يترتب على هذا الزيف إزاعة أخرى سوى الأولى من الله تعالى ، وكل ذلك لامنافاة فيه أما قوله تعالى (بعد إذ هديتنا) أي بعد أن جهاتنا مهتدين . وهذا أيضا صريح في أن حصول الهداية في القلب بتخليق الله تعالى

ثم قال (وهب لنا من لدنك رحمة) واعلم أن تطهير القلب عما لا ينبغي ، مقدم على تنويره بما ينبغي ، فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم أولا أن لا يجعل قلوبهم مائلة إلى الباطل والعقائد الفاسدة ثم انهم ابتغوا ذلك بأن طلبوا من ربهم أن ينور قلوبهم بأنوار المعرفة . وجوارحهم وأعضائهم بزينة الطاعة ، وإنما قال (رحمة) ليكون ذلك شاملا لجميع أنواع الرحمة . فأولها أن يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة

وثانيتها: أن يحصل في الجوارح والأعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة

وثالثها: أن يحصل في الدنيا سهولة أسباب المعيشة من الأمن والصحة والكفاية

ورابعها: أن يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت

وخامسها: أن يحصل في القبر سهولة السؤال، وسهولة ظلمة القبر

رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَافُ الْمِعَادَ ﴿١٩٥﴾

وسادسها : أن يحصل في القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران السيئات ، وترجيح الحسنات فقوله (مزلدنك رحمة) يتناول جميع هذه الأقسام ، ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة أنه لا رحيم إلا هو ، ولا كريم إلا هو ، لا جرم أ ك ذلك بقوله (من لدنك) تنبيها للعقل والقلب والروح على أن هذا المقصود لا يحصل إلا منه سبحانه ، ولما كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة إلى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير ، كأنه يقول : أطلب رحمة وأية رحمة ، أطلب رحمة من لدنك ، وتليق بك ، وذلك يوجب غاية العظمة

ثم قال ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ كأن العبد يقول : إلهي هذا الذي طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة إلى ، لكنه حقير بالنسبة إلى كمال كرمك ، وغاية جودك ورحمتك ، فأنت الوهاب الذي من هبتك حصلت حقائق الأشياء وذواتها ، وماهياتها ووجوداتها ، فكل ماسواك فن جودك وإحسانك وكرمك ، يادأتم المعروف ، ياقديم الاحسان ، لانتخب رجاء هذا المسكين ، ولا ترد دعاءه ، واجعله بفضلك أهلا لرحمتك بأرحم الراحمين وأكرم الأكرمين قوله تعالى ﴿ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد﴾

واعلم أن هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم ، وذلك لأنهم لما طلبوا من الله تعالى أن يصونهم عن الزيغ ، وأن يخصهم بالهداية والرحمة ، فكأنهم قالوا : ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة ، وإنما الغرض الأعظم منه ما يتعلق بالآخرة فاننا نعلم أنك ياإلهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيامة ، ونعلم أن وعدك لا يكون خلفاً ، وكلامك لا يكون كذبا ، فمن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب أبد الآباد ، ومن أعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين ، بقي هناك في السعادة والكرامة أبد الآباد . فالغرض الأعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالآخرة ، بقي في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه) تقديره : جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه ، فحذف لكون المراد ظاهراً

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائي : إن كلام المؤمنين تم عند قوله (ليوم لا ريب فيه) فأما قوله (إن الله لا يخلف الميعاد) فهو كلام الله عز وجل ، كأن القوم لما قالوا (إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه) صدقهم الله تعالى في ذلك وأيد كلامهم بقوله (إن الله لا يخلف الميعاد) كما قال حكاية

عن المؤمنين في آخر هذه السورة (ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد) ومن الناس من قال: لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة إلى الحضور، ومثله في كتاب الله تعالى كثير، قال تعالى (حتى إذا ركبتهم في الفلك وجرين
٣٣ بريح طيبة)

فان قيل: فلم قالوا في هذه الآية (إن الله لا يخلف الميعاد) وقالوا في تلك الآية (إنك لا تخلف الميعاد)

قلت: الفرق والله أعلم أن هذه الآية في مقام الهيبة، يعنى أن الالهية تقتضى الحشر والنشر ليتصف للظالمين من الظالمين، فكان ذكره باسمه الأعظم أولى في هذا المقام، أما قوله في آخر السورة (إنك لا تخلف الميعاد) فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه أن ينعم عليه بفضله، وأن يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة، فلا جرم قال (إنك لا تخلف الميعاد)

(المسألة الثالثة) احتج الجبائي بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق، قال: وذلك لأن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد. بدليل قوله تعالى (أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا) والوعد والموعود والميعاد واحد، وقد أخبر في هذه الآية أنه لا يخلف الميعاد، فكان هذا دليلا على أنه لا يخلف في الوعيد

والجواب: لانسلم أنه تعالى يوعد الفساق مطلقا. بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو، كما أنه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة، فكما أنكم أثبتتم ذلك الشرط بدليل منفصل، فكذا نحن أثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل. سلطنا أنه يوعدم. ولكن لانسلم أن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد، أما قوله تعالى (فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا)

قلنا: لم لا يجوز أن يكون ذلك كما في قوله (فيشرهم بعذاب أليم) وقوله (ذق إنك أنت العزيز الكريم) وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد منه أنهم كانوا يتوقعون من أولئهم أنها تشفع لهم عند الله. فكان المراد من الوعد تلك المنافع، وتتمام الكلام في مسألة الوعيد قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وذكر الواحدى في البسيط طريقة أخرى، فقال: لم لا يجوز أن يحمل هذا على ميعاد الأولياء، دون وعيد الأعداء. لأن خلف الوعيد كرم عند العرب. قال: والدليل عليه أنهم يمدحون بذلك. قال الشاعر:

إذا وعد السراء أنجز وعده وإن أوعد الضراء فالعفو مانعه

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ ﴿١٠﴾

وروى المناظرة التي دارت بين أبي عمرو بن العلاء ، وبين عمرو بن عبيد ، قال أبو عمرو بن العلاء لعمر بن عبيد : ما تقول في أصحاب الكبار ؟ قال : أقول ان الله وعدو عدا ، وأوعد إيعادا ، فهو منجز إيعاده كما هو منجز وعده ، فقال أبو عمرو بن العلاء : إنك رجل أعجم ، لا أقول أعجم اللسان ولكن أعجم القلب ، ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لؤما وعن الإيعاد كرما وأنشد

واني وان أوعدته أو وعدته لمكذب إيعادي ومنجز موعدى

واعلم أن المعتزلة حكوا أن أبا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد : يا أبا عمرو فهل يسمي الله مكذب نفسه ؟ فقال : لا ، فقال عمرو بن عبيد : فقد سقطت حجتك . قالوا : فانقطع أبو عمرو بن العلاء

وعندي أنه كان لا يبيّن عمرو بن العلاء أن يجيب عن هذا السؤال فيقول : انك قست الوعيد على الوعد وأنا إنما ذكرت هذا لبيان الفرق بين البابين ، وذلك لأن الوعد حق عليه والوعيد حق له ، ومن أسقط حق نفسه فقد أتى بالجود والكرم ، ومن أسقط حق غيره فذلك هو اللؤم ، فظهر الفرق بين الوعد والوعيد ، وبطل قياسك ، وإنما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق ، فأما قولك : لو لم يفعل لصار كاذبا ومكذبا نفسه ، فجوابه : أن هذا إنما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط ، وعندى جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو ، فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله تعالى ، فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله أعلم

قوله تعالى ﴿ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك هم وقود النار﴾

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عن المؤمنين دعاهم وتضرعهم ، حكى كيفية حال الكافرين وشديد عقابهم ، فهذا هو وجه النظم ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا) قولان : الأول : المراد بهم وفد نجران ، وذلك لأننا روينا في بعض قصتهم أن أبا حارثة بن علقمة قال لآخيه : إني لأعلم أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقاً ولكنني ان أظهرت ذلك أخذ

كَذَابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ
وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١١﴾

ملوك الروم منى ما أعطوني من المال والجاه، فآله تعالى بين أن أموالهم وأولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والآخرة

(والقول الثاني) أن اللفظ عام، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ

(المسألة الثانية) اعلم أن كمال العذاب هو أن يزول عنه كل ما كان متفعلاً به، ثم يجتمع عليه جميع الأسباب المؤلمة

أما الأول: فهو المراد بقوله (لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم) وذلك لأن المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفرغ إلى المال والولد، فهما أقرب الأمور التي يفرغ المرء إليها دفع الخطوب فين الله تعالى أن صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا، لأن أقرب الطرق إلى دفع المضار إذا لم يتأت في ذلك اليوم، فما عداه بالتعذر أولى، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) وقوله (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً) وقوله (وزنه ما يقول ويأتينا فرداً) وقوله (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتهم ما حولناكم وراء ظهوركم)

وأما القسم الثاني من أسباب كمال العذاب، فهو أن يجتمع عليه الأسباب المؤلمة، وإليه الإشارة بقوله تعالى (وأولئك هم وقود النار) وهذا هو النهاية في شرح العذاب، فإنه لا عذاب أزيد من أن تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس، والوقود يفتح الوار الحطب الذي توقد به النار، وبالضم هو مصدر: وقدت النار وقوداً. كقوله: وردت وورداً

(المسألة الثالثة) في قوله (من الله) قولان: أحدهما: التقدير: ان تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من عذاب الله كخذف المضاف لدلالة الكلام عليه. والثاني: قال أبو عبيدة «من» بمعنى عند، والمعنى لن تغنى عند الله شيئاً

قوله تعالى ﴿كذاب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب﴾

يقال: دأبت الشيء أدأب دأباً ودؤباً إذا أجهدت في الشيء. وتعبت فيه. قال الله تعالى (سبع

سنين دأباً) أى يجتهد ودوام ، ويقال : سار فلان يوماً دأباً ، إذا أجهد فى السير يومه كله ، هذا معناه فى اللغة ، ثم صار الدأب عبارة عن الشأن والأمر والعادة ، يقال : هذا دأب فلان أى عادته ، وقال بعضهم : الدؤب والدأب الدوام

إذا عرفت هذا فنقول : فى كيفية التشبيه وجوه : الأول : أن يفسر الدأب بالاجتهاد ، كما هو معناه فى أصل اللغة ، وهذا قول الأصم والزجاج ، ووجه التشبيه أن دأب هؤلاء الكفار ، أى جدهم واجتهادهم فى تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وكفرهم بدينه ، كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ، ثم انا أهلكتنا أولئك بذنوبهم ، فكذا نهلك هؤلاء .

(الوجه الثانى) أن يفسر الدأب بالشأن والصنع ، وفيه وجوه : الأول : (كذاب آل فرعون) أى شأن هؤلاء وصنعهم فى تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، كشأن آل فرعون فى التكذيب بموسى ، ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أننا حملنا اللفظ فى الوجه الأول على الاجتهاد ، وفى هذا الوجه على الصنع والعادة . والثانى : أن تقدير الآية : ان الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً ، ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه فى آل فرعون ، فانهم لما كذبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم ، والمصدر تارة يضاف الى الفاعل ، وتارة الى المفعول ، والمراد هنا ، كدأب الله فى آل فرعون ، فانهم لما كذبوا برسولهم أخذهم الله بذنوبهم ، ونظيره قوله تعالى (يجزونهم كذب الله) أى كجهنم الله وقال (سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا) والمعنى : سننى فيمن أرسلنا قبلك . والثالث : قال القفال رحمه الله : يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة الى الله تعالى ، والعادة المضافة الى الكفار ، كأنه قيل : ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم فى إيذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم فى إيذاء رسلهم ، وعادتنا أيضاً فى إيذاء هؤلاء ، كعادتنا فى إيذاء أولئك الكفار المتقدمين ، والمقصود على جميع التقديرات نصر النبي صلى الله عليه وسلم على إيذاء الكفرة وبشارته بأن الله سينتقم منهم

(الوجه الثالث) فى تفسير الدأب والدؤب ، وهو اللبث والدوام وطول البقاء فى الشيء ، وتقدير الآية : وأولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون ، أى دؤبهم فى النار ، كدؤب آل فرعون (والوجه الرابع) أن الدأب هو الاجتهاد ، كما ذكرناه ، ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به ، فانه تعالى بين أن عذابهم حصل فى غاية القرب ، وهو قوله تعالى (أغرقوا فأدخلوا ناراً) وفى غاية الشدة أيضاً وهو قوله (النار يمرضون عليها غدواً وغشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴿١٣﴾

(الوجه الخامس) أن المشبه هو أن أموالهم وأولادهم لا تنفعهم في إزالة العذاب ، فكان التشبيه بآل فرعون حاصلًا في هذين الوجهين ، والمعنى : أنكم قد عرفتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد ، بل صاروا مضطرين إلى منازل بهم فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد صلى الله عليه وسلم في أنه ينزل بكم مثل منازل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغني عنكم الأموال والأولاد

(الوجه السادس) يحتمل أن يكون وجه التشبيه أنه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم وذلك من القتل والسبي وسلب الأموال ويكون قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم) كالدلالة على ذلك فكأنه تعالى بين أنه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ، ثم يصيرون إلى دوام العذاب ، فيسبزل بمن كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم أمران : أحدهما : المحن المعجلة وهي القتل والسبي والاذلال ، ثم يكون بعده المصير إلى العذاب الأليم الدائم ، وهذان الوجهان الأخيران ذكرهما القاضي رحمه الله تعالى .

أما قوله تعالى (والذين من قبلهم) فالعنى : والذين من قبلهم من مكذبي الرسل ، وقوله (كذبوا بأياتنا) المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا لا محالة بالأنبياء ثم قال (فأخذهم الله بذنوبهم) وإنما استعمل فيه الأخذ ، لأن من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص

ثم قال (والله شديد العقاب) وهو ظاهر

قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد)

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (سيغلبون ويحشرون) بالياء فيهما ، والباقون بالتاء المنقطة من فوق فيهما ، فمن قرأ بالياء المنقطة من تحت ، فالعنى : بلغهم أنهم سيغلبون ، ويدل على صحة الياء قوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) و (قل للمؤمنين يغضوا) ولم يقل غضوا ، ومن قرأ بالتاء فللمخاطبة ، ويدل على حسن التاء قوله (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب) والفرق بين القراءتين من حيث المعنى أن القراءة بالتاء أمر بأن يخبرهم بما سيجرى

عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم ، والقراءة بالياء أمر بأن يحكى لهم والله أعلم
 ﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا في سبب نزول هذه الآيه وجوها: الأول : لما غزا رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة ، جمع يهود في سوق بني قينقاع ، وقال : يا معشر اليهود
 أسلبوا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشا ، فقالوا : يا محمد لا تغرنك نفسك أن قتلت نقرأ من
 قريش لا يعرفون القتال ، لوقاتلنا لعرفت ، فأنزل الله تعالى هذه الآيه

﴿الرواية الثانية﴾ أن يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة أهل بدر . قالوا : والله هذا هو النبي
 الأُمى الذى بشرنا به موسى فى التوراة ، ونعتة وأنه لا تردله راية ، ثم قال بعضهم لبعض : لاتعجلوا
 فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا : ليس هذا هو ذلك ، وغلب الشقاء عليهم فلم يسلبوا ، فأُنزل
 الله تعالى هذه الآيه

﴿والرواية الثالثة﴾ أن هذه الآيه واردة فى جمع من الكفار بأعيانهم علم الله تعالى أنهم يموتون
 على كفرهم ، وليس فى الآيه ما يدل على أنهم من هم

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج من قال بتكلف ما لا يطاق بهذه الآيه ، فقال : ان الله تعالى أخبر عن
 تلك الفرقة من الكفار أنهم يحشرون الى جهنم ، فلو آمنوا وأطاعوا لانتقلب هذا الخبر كذبا وذلك
 محال ، ومستلزم المحال محال ، فكان الايمان والطاعة محالا منهم ، وقد أمروا به ، فقد أمروا بالمحال
 وبما لا يطاق ، وتمام تقريره قد تقدم فى تفسير قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم
 لا يؤمنون)

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ستغلبون) إخبار عن أمر يحصل فى المستقبل ، وقد وقع خبره على
 موافقته ، فكان هذا إخباراً عن الغيب وهو معجز ، ونظيره قوله تعالى (غلبت الروم فى أدنى
 الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) الآيه ، ونظيره فى حق عيسى عليه السلام (وأنتكم بما
 تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم)

﴿المسألة الخامسة﴾ دلت الآيه على حصول البعث فى القيامة ، وحصول الحشر والنشر ، وأن
 مرد الكافرين الى النار

ثم قال ﴿وبئس المهاده﴾ وذلك لأنه تعالى لما ذكر حشرهم الى جهنم وصفه فقال (وبئس
 المهاده) والمهاده : الموضع الذى يتمهد فيه وينام عليه كالفراس ، قال الله تعالى (والارض
 فرشناها فنعم الماهدون) فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين الى جهنم أخبر عنها بالنشر لأن بشر
 مأخوذ من البأساء ، والبأساء هو الشر والشدة ، قال الله تعالى (وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس)

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنِیِ الثَّقَاتِ فَتُهُ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ
يُرُونَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي
الْأَبْصَارِ ﴿١٣﴾

أى شديد وجهنم معروفة أعادنا الله منها بفضلها

قوله تعالى ﴿قد كان لكم آية في فتين الثقافة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثلهم رأى العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لأولى الأبصار﴾
اعلم أن في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لم يقل : قد كانت لكم آية ، بل قال (قد كان لكم آية) وفيه وجهان : الأول :
أنه محمول على المعنى ، والمراد : قد كان لكم إتيان هذا آية . والثاني : قال الفراء : إنما ذكر للفصل
الواقع بينهما ، وهو قوله (لكم)

﴿المسألة الثانية﴾ وجه النظم أنا ذكرنا أن الآية المتقدمة وهي قوله تعالى (ستغلبون وتحشرون)
نزلت في اليهود ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم إلى الاسلام أظهروا التمرد وقالوا
أسنا أمثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال ، بل معنا من الشوكه والمعرفة بالقتال ما يغلب
كل من ينازعنا فانه تعالى قال لهم انكم وإن كنتم أقوىاء وأرباب العدة والعدة فانكم ستغلبون ، ثم
ذكر الله تعالى ما يجرى مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم ، فقال (قد كان لكم آية في فتين الثقافة)
يعنى واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لأن الكثرة والعدة كانت من جانب الكفار ، والقلة وعدم
السلاح من جانب المسلمين ، ثم ان الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين ،
وذلك يدل على أن تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ، ومن كان كذلك فانه يكون غالباً لجميع
الخصوم ، سواء كانوا أقوىاء أو لم يكونوا كذلك ، فهذا ما يجرى مجرى الدلالة على أنه عليه
السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وإن كانوا أرباب السلاح والقوة ، فصارت هذه الآية كالدلالة
على صحة قوله (قل للذين كفروا ستغلبون) الآية ، فهذا هو الكلام في وجه النظم

﴿المسألة الثالثة﴾ «الفتنة» الجماعة ، وأجمع المفسرون على أن المراد بالفتين : رسول الله صلى
الله عليه وسلم وأصحابه يوم بدر ، ومشركوا مكة ، روى أن المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين
رجلاً ، وفيهم أبو سفيان وأبو جهل ، وقادوا مائة فرس ، وكانت معهم من الإبل سبعائة بعير ،

وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر ، وكان في الرجال دروع سوى ذلك ، وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل أربعة منهم بعير ، ومعهم من الدروع ستة ، ومن الخيل فرسان ، ولا شك أن في غلبة المسلمين للكفار على هذه الصفة آية بيّنة ، ومعجزة قاهرة واعلم أن العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بيّنة وجوها : الأول : أن المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور ، منها : قلة العدد ، ومنها : أنهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ، ومنها قلة السلاح والفرس ، ومنها أن ذلك ابتداء غارة في الحرب لأنها أول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان قد حصل للمشركين أصداد هذه المعاني منها : كثرة العدد ، ومنها أنهم خرجوا متأهبين للحرب ، ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم . ومنها أن أولئك الأقوام كانوا ممارسين للمحاربة ، والمقاتلة في الأزمنة الماضية ، وإذا كان كذلك فلم تجر العادة أن مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف ، وعدم السلاح وقلة المعرفة بأمر المحاربة ، يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير ، مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ، ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجرا

(والوجه الثاني) في كون هذه الواقعة آية ، أنه عليه الصلاة والسلام كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله (واذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم) يعني جمع قريش أو غير أبي سفيان وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع فلان ، وهذا مصرع فلان ، فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره ، كان ذلك إخبارا عن الغيب فكان معجرا

(والوجه الثالث) في بيان كون هذه الواقعة آية ما ذكره تعالى بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى (يروئهم مثلهم رأى العين) والأصح في تفسير هذه الآية أن الرائيين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون ، والمعنى أن المشركين كانوا يرون المؤمنين مثل عدد المشركين قريبا من ألفين ، أو مثل عدد المسلمين وهو ستائة ، وذلك معجز

فان قيل : تجويز رؤية ما ليس بموجود يفضى إلى السفطة

قلنا : نحمل الرؤية على الظن والحسبان ، وذلك لأن من اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل أنهم في غاية الكثرة ، وأما أن نقول ان الله تعالى أنزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين ، والجواب الأول أقرب . لأن الكلام مقتصر على الفتنين ، ولم يدخل فيهما قصة الملائكة

(والوجه الرابع) في بيان كون هذه القصة آية . قال الحسن : ان الله تعالى أمد رسوله صلى الله عليه وسلم في تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة . لانه قال (فاستجاب لكم أنى مدكم بألف)

وقال (بلى إن تصبروا وتتقوا يأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) والآلاف مع الأربعة آلاف : خمسة آلاف من الملائكة ، وكان سيامم هو أنه كان على أذنان خيولهم ونواصيها صوف أبيض ، وهو المراد بقوله (والله يؤيد بنصره من يشاء) والله أعلم
 ثم قال الله تعالى ﴿فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة﴾ وفيه مسألتان
 ﴿المسألة الأولى﴾ القراءة المشهور (فئة) بالرفع ، وكذا قوله (وأخرى كافرة) وقرئ (فئة) تقاتل وأخرى كافرة) بالجر على البدل من فئتين ، وقرئ بالنصب إما على الاختصاص أو على الحال من الضمير في التقتا ، قال الواحدي رحمه الله : والرفع هو الوجه لأن المعنى . إحداهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون ، لأنهم قاتلوا النصره دين الله وقوله (وأخرى كافرة) المراد بها كفار قريش
 ثم قال تعالى ﴿يرونهم مثلهم رأى العين﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وأبان عن عاصم (ترونهم) بالتاء المنقطه من فوق ، والباقون بالياء فن قرأ بالتاء فلأن ما قبله خطاب لليهود ، والمعنى ترون أيها اليهود المسلمين مثل ما كانوا ، أو مثل الفئة الكافرة ، أو تكون الآية خطابا مع مشركي قريش والمعنى : ترون يا مشركي قريش المسلمون مثل فتكم الكافرة ، ومن قرأ بالياء فللمعناية التي جاءت بعد الخطاب . وهو قوله (فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثلهم) فقوله (يرونهم) يعود الى الاخبار عن إحدى الفئتين
 ﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه قد تقدم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله (يرونهم مثلهم) يحتمل أن يكون الراؤن هم الفئة الكافرة ، والمرئيون هم الفئة المسلمة . ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك فهذا احتمالان . وأيضا فقوله (مثلهم) يحتمل أن يكون المراد مثل الرائين وأن يكون المراد مثل المرئين . فاذن هذه الآية تحتمل وجوها أربعة : الأول : أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأيت المسلمين مثل عدد المشركين قريبا من ألفين

﴿والاحتمال الثاني﴾ أن الفئة الكافرة رأيت المسلمين مثل عدد المسلمين ستمائة وثيفا وعشرين ، والحكمة في ذلك أنه تعالى كثر المسلمين في أعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل : هذا مناقض لقوله تعالى في سورة الأنفال (ويقللكنم في أعينهم) فالجواب : أنه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين ، فقللوا أولا في أعينهم حتى اجترأ عليهم ، فلما تلاقوا كثرهم الله في أعينهم حتى صاروا مغلوبين ، ثم انقلبتهم في أول الأمر ، وتكثيرهم

في آخر الأمر ، أبلغ في القدرة واطهار الآية

(والاحتمال الثالث) أن الرائيين هم المسلمون ، والمرئيين هم المشركون ، فالمسلمون رأوا المشركين مثل المسلمين ستامة وأزيد ، والسبب فيه أن الله تعالى أمر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين)

فان قيل : كيف يرونهم مثلهم رأى العين ، وكانوا ثلاثة أمثالهم ؟

فالجواب : أن الله تعالى انما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم المسلمون أنهم يغلبونهم ، وذلك لأنه تعالى قال (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين) فأظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم ، وإزالة للخوف عن صدورهم

(والاحتمال الرابع) أن الرائيين هم المسلمون ، وأنهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن أن يقول به أحد ، لأن هذا يوجب نصرة المشركين بإيقاع الخوف في قلوب المؤمنين ، والآية تنافي ذلك ، وفي الآية احتمال خامس ، وهو أنا أول الآية قد بينا أن الخطاب مع اليهود . فيكون المراد ترون أيها اليهود المشركين مثل المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل : كيف رأوهم مثلهم وقد كانوا ثلاثة أمثالهم فقد سبق الجواب عنه

بقى من مباحث هذا الموضوع أمران

(البحث الأول) أن الاحتمال الأول والثاني يقتضى أن المعدوم صار مرتباً ، والاحتمال الثالث يقتضى أن ما وجد وحضر لم يصر مرتباً ، أما الأول فهو محال عقلاً ، لأن المعدوم لا يرى . فلا جرم وجب حمل الرؤية على الظن القوى . وأما الثاني فهو جائز عند أصحابنا ، لأن عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الإدراك جائزاً لا واجباً ، وكان ذلك الزمان زمان ظهور المبعجزات وخوارق العادات . فلم يبعد أن يقال : انه حصل ذلك المعجز ، وأما المعتزلة فعندهم الإدراك واجب الحصول عند اجتماع شرائط وسلامة الحاسة . فلهذا المعنى اعتذر القاضى عن هذا الموضوع من وجوه : أحدها : أن عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حذقه حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام ، فلا جرم يرى البعض دون البعض . وثانيها : لعسله يحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعاً عن إدراك البعض . وثالثها : يجوز أن يقال : انه تعالى خلق في الهواء ما صار مانعاً عن إدراك تلك العسكر ، وكل ذلك محتدل

(البحث الثاني) اللفظ وان احتمل أن يكون الراؤن هم المشركون ، وأن يكون هم المسلمون فأى الاحتمالين أظهر فليل : ان كون المشرك رائيًا أولى . ويدل عليه وجوه : الأول : أن تعلق

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ

الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول ، لجعل أقرب المذكورين السابقين فاعلا ، وأبعدهما مفعولا أولى من العكس ، وأقرب المذكورين هو قوله (وأخرى كآفة) والثاني : أن مقدمة الآية وهو قوله (قد كان لكم آية) خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطا بامع أولئك الكفار والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثلهم ، فهذه القراءة لا تساعد إلا على كون الرائي مشركا . الثالث : أن الله تعالى جعل هذه الحالة آية الكفار ، حيث قال (قد كان لكم آية في فتين التفتا) فوجب أن تكون هذه الحالة مما يشاهدها الكافر حتى تكون حجة عليه ، أما لو كانت هذه الحالة حاصلة للؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله أعلم

واحتج من قال : الراؤن هم المسلمون ، وذلك لأن الرائين لو كانوا هم المشركين لزم رؤية ما ليس بوجود وهو محال ، ولو كان الراؤن هم المؤمنون لزم أن لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال ، وكان ذلك أولى والله أعلم

ثم قال (رأى العين) يقال : رأيت رأيا ورؤية ، ورأيت في المنام رؤيا حسنة ، فالرؤيا يختص بالنام ، ويقول : هو من رأى العين حيث يقع عليه بصرى ، فقوله (رأى العين) يجوز أن ينتصب على المصدر ، ويجوز أن يكون ظرفا للمكان ، كما تقول : ترونهم أمامكم . ومثله : هو منى مناط العنق ومزجر الكلب

ثم قال (والله يؤيد نصره من يشاء) نصر الله المسلمين على وجهين : نصر بالغبلة كنصر يوم بدر ، ونصر بالحجة ، فلهذا المعنى لو قدرنا أنه هزم قوم من المؤمنين ، لجاز أن يقال : هم المنصورون ، لأنهم هم المنصورون بالحجة ، وبالعاقبة الحميدة ، والمقصود من الآية أن النصر والظفر إنما يحصلان بتأييد الله ونصره ، لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح

ثم قال (إن في ذلك لعبرة) والعبرة الاعتبار ، وهي الآية التي يعبر بها من منزلة الجهل إلى العلم ، وأصله من العبور وهو النفوذ من أحد الجانبين إلى الآخر . ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر بالمعنى إلى المخاطب . وعبارة الرؤيا من ذلك ، لأنها تعبر لها ، وقوله (لأولى الأبصار) أى لأولى العقول ، كما يقال : لفلان بصر بهذا الأمر ، أى علم ومعرفة ، والله أعلم

قوله سبحانه وتعالى (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من

الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴿١٤﴾

الذهب والفضة والخيال المسومة والأنعام والحراث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب ﴿
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في كيفية النظم قولان : الأول : ما يتعلق بالقصة فانا روينا أن أبا حارثة
ابن علقمة النصراني اعترف لأخيه بأنه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم في قوله إلا أنه لا يقر
بذلك خوفاً من أن يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه ، وأيضاً روينا أنه عليه الصلاة والسلام
لما دعا اليهود إلى الاسلام بعد غزوة بدر أظهروا من أنفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال
والسلاح ، فبين الله تعالى في هذه الآية أن هذه الأشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة ، وأن
الآخرة خير وأبقى

﴿القول الثاني﴾ وهو على التأويل العام أنه تعالى لما قال في الآية المتقدمة (والله يؤيد بنصره من
يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار) ذكر بعد هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة ، وذلك
هو أنه تعالى بين أنه زين للناس حب الشهوات الجسمانية . والذات الدنيوية ، ثم أنها فانية متقضية
تذهب لذاتها ، وتبقى تبعاتها ، ثم انه تعالى حث على الرغبة في الآخرة بقوله (قل أو نبشكم بغير
من ذلكم) ثم بين أن طيبات الآخرة معدة لمن واطب على العبودية من الصابرين والصادقين
إلى آخر الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أن قوله (زين للناس) من الذي زين ذلك ؟ أما أصحابنا فقولهم
فيه ظاهر ، وذلك لأن عندهم خالق جميع الأفعال هو الله تعالى ، وأيضاً قالوا : لو كان المزين
الشیطان ، فمن الذي زين الكفر والبدعة للشيطان ، فان كان ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل ، وإن
وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان في الانسان ، فليكن كذلك الانسان ، وإن كان من الله تعالى وهو
الحق فليكن في حق الانسان كذلك ، وفي القرآن إشارة إلى هذه النكتة في سورة القصص في قوله
(ربنا هؤلاء الذين آغوينناهم كما غويننا) يعني إن اعتقد أحدنا أن آغويناهم فمن الذي آغوانا ، وهذا
الكلام ظاهر جداً

أما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة أقوال :

(القول الأول) حكى عن الحسن أنه قال: الشيطان زين لهم وكان يحلف على ذلك بالله، واحتج القاضى لهم بوجوه: أحدها: أنه تعالى أطلق حب الشهوات، فدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان. وثانيها: أنه تعالى ذكر القناطر المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير إلى هذا الحد لا يليق إلا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه، ومنتهى مقصوده، لأن أهل الآخرة يكتفون بالغلبة. وثالثها: قوله تعالى (ذلك متاع الحياة الدنيا) ولا شك أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذم للشيء يمتنع أن يكون مزيئاً له. ورابعها: قوله بعد هذه الآية (قل أؤنبئكم بخير من ذلكم) والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقيحها في عينه، وذلك لا يليق بمن يزين الدنيا في عينه

(والقول الثاني) قول قوم آخرين من المعتزلة، وهو أن المزين لهذه الأشياء هو الله، واحتجوا عليه بوجوه: أحدها: أنه تعالى كما رغب في منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا وأباحها لعبده، وإباحتها للعبد تزيين لها، فانه تعالى إذا خاق الشهوة والمشتهى، وخلق للمشتهى علماً بما في تناول المشتهى من اللذة، ثم أباح له ذلك التناول كان تعالى مزيئاً لها، وثانيها: أن الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل إلى منافع الآخرة، والله تعالى قد ندب إليها، فكان مزيئاً لها، وإنما قلنا: إن الانتفاع بها وسائل إلى ثواب الآخرة لوجوه: الأول: أن يتصدق بها: والثاني: أن يتقوى بها على طاعة الله تعالى: والثالث: أنه إذا انتفع بها وعلم أن تلك المنافع إنما تسرت بتخليق الله تعالى وإعانتها، صار ذلك سبباً لاشتغال العبد بالشكر العظيم، ولذلك كان الصاحب ابن عباد يقول: شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من أقصى القلب، وذكر شعراً هذا معناه والرابع: أن القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات إذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة، كان أكثر ثواباً، ثبت بهذه الوجوه أن الانتفاع بهذه الطيبات وسائل إلى ثواب الآخرة والخامس: قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) وقال (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقال (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها) وقال (خذوا زينتكم عند كل مسجد) وقال في سورة البقرة (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) وقال (كلوا مما فى الأرض حلالاً طيباً) وكل ذلك يدل على أن التزيين من الله تعالى، وبما يؤكد ذلك قراءة مجاهد (زين للناس) على تسمية الفاعل

(والقول الثالث) وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى وهو التفصيل، وذلك أن كل ما كان من هذا الباب واجباً أو مندوباً، كان التزيين فيه من الله تعالى، وكل ما كان حراماً كان التزيين فيه

من الشيطان هذا ما ذكره القاضي وبقى قسم ثالث وهو المباح الذى لا يكون فى فعله ولا فى تركه ثواب ولا عقاب والقاضى ما ذكر هذا القسم ، وكان من حقه أن يذكره ويبين أن التزين فيه من الله تعالى أو من الشيطان .

(المسألة الثالثة) قوله (حب الشهوات) فيه أبحاث ثلاثة : الأولى : أن الشهوات ههنا هى الأشياء المشتهيات ، سميت بذلك على الاستعارة مشهورة فى اللغة ، يقال : هذه شهوة فلان أى مشتهاه ، قال صاحب الرجاء . وللمعلوم : علم ، وهذه استعارة مشهورة فى اللغة ، يقال : هذه شهوة فلان أى مشتهاه ، قال صاحب الكشف : وفى تسميتها بهذا الاسم فائدتان : أحدهما : أنه جعل الأعيان التى ذكرها شهوات مبالغة فى كونها مشتهاه محروصا على الاستمتاع بها . والثانية : أن الشهوة صفة مستزلة عند الحكماء ، مذموم من اتباعها ، شاهد على نفسه بالبهيمية ، فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها

(البحث الثانى) قال المتكلمون : دلت هذه الآية على أن الحب غير الشهوة لأنه أضاف الحب إلى الشهوة والمضاف غير المضاف إليه ، والشهوة من فعل الله تعالى ، والمحبة من أفعال العباد وهى عبارة عن أن يجعل الانسان كل غرضه وعيشه فى طلب اللذات والعلويات

(البحث الثالث) قالت الحكماء : الانسان قد يحب شيئا ولكنه يجب أن لا يحبه مثل المسلم فإنه قد يميل طبعه إلى بعض المحرمات لكنه يجب أن لا يحب ، وأما من أحب شيئا وأحب أن يحبه فذلك هو كمال المحبة فان كان ذلك فى جانب الخير فهو كمال السعادة ، كما فى قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام (انى أحببت حب الخير) ومعناه أحب الخير وأحب أن أكون محبا للخير ، وإن كان ذلك فى جانب الشر فهو كما قال فى هذه الآية فان قوله (زين للناس حب الشهوات) يدل على أمور ثلاثة مرتبة : أولها : أنه يشتهى أنواع المشتهيات . وثانيها : أنه يجب شهوته لها . وثالثها : أنه يعتقد أن تلك المحبة حسنة وفضيلة ، ولما اجتمعت فى هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى فى الشدة والقوة ، ولا يكاد ينحل إلا بتوفيق عظيم من الله تعالى ، ثم انه تعالى أضاف ذلك إلى الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق ، فظاهر اللفظ يقتضى أن هذا المعنى حاصل لجميع الناس ، والعقل أيضا يدل عليه ، وهو أن كل ما كان لذيقا ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته واللذيق النافع قسمان : جسمانى وروحانى ، والقسم الجسمانى حاصل لكل أحد فى أول الأمر ، وأما القسم الروحانى فلا يكون إلا فى الانسان الواحد على سبيل الندره ، ثم ذلك الانسان إنما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفس باللذات الجسمانية ، فيكون انجذاب النفس إلى اللذات الجسمانية كالمسكة المستقرة المتأكدة ، وانجذابها إلى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة

التي تزول بأدنى سبب ، فلا جرم كان الغالب على الخلق إنما هو الميل الشديد إلى اللذات الجسمانية وأما الميل إلى طلب اللذات الروحانية فذاك لا يحصل إلا للشخص النادر ، ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق إلا في أوقات نادرة ، فلهذا السبب عم الله هذا الحكم في الكل ، فقال (زين للناس حب الشهوات)

وأما قوله تعالى ﴿من النساء والبنين﴾ ففيه بحثان

﴿البحث الأول﴾ «من» في قوله (من النساء والبنين) كما في قوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) فكأن المعنى : فاجتنبوا الأوثان التي هي رجس ، فكذا أيضا معنى هذه الآية : زين للناس حب النساء وكذا وكذا التي هي مشتهة

﴿البحث الثاني﴾ اعلم أنه تعالى عددهن من المشتهيات أموراً سبعة : أولها : النساء ، وإنما قدمهن على الكل لأن الالتذاذ بهن أكثر والاستئناس بهن أعم ولذلك قال تعالى (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة) ومما يؤكد ذلك أن العشق الشديد المفاق المهلك لا يتفق إلا في هذا النوع من الشهوة

﴿المرتبة الثانية﴾ حب الولد : ولما كان حب الولد الذكر أكثر من حب الأنثى ، لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ، ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور والتكثير بهم ، إلى غير ذلك واعلم أن الله تعالى في إيجاد حب الزوجة والولد في قلب الإنسان حكمة بالغة ، فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ، ولأدى ذلك إلى انقطاع النسل . وهذه المحبة كأنها حالة غريزية ولذلك فإنها حاصلة لجميع الحيوانات ، والحكمة فيه ما ذكرنا من بقاء النسل

﴿المرتبة الثالثة والرابعة﴾ القناطر المقنطرة من الذهب والفضة : وفيه أبحاث

﴿البحث الأول﴾ قال الزجاج : القنطار مأخوذ من عقد الشيء واحكامه ، والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق ، فالقنطار مال كثير يتوثق الإنسان به في دفع أصناف النوائب ، وحكى أبو عبيدة عن العرب أنهم يقولون : انه وزن لا يحد ، واعلم أن هذا هو الصحيح ، ومن الناس من حاول تحديده ، وفيه روايات : فروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «القنطار اثنا عشر ألف أوقية» وروى أنس عنه أيضا أن القنطار ألف دينار ، وروى أبي بن كعب أنه عليه السلام قال : القنطار ألف ومائتا أوقية . وقال ابن عباس : القنطار ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم ، وهو مقدار الدية ، وبه قال الحسن ، وقال الكلبي : القنطار بلسان الروم ملء مسك نور من ذهب أو فضة ، وفيه أقوال سوى ما ذكرنا لكننا تركناها لأنها غير معضودة بحجة البتة

(البحث الثاني) «المقنطرة» منقولة من القنطار ، وهو للتأكيد . كقولهم : ألف مؤلفة ، وبدرة مبدرة ، وإبل مؤبلة ، ودرهم مدرهمة ، وقال الكلبي : القناطر ثلاثة ، والمقنطرة المضاعفة ، فكان المجموع ستة

(البحث الثالث) الذهب والفضة إنما كانا محبوبين لأنهما جعلتا من جميع الأشياء ، فالكهنا كالمالك لجميع الأشياء ، وصفة المالكية هي القدرة ، والقدرة صفة كمال ، والكمال محبوب لذاته ، فإنا كان الذهب والفضة أكمل الوسائل إلى تحصيل هذا الكمال ، الذي هو محبوب لذاته . وما لا يوجد المحبوب إلا به فهو محبوب . لا جرم كانا محبوبين

(المرتبة الخامسة) «الخيل المسومة» قال الواحدى : الخيل جمع لا واحد له من لفظه ، كالقوم والنساء والرهط ، وسميت الأفراس خيلا لخيلاتها في مشيها ، وسميت حركة الإنسان على سبيل الجولان اختيالا ، وسمى الخيال خيالاً ، والتخيل تخيلاً ، لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصورة . والأخيل الشقراق ، لأنه يتخيل تارة أخضر ، وتارة أحمر ، واختلفوا في معنى «المسومة» على ثلاثة أقوال : الأول : أنها الراعية ، يقال : أسمت الدابة وسومتها إذا أرسلتها في مروجها للرعى ، كما يقال : أقت الشيء وقومته ، وأجدته وجودته . وأتمته ونومته ، والمقصود أنها إذا رعت ازدادت حسناً ، ومنه قوله تعالى (فيه تسيون)

(والقول الثاني) المسومة المعلبة قال أبو مسلم الأصفهاني : وهو مأخوذ من السيا بالقصر والسيام بالمد ، ومعناه واحد ، وهو الهيئة الحسنة ، قال الله تعالى (سيامهم في وجوههم من أثر السجود) ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة ، فقال أبو مسلم : المراد من هذه العلامات الأوضح والغرر التي تكون في الخيل ، وهي أن تكون الأفراس غرا محجلة ، وقال الأصم : إنما هي البلق ، وقال قتادة : الشيبة ، وقال المؤرج : السكى . وقول أبي مسلم أحسن لأن الإشارة في هذه الآية إلى شرائف الأموال ، وذلك هو أن يكون الفرس أغر محجلاً ، وأما سائر الوجوه التي ذكروها فإنها لا تنفد شرفاً في الفرس

(القول الثالث) وهو قول مجاهد وعكرمة : أنها الخيل المطهمة الحسان ، قال الففال : المطهمة المرأة الجميلة

(المرتبة السادسة) «الأنعام» وهي جمع نعم . وهي الإبل والبقر والغنم . ولا يقال للجنس الواحد منها : نعم إلا للإبل خاصة . فإنها غلبت عليها

(المرتبة السابعة) «الحرث» وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله (ويهلك الحرث والنسل) ثم انه تعالى

قُلْ أؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَمُ الَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ

بِالْعِبَادِ «١٥»

لما عدد هذه السبعة قال (ذلك متاع الحياة الدنيا) قال القاضي: ومعلوم أن متاعها إنما خلق ليستمع به، فكيف يقال: انه لا يجوز إضافة التزيين إلى الله تعالى، ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه: منها أن يفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما، ومنها أن يترك الانتفاع به مع الحاجة إليه فيكون أيضا مذموما، ومنها أن ينتفع به في وجه مباح من غير أن يتوصل بذلك إلى مصالح الآخرة، وذلك لا بمدح ولا مذموم، ومنها أن ينتفع به على وجه يتوصل به إلى مصالح الآخرة وذلك هو المدح.

ثم قال تعالى ﴿والله عنده حسن المسآب﴾ اعلم أن المسآب في اللغة المرجع، يقال: آب الرجل إيابا وأوبة وأية ومآبا، قال الله تعالى (ان لنا إياهم) والمقصود من هذا الكلام بيان أن من آناه الله الدنيا كان الواجب عليه أن يصرفها إلى ما يكون فيه عمارة لمآده. ويتوصل بها إلى سعادة آخرته، ثم لما كان الغرض الترغيب في المسآب؛ وصف المسآب بالحسن فان قيل: المسآب قسمان: الجنة وهي في غاية الحسن، والنار وهي خالية عن الحسن، فكيف وصف المسآب المطلق بالحسن

قلنا: المسآب المقصود بالذات هو الجنة، فأما النار فهي المقصود بالعرض. لأنه سبحانه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب، كما قال: سبقت رحمتي غضبي. وهذا سر يطلع منه على أسرار غامضة قوله تعالى ﴿قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد﴾ في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وعاصم وحزمة والكسائي (أؤنبئكم) بهمزتين واختلفت الرواية عن نافع وأبي عمرو
﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا في متعلق الاستفهام ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون المعنى: هل

أؤنبشكم بخير من ذلكم ، ثم يبدأ فيقال : للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا . والثاني : هل أؤنبشكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ، ثم يبدأ فيقال : عند ربهم جنات تجري . والثالث : هل أؤنبشكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ، ثم يبدأ فيقال : جنات تجري

(المسألة الثالثة) في وجه النظم وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال (والله عنده حسن المآب) بين في هذه الآية أن ذلك المآب كما أنه حسن في نفسه ، فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا فقال (قل أؤنبشكم بخير من ذلكم) . الثاني : أنه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى (والآخرة خير وأبقى) الثالث : كأنه تعالى نبه على أن أمرك في الدنيا وإن كان حسنا منتظما ، إلا أن أمرك في الآخرة خير وأفضل . والمقصود منه أن يعلم العبد أنه كما أن الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن الأم ، فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا (المسألة الرابعة) إنما قلنا : إن نعم الآخرة خير من نعم الدنيا ، لأن نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ، ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية ، وأيضا فنعم الدنيا منقطعة لا محالة ، ونعم الآخرة باقية لا محالة

أما قوله تعالى (للذين اتقوا) فقد بينا في تفسير قوله تعالى (هدى للمتقين) أن التقوى ماهي وبالجملة فإن الانسان لا يكون متقيا إلا إذا كان آتيا بالواجبات ، محترزاً عن المحظورات ، وقال بعض أصحابنا : القوى عبارة عن اتقاء الشرك ، وذلك لأن التقوى صارت في عرف القرآن مختصة بالايمان ، قال تعالى (وألزهم كلمة التقوى) وظاهر اللفظ أيضا مطابق له لأن الاتقاء عن الشرك أعم من الاتقاء عن جميع المحظورات . ومن الاتقاء عن بعض المحظورات ، لأن ماهية الاشتراك لاتدل على ماهية الامتياز ، فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك ، وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه ، فكان قوله (للذين اتقوا) محمولا على كل من اتقى الكفر بالله

أما قوله تعالى (للذين اتقوا عند ربهم) ففيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك صفة للخير ، والتقدير : هل أؤنبشكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا : والثاني : أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا ، والتقدير : للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ، ويكون ذلك إشارة إلى أن هذا الثواب العظيم لا يحصل إلا لمن كان متقيا عند الله تعالى ، فيخرج عنه المناق ، ويدخل فيه من كان مؤمنا في علم الله

وأما قوله (جنات) فالتقدير هو جنات ، وقرأ بعضهم (جنات) بالجر على البدل من خير ،

واعلم أن قوله (جنات تجري من تحتها الأنهار) وصف لطيب الجنة ، ودخل تحته جميع النعم الموجودة فيها ، من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر ، وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب ، كما قال تعالى (فيها ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين)

ثم قال (خالدين فيها) والمراد كون تلك النعم دائمة

ثم قال ﴿ وأزواج مطهرة ورضوان من الله ﴾ وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة (ولهم فيها أزواج مطهرة) وتحقيق القول فيه أن النعمة وإن عظمت فلن تتكامل إلا بالأزواج اللواتي لا يحصل الانس إلا بهن ، ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب ، فقال (مطهرة) ويدخل في ذلك : الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الأحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطمع ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من الأخلاق الذميمة ، ومن القبح . وتشويه الخلقة ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العترة

ثم قال تعالى ﴿ ورضوان من الله ﴾ وفيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم (ورضوان) بضم الراء ، والباقون بكسرها ، أما الضم فهو لغة قيس وتميم ، قال الفراء : يقال رضيت رضا ورضوانا ، ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال المتكلمون : الثواب له ركنان : أحدهما : المنفعة ، وهي التي ذكرناها والثاني : التعظيم ، وهو المراد بالرضوان ، وذلك لأن معرفة أهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم ، حامد لهم ، مثن عليهم ، أزيد في إيجاب السرور من تلك المنافع ، وأما الحكما فانهم قالوا : الجنات بما فيها إشارة إلى الجنة الجسدية ، والرضوان فهو إشارة إلى الجنة الروحانية وأعلى المقامات إنما هو الجنة الروحانية ، وهو عبارة عن تجلي نور جلال الله تعالى في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ، ثم بصير في أول هذه المقامات راضيا عن الله تعالى ، وفي آخرها مرضيا عند الله تعالى ، وإليه الإشارة بقوله (راضية مرضية) ونظير هذه الآية قوله تعالى (وعدا الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم)

ثم قال ﴿ والله بصير بالعباد ﴾ أي عالم بمصالحهم ، فيجب أن يرضوا لأنفسهم ما اختاره لهم من نعيم الآخرة ، وأن يزهدوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٦﴾

قوله تعالى ﴿الذين يقولون ربنا اننا آمناء فاعفّر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار﴾

في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في إعراب موضع (الذين يقولون) وجوه: الأول: أنه خفض صفة للذين اتقوا، وتقدير الآية: للذين اتقوا الذين يقولون، ويجوز أن يكون صفة للعباد، والتقدير: والله بصير بالعباد وأولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا، والثاني: أن يكون نصبا على المدح. والثالث: أن يكون رفعا على التخصيص، والتقدير: هم الذين يقولون كذا وكذا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ربنا اننا آمناء ثم انهم قالوا بعد ذلك: فاعفّر لنا ذنوبنا، وذلك يدل على أنهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم، والثناء عليهم، فدل هذا على أن العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى، فان قالوا: الايمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) وأيضا فن أطاع الله تعالى في جميع الأمور، وتاب عن جميع الذنوب، كان إدخاله النار قيحا من الله عندهم، والقيح هو الذي يلزم من فعله، إما الجهل، وإما الحاجة، فهما محالان، ومستلزم المحال محال، فادخال الله تعالى إياهم النار محال، وما كان محال الوقوع عقلا كان الدعاء والتضرع في أن لا يفعله الله عبثا وقيحا، ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر هذه السورة (ربنا اننا سمعنا ناديا ينادي للايمان أن آمنوا بربكم فآمنوا ربنا فاعفّر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار)

فان قيل: أليس أنه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الآية بقوله

(الصابرين والصادقين)

قلنا: تأويل هذه الآية يؤكد ما ذكرناه، وذلك لأنه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة إلى طلب المغفرة، ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين، ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول هذه المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة أولى، فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان، ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات، علمنا أن هذه الصفات غير معتبرة في حصول أصل المغفرة، وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات

الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَاتِنِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ «١٧»

قوله تعالى ﴿الصابرين والصادقين والقاتنين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (الصابرين) قيل نصب على المدح بتقدير: أعنى الصابرين، وقيل: الصابرين

في موضع جر على البدل من الذين

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر ههنا صفات خمسة

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم صابرين، والمراد كونهم صابرين في أداء الواجبات والمندوبات،

وفي ترك المحظورات، وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد، وذلك بأن لا يجزعوا

بل يكونوا راضين في قلوبهم عن الله تعالى، كما قال (الذين إذا أصابهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا

إليه راجعون) قال سفيان بن عيينة في قوله (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) إن هذه

الآية تدل على أنهم إنما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله تعالى بسبب الصبر، ويروى أنه

وقف رجل على الشبلي فقال: أي صبر أشد على الصابرين؟ فقال: الصبر في الله تعالى، فقال: لا

فقال: الصبر لله تعالى، فقال: لا. فقال: الصبر مع الله تعالى، قال: لا. قال: فأيش؟ قال: الصبر عن

الله تعالى، فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تتلف

وقد كثر مدح الله تعالى للصابرين فقال (والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس)

﴿الصفة الثانية﴾ كونهم صادقين، اعلم أن لفظ الصدق قد يجري على القول والفعل والنية،

فالصدق في القول مشهور، وهو مجانب الكذب، والصدق في الفعل: الاتيان به وترك

الانصراف عنه قبل تمامه، يقال: صدق فلان في القتال، وصدق في الحملة، ويقال في

ضده: كذب في القتال، وكذب في الحملة، والصدق في النية إمضاء العزم، والاقامة عليه حتى

يلغى الفعل

﴿الصفة الثالثة﴾ كونهم قاتنين، وقد فسرناه في قوله تعالى (وقوموا لله قاتنين) وبالجملة فهو

عبارة عن الدوام على العبادة، والمواظبة عليها.

﴿الصفة الرابعة﴾ كونهم منفقين، ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه وأهله وأقاربه وصلته رحمه

وفي الزكاة والجهاد وسائر وجوه البر.

﴿الصفة الخامسة﴾ كونهم مستغفرين بالأسحار، والسحر الوقت الذي قبل طلوع الفجر،

وتسحر إذا أكل في ذلك الوقت . واعلم أن المراد منه من يصلى بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لأن الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار ، إلا أن يكون قد صلى قبل ذلك ، فقوله (والمستغفرين بالأسحار) يدل على أنهم كانوا قد صلوا بالليل ، واعلم أن الاستغفار بالسحر له مزيد أثر في قوة الايمان ، وفي كمال العبودية من وجوه : الأول : أن في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد أن كانت الظلمة شاملة للكل ، وبسبب طلوع نور الصبح كان الأموات يصيرون أحياء ، فهناك وقت الجود العام ، والفيض التام ، فلا يبعد أن يكون عند طلوع صبح العالم الكبير ، يطلع صبح العالم الصغير ، وهو ظهور نور جلال الله تعالى في القلب . والثاني : أن وقت السحر أطيب أوقات النوم ، فاذا أعرض العبد عن تلك اللذة ، وأقبل على العبودية ، كانت الطاعة أكل . والثالث : نقل عن ابن عباس (والمستغفرين بالأسحار) يريد المصلين صلاة الصبح .

(المسألة الثالثة) قوله (والصابرين والصادقين) أكل من قوله : الذين يصبرون ويصدقون ،

لأن قوله (الصابرين) يدل على أن هذا المعنى عادتهم وخلقهم ، وأنهم لا ينفكون عنها

(المسألة الرابعة) اعلم أن الله تعالى على عباده أنواعا من التكليف ، والصابر هو من يصبر على أداء جميع أنواعها ، ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه أنواعا أخر من الطاعات ، إما بسبب النذر ، وإما بسبب الشروع فيه ، وكما هذه المرتبة أنه إذا التزم طاعة أن يصدق نفسه في التزامه ، وذلك بأن يأتي بذلك الملتزم من غير خلل البتة ، ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الأولى ، لا جرم ذكر سبحانه الصابرين أولا ثم قال (الصادقين) ثانيا ، ثم انه تعالى ندب إلى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة ، فقال (والقانتين) فهذه الألفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع أنواع الطاعات ، ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة ، وكان أعظم الطاعات قدراً أمران : أحدهما : الخدمة بالمال ، واليه الإشارة بقوله عليه السلام «والشفقة على خلق الله» فذكر هنا بقوله (والمنفقين) والثانية : الخدمة بالنفس ، وإليه الإشارة بقوله «التعظيم لأمر الله» فذكره هنا بقوله (والمستغفرين بالأسحار)

فان قيل : فلم قدم هنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين ، وأخر في قوله «التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله»

قلنا : لأن هذه الآية في شرح عروج العبد من الأدنى إلى الأشرف ، فلا جرم وقع الحتم بذكر المستغفرين بالأسحار ، وقوله «التعظيم لأمر الله» في شرح نزول العبد من الأشرف إلى الأدنى ، فلا جرم كان الترتيب بالعكس

(المسألة الرابعة) هذه الخمسة إشارة إلى تعديد الصفات لموصوف واحد ، فكان الواجب

شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا

هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٨)

حذف واو العطف عنها كما في قوله (هو الله الخالق البارئ المصور) إلا أنه ذكر هنا واو العطف وأظن والعلم عند الله أن كل من كان معه واحدة من هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل والله أعلم .

قوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقسط لا إله إلا هو

العزيز الحكيم﴾

اعلم أنه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله (الذين يقولون ربنا إنا آمننا) أردفه بأن بين

أن دلائل الايمان ظاهرة جلية ، فقال (شهد الله) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به ، فإنه لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية أما ما لا يكون كذلك فإنه يجوز إثباته بالدلائل السمعية ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم ، لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحداً ، فلا جرم يجوز إثبات كون الله تعالى واحداً بمجرد الدلائل السمعية القرآنية .

إذا عرفت هذا فنقول : ذكروا في قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) قولين :

أحدهما : أن الشهادة من الله تعالى ، ومن الملائكة ، ومن أولى العلم بمعنى واحد

﴿والقول الثاني﴾ أنه ليس كذلك ، أما القول الأول فيمكن تقريره من وجهين

﴿الوجه الأول﴾ أن تجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم ، فهذا المعنى مفهوم واحد

وهو حاصل في حق الله تعالى ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم ، أما من الله تعالى فقد أخبر

في القرآن عن كونه واحداً لا إله معه ، وقد بينا أن التمسك بالدلالة السمعية في هذه المسألة جائز ،

وأما من الملائكة وأولى العلم فكلهم أخبروا أيضاً أن الله تعالى واحد لا شريك له ، ثبت على هذا

التقرير أن المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم

﴿الوجه الثاني﴾ أن تجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ، ثم نقول : انه تعالى أظهر ذلك

وبينه بأن خلق ما يدل على ذلك ، أما الملائكة وأولو العلم فقد أظهروا ذلك ، وبيئوه بتقرير الدلائل

والبراهين ، أما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسول عليهم الصلاة والسلام ، والرسول للعلماء ، والعلماء لعامة الخلق ، فالتفاوت إنما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان ، فأما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله سبحانه وتعالى ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم ، فظهر أن المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين ، والمقصود من ذلك كأنه يقول للرسول صلى الله عليه وسلم : ان وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى ، وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ، ومثل هذا الدين المتين ، والمنهج القويم ، لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الأوثان ، فاثبت أنت وقومك يا محمد على ذلك فإنه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام

(القول الثاني) قول من يقول : شهادة الله تعالى على توحيده ، عبارة عن أنه خلق الدلائل الدالة على توحيده ، وشهادة الملائكة وأولى العلم عبارة عن إقرارهم بذلك ، ولما كان كل واحد من هذين الأمرين يسمى شهادة ، لم يبعد أن يجمع بين الكل في اللفظ . ونظيره قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) ومعلوم أن الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ، ومن الملائكة غير الصلاة من الناس ، مع أنه قد جمعهم في اللفظ

فان قيل : المدعى للوحدانية هو الله ، فكيف يكون المدعى شاهداً ؟

الجواب من وجوه : الأول : وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله ، وذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده ، ولولا تلك الدلائل لماسحت الشهادة ، ثم بعد ذلك نصب تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل ، ولولا تلك الدلائل التي نصبها الله تعالى وهدى إليها لعجزوا عن التوصل بها إلى معرفة الوحدانية ، ثم بعد حصول العلم بالوحدانية ، فهو تعالى وفقهم حتى أرشدوا غيرهم إلى معرفة التوحيد ، وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده ، ولهذا قال (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله)

(والوجه الثاني في الجواب) أنه هو الموجود أزلاً وأبداً ، وكل ما سواه فقد كان في الأزل عدماً صرفاً ، ونفياً محضاً . والعدم يشبه الغائب ، والموجود يشبه الحاضر ، فكل ما سواه فقد كان غائباً ، وبشهادة الحق صار شاهداً ، فكان الحق شاهداً على الكل . فلماذا قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو) (والوجه الثالث) أن هذا وإن كان في صورة الشهادة ، إلا أنه في معنى الإقرار . لأنه لما أخبر أنه لا إله سواه ، كان الكل عبيداً له ، والمولى الكريم لا يليق به أن يخجل بمصالح العبيد : فكان هذا الكلام جارياً مجرى الإقرار بأنه يجب وجوب الكرم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق

(والوجه الرابع في الجواب) قرأ ابن عباس (شهد الله إنه لا إله إلا هو) بكسر «إنه» ثم قرأ

(أن الدين عند الله الاسلام) بفتح «أن» فعلى هذا يكون المعنى: شهد الله أن الدين عند الله الاسلام ويكون قوله (إنه لا إله إلا هو) اعتراضا في الكلام، واعلم أن هذا الجواب لا يعتمد عليه، لأن هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء، وبتقدير «أن» تكون مقبولة لكن القراء الأولى متفق عليها، فلاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الأخرى

(المسألة الثانية) المراد من «أولى العلم» في هذه الآية الذين عرفوا وحدانيته بالدلائل القاطعة لأن الشهادة إنما تكون مقبولة، إذا كان الاخبار مقرونا بالعلم، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «إذا علت مثل الشمس فاشهد» وهذا يدل على أن هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست إلا لعلما الأصول

أما قوله تعالى (قائما بالقسط) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) «قائما بالقسط» منتصب، وفيه وجوه: الأول: نصب على الحال، ثم فيه وجوه: أحدها: التقدير: شهد الله قائما بالقسط. وثانيها: يجوز أن يكون حالا من هو، تقديره: لا إله إلا هو قائما بالقسط، ويسمى هذا حالا مؤكدة، كقولك: أنا عبد الله شجاعا وكقولك: لارجل الاعبد الله شجاعا. والوجه الثاني: أن يكون صفة المنقضي، كما قيل: لا إله قائما بالقسط إلا هو، وهذا غير بعيد، لأنهم يفصلون بين الصفة والموصوف

(والوجه الثالث) أن يكون نصبا على المدح

فان قيل: أليس من حق المدح أن يكون معرفة، كقولك: الحمد لله الحميد قلنا: وقد جاء نكرة أيضا، وأنشد سيويه:

ويأوى الى نوة عطل وشعثا مراضع مثل السعالى

(المسألة الثانية) قوله (قائما بالقسط) فيه وجهان: الأول: أنه حال من المؤمنين، والتقدير: وأولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط في أداء هذه الشهادة

(والقول الثاني) وهو قول جمهور المفسرين: أنه حال من «شهد الله»

(المسألة الثالثة) معنى كونه (قائما بالقسط) قائما بالعدل، كما يقال: فلان قائم بالتدبير،

أى يجريه على الاستقامة

واعلم أن هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا، ومنه ما هو متصل بباب الدين، أما المتصل بالدين، فانظر أولا في كيفية خلقه أعضاء الانسان، حتى تعرف عدل الله تعالى فيها، ثم انظر إلى اختلاف أحوال الخلق في الحسن والقيح، والغنى والفقر، والصحة والسقم، وطول العمر وقصره

واللذة والآلام ، واقطع بأن كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب ، ثم انظر في كيفية خلقه العناصر وأجرام الأفلاك ، وتقدير كل واحد منها بقدر معين ، وخاصة معينة ، واقطع بأن كل ذلك حكمة وصواب ، أماما يتصل بأمر الدين . فانظر إلى اختلاف الخلق في العلم والجهل ، والفضانة والبلادة ، والهداية والغواية ، واقطع بأن كل ذلك عدل وقسط ، ولقد خاض صاحب الكشاف هنا في التعصب للاعتزال ، وزعم أن الآية دالة على أن الاسلام هو العدل والتوحيد ، وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الأشياء ، إلا أنه فضولى كثير الخوض فيما لا يعرف ، وزعم أن الآية دلت على أن من أجاز الرؤية أو ذهب إلى الجبر لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام ، والعجب أن أكبر المعتزلة وعظماهم أفنوا أعمارهم في طلب الدليل على أنه لو كان مرتباً ، لكان جسماً ، وما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى الشاهد من غير جامع عقلى قاطع ، فهذا المسكين الذى ماشم رائحة العلم من أين وجد ذلك ، وأما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه ، لأنه لما اعترف بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات ، واعترف بأن العبد لا يمكنه أن يقلب علم الله جهلاً ، فقد اعترف بهذا الجبر ، فمن أين هو والخوض في أمثال هذه المباحث ، ثم قال الله تعالى (لا إله إلا هو) والفائدة في إعادته وجوه : الأول : أن تقدير الآية : شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وإذا شهد بذلك فقد صح أنه لا إله إلا هو ، ونظيره قول من يقول : الدليل دل على وحدانية الله تعالى ، ومتى كان كذلك صح القول بوحداية الله تعالى . الثانى : أنه تعالى لما أخبر أن الله شهد أنه لا إله إلا هو ، وشهدت الملائكة وأولوا العلم بذلك صار التقدير كأنه قال : يا أمة محمد فقولوا أتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة وأولى العلم لا إله إلا هو ، فكان الغرض من الإعادة الأمر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات . الثالث : فائدة هذا التكرير الاعلام بأن المسلم يجب أن يكون أبداً في تكرر هذه الكلمة ، فإن أشرف كلمة يذكرها الانسان هي هذه الكلمة ، فإذا كان في أكثر الأوقات مشغلاً بذكرها وتكريرها ، كان مشغلاً بأعظم أنواع العبادات ، فكان الغرض من التكرير في هذه الآية حث العباد على تكريرها . الرابع : ذكر قوله لا إله إلا هو أولاً ، ليعلم أنه لا تحق العبادة إلا له تعالى ، وذكرها ثانياً ليعلم أنه القائم بالقسط لا يجر ولا يظلم

أما قوله «العزير الحكيم» فالعزير إشارة الى كمال القدة ، والحكيم إشارة الى كمال العلم ، وهما الصفتان اللتان يتمتع حصول الالهية الا معهما ، لأن كونه قائماً بالقسط لا يتم إلا إذا كان عالماً بمقادير الحاجات . وكان قادراً على تحصيل المهمات . وقدم العزير على الحكيم في الذكر لأن العلم بكونه تعالى قادراً متقدماً على العلم بكونه عالماً في طريق المعرفة الاستدلالية ، فلما كان مقدماً في المعرفة

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

الاستدلالية ، وكان هذا الخطاب مع المستدلين ، لاجرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم
قوله تعالى ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اتفق القراء على كسر «إن» الا الكسائي فانه فتح «أن» وقراءة الجمهور
ظاهرة لأن الكلام الذي قبله قد تم ، وأما قراءة الكسائي فالتحويون ذكروا فيه ثلاثة أوجه :
الأول : أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الإسلام ، وذلك لأن كونه تعالى
واحداً موجب أن يكون الدين الحق هو الإسلام ، لأن دين الإسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية
والثاني : أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وأن الدين عند الله الإسلام . الثالث : وهو قول
البرصيين : أن يجعل الثاني بدلا من الأول . ثم ان قلنا بأن دين الإسلام هو التوحيد نفسه ، كان هذا
من باب قولك : ضربت زيدا نفسه . وان قلنا : دين الإسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من
باب بدل الاشتمال ، كقولك : ضربت زيدا رأسه
فان قيل : فعلى هذا الوجه وجب أن لا يحسن إعادة اسم الله تعالى كما يقال : ضربت زيدا
رأس زيد

قلنا : قد يظهرون الاسم في موضع الكناية . قال الشاعر :

لا أرى الموت يسبق الموت شي .

وأمثاله كثيرة

(المسألة الثانية) في كيفية النظم من قرأ (أن الدين) بفتح «أن» كان التقدير : شهد الله لأجل
أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الإسلام . فان الإسلام إذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد .
والله تعالى شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك أن يكون الدين عند الله الإسلام . ومن قرأ
(إن الدين) بكسر الهمزة . فوجه الاتصال هو أنه تعالى بين أن التوحيد أمر شهد الله بصحته ، وشهد
به الملائكة وأولو العلم . ومتى كان الأمر كذلك لزم أن يقال (ان الدين عند الله الإسلام)
المسألة الثالثة أصل الدين في اللغة الجزاء . ثم الطاعة تسمى ديناً لأنها سبب الجزاء . وأما
الإسلام ففي معناه في أصل اللغة ثلاثة أوجه : الأول : أنه عبارة عن الدخول في الإسلام أى في
الانقياد والمطاعة ، قال تعالى (ولا تقولوا لمن أتىكم السلم) أى لمن صار متقاداً لكم ومتابعاً لكم

وَمَا اٰخْتَلَفَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا يٰۤاِيْمٰنُ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيٰتِ اللّٰهِ فَاِنَّ اللّٰهَ سَرِيْعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾

والثاني : من أسلم أى دخل فى السلم ، كقولهم : أسنى وأقحط وأصل السلم السلامة . الثالث : قال ابن الانبارى : المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم : سلم الشيء لفلان ، أى خلص له ، فالاسلام معناه إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى ، هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام فى أصل اللغة . أما فى عرف الشرع فالاسلام هو الايمان ، والدليل عليه وجهان : الاول : هذه الآية فان قوله (ان الدين عند الله الاسلام) يقتضى أن يكون الدين المقبول عندالله ليس إلاالاسلام ، فلو كان الايمان غير الاسلام وجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله ، ولاشك فى أنهباطل . الثانى : قوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله تعالى

فان قيل : قوله تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلنا) هذا صريح فى أن الاسلام معاير للايمان

قلنا : الاسلام عبارة عن الاتقياد فى أصل اللغة على ما بيناه ، والمنافقون اتقادوا فى الظاهر من خوف السيف ، فلا جرم كان الاسلام حاصلًا فى حكم الظاهر ، والايمان كان أيضا حاصلًا فى حكم الظاهر ، لانه تعالى قال (ولا تسكحوا المشركت حتى يؤمن) والايمان الذى يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار بالظاهر ، فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران فى الظاهر ، وتارة فى الحقيقة ، والمنافق حصل له الاسلام الظاهر ، ولم يحصل له الاسلام الباطن ، لأن باطنه غير منقاد لدين الله ، فكان تقدير الآية : لم تسلموا فى القلب والباطن ، ولكن قولوا : أسلنا فى الظاهر ، والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب﴾

فيه مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ الغرض من الآية بيان ان الله تعالى أوضح الدلائل ، وأزال الشبهات ، والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير ، فقوله (وما اختلف الذين اوتوا الكتاب) فيه وجوه :

فَانِ حَاجُوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا

الأول: المراد بهم اليهود، واختلافهم أن موسى عليه السلام لما قرئت وفاته سلم التوراة الى سبعين حبراً، وجعلهم أمناء عليها، واستخلف يوشع، فلما مضى قرن بعد قرن اختلف أبناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم في التوراة بغياً بينهم، وتحاسدوا على طلب الدنيا. والثاني: المراد النصارى واختلافهم في أمر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بأنه عبد الله ورسوله. والثالث: المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو أنه قالت اليهود عزيز ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وقالوا: نحن أحق بالنبوة من قريش، لأنهم أميون ونحن أهل الكتاب

(المسألة الثانية) قوله (إلا من بعد ما جاءهم العلم) المراد منه إلا من بعد ما جاءتهم الدلائل التي لو نظرنا فيها لحصل لهم العلم، لانا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين، والعناد على الجمع العظيم لا يصح، وهذه الآية وردت في كل أهل الكتاب وهم جمع عظيم

(المسألة الثالثة) في انتصاب قوله (بغياً وجهان: الأول: قول الأخفش انه انتصب على أنه مفعول له أى اللبغى، كقولك: جتتك طلب الخير ومنع الشر. والثاني: قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى، فان قوله (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) قائم مقام قوله: وما بغى الذين أوتوا الكتاب فجعل (بغياً) مصدراً، والفرق بين المفعول له وبين المصدر أن المفعول له غرض للفعل، وأما المصدر فهو المفعول المطلق الذي أحدثه الفاعل

(المسألة الرابعة) قال الأخفش: قوله (بغياً بينهم) من صلة قوله (اختلف) والمعنى: وما اختلفوا بغياً بينهم، إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم، وقال غيره: المعنى وما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم الا اللبغى بينهم، فيكون هذا إخباراً عن انهم إنما اختلفوا اللبغى، وقال القفال وهذا أجود من الأول، لأن الأول يوهم أنهم اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم، والثاني يفيد أنهم إنما اختلفوا لأجل الحسد والبغى

ثم قال تعالى (ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب) وهذا تهديد، وفيه وجهان: الأول: المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعاً فيحاسبه، أى يجازيه على كفره. والثاني: أن الله تعالى سيعلنه بأعماله ومعاصيه وأنواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الأعمال

قوله تعالى (فان حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعنن وقول للذين أوتوا الكتاب

الْكِتَابَ وَالْأَمِّيِينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ
الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾

والأميين أسلمتم فان أسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فأنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد ﴿٢٠﴾
اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل أن أهل الكتاب اختلفوا من بعدما جاءهم العلم ، وأنهم أصروا
على الكفر مع ذلك بين الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقوله في حاجتهم ، فقال (فان
حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن) وفي كيفية إيراد هذا الكلام طريقان : الأول : أن
هذا اعراض عن الحاجة ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم كان قد أظهر لهم الحجة على صدقه قبل
نزول هذه الآية مرارا وأطوارا ، فان هذه السورة مدنية ، وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن ،
ودعاء الشجرة ، وكلام الذئب وغيرها ، وأيضا قد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه ،
فأولها أنه تعالى ذكر الحجة بقوله (الحق اقيموم) على فساد قول النصارى في إلهية عيسى عليه السلام
وبقوله (نزل عليك الكتاب بالحق) على صحة النبوة ، وذكر شبه القوم ، وأجاب عنها بأسرها على
ما قررناه فيما تقدم ، ثم ذكر لهم معجزة أخرى ، وهي المعجزات التي شاهدوها يوم بدر على ما بيناه
في تفسير قوله تعالى (قد كان لكم آية في فتنتين التقتا) ثم بين صحة القول بالتوحيد ، ونفي الضد والند
والصاحبة والولد بقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو) ثم بين تعالى أن ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى
عن الحق ، واختلافهم في الدين ، إنما كان لأجل البغي والحسد ، وفي ذلك ما يحملهم على الانقياد
للحق ، والتأمل في الدلائل لو كانوا مخلصين ، فظهر أنه لم يبق من أسباب اقامة الحجة على فرق
الكفار شيء إلا وقد حصل ، فبعد هذا قال (فان حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن)
يعني انا بالغنا في تقرير الدلائل ، وايضاح البيئات ، فان تركتم الأنف والحسد ، وتمسكنتم بها ،
كنتم أتم المهتدين ، وان أعرضتم فان الله تعالى من وراء مجازاتكم ، وهذا التأويل طريق معتاد في
الكلام ، فان الحق إذا ابتلى بالمبطل اللجوج ، وأورد عليه الحجة حالا بعد حال ، فقد يقول في آخر
الامر : أما أنا ومن اتبعني فمقادون للحق ، مستسلمون له ، مقبلون على عبودية الله تعالى ، فان
واقتم واتبعتم الحق الذي أنا عليه بعد هذه الدلائل التي ذكرتها فقد اهتديتم ، وان أعرضتم فان
الله بالمرصاد ، فهذا طريق قد يذكره المحتج الحق ، مع المبطل المصر في آخر كلامه

(الطريق الثاني) وهو أن نقول : ان قوله (أسلمت وجهي لله) بحاجة ، واطهار للدليل ،

وبيانه من وجوه: الأول: أن القوم كانوا مقرين بوجود الصانع، وكونه مستحقاً للعبادة، فكانه عليه الصلاة والسلام قال للقوم: هذا متفق عليه بين الكل فأنا مستمسك بهذا القدر المتفق عليه وداع للخلق اليه، وإنما الخلاف في أمور وراء ذلك وأتم المدعون فعليكم الإنبات، فان اليهود يدعون التشبيه والجسمية، والنصارى يدعون إلهية عيسى، والمشركين يدعون وجوب عبادة الأوثان فهؤلاء هم المدعون لهذه الأشياء فعليهم إنباتها، وأما أنا فلا أدعى إلا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته، وهذا القدر متفق عليه، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً)

(والوجه الثاني) في كيفية الاستدلال ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني، وهو أن اليهود والنصارى وعبدة الأوثان كانوا مقرين بتعظيم إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، والاقرار بأنه كان محقاً في قوله صادقا في دينه، إلا في زيادات من الشرائع والأحكام، فأمر الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بأن يتبع ملته فقال (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً) ثم انه تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم في هذا الموضع أن يقول كقول إبراهيم صلى الله عليه وسلم حيث قال (أني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فقول محمد صلى الله عليه وسلم (أسلمت وجهي) كقول إبراهيم عليه السلام (وجهت وجهي) أي أعرضت عن كل معبود سوى الله تعالى، وقصدته بالعبادة وأخلصت له، فتقدير الآية كأنه تعالى قال: فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل: أنا مستمسك بطريقة إبراهيم، وأتم معترفون بأن طريقته حقة، بعيدة عن كل شبهة وتهمة، فكان هذا من باب التمسك بالالزامات، ودخلا تحت قوله (وجادلهم بالتى هي أحسن)

(والوجه الثالث) في كيفية الاستدلال ما خطر ببال عند كتابة هذا الموضع، وهو أنه ادعى قبل هذه الآية أن الدين عند الله الاسلام لا غير، ثم قال (فان حاجوك) يعني فان نازعوك في قولك (ان الدين عند الله الاسلام) فقل: الدليل عليه أني أسلمت وجهي لله، وذلك لأن المقصود من الدين إنما هو الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية، فاذا أسلمت وجهي لله فلا أعبد غيره ولا أتوقع الخير إلا منه ولا أخاف إلا من قهره وسطوته، ولا أشرك به غيره، كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية. فصح أن الدين الكامل هو الاسلام. وهذا الوجه يناسب الآية

(والوجه الرابع) في كيفية الاستدلال. ما خطر ببال أن هذه الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) يعني لا تتجاوز العبادة إلا لمن يكون نافعاً ضاراً، ويكون أمرى في يديه، وحكمى في قبضة قدرته. فاذا كان كل واحد يعلم

أن عيسى ما كان قادراً على هذه الأشياء ، امتنع في العقل أن أسلم له ، وأن أنقاده ، وإنما أسلم وجهي للذي منه الخير ، والشر ، والنفع ، والضرر ، والتدبير ، والتقدير .

(الوجه الخامس) يحتمل أيضاً أن يكون هذا الكلام إشارة إلى طريقة ابراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) وهذا مروى عن ابن عباس أما قوله (أسلمت وجهي لله) ففيه وجوه . الأول : قال الفراء أسلمت وجهي لله ، أى أخلصت عملي لله يقال أسلمت الشيء لفلان أى أخلصته له ، ولم يشاركه غيره فيه ، قال : ويعنى بالوجه هنا العمل كقوله (يريدون وجهه) أى عبادته ، ويقال : هذا وجه الأمر ، أى خالص الأمر ، وإذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول : وجهت وجهي إليك ، ويقال للمنعمك في الشيء الذي لا يرجع عنه : مر على وجهه . والثاني : أسلمت وجهي لله أى أسلمت وجه عملي لله ، والمعنى أن كل ما يصدر مني من الاعمال فالوجه في الاتيان بها هو عبودية الله تعالى والانقياد لاهيته وحكمه . والثالث : أسلمت وجهي لله أى أسلمت نفسي لله وليس في العبادة مقام أعلى من اسلام النفس لله فيصير كأنه موقوف على عبادته ، عادل عن كل ما سواه

وأما قوله (ومن اتبع) ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) حذف عاصم وحمزة والكسائي ، الياء من اتبعن اجتزاء بالكسر واتباع للمصحف ، وأثبته الآخرون على الأصل

(المسألة الثانية) «من» في محل الرفع عطفاً على اتنا . في قوله (أسلمت) أى ومعنى اتبعنى أسلم أيضاً فان قيل : لم قال أسلمت ومن اتبعن . ولم يقل : أسلمت أنا ومن اتبعن قلنا : ان الكلام طال بقوله (وجهي لله) فصار عوضاً من تأكيد الضمير المتصل ، ولو قيل أسلمت وزيد لم يحسن حتى يقال : أسلمت أنا وزيد ولو قال أسلمت اليوم بانسراح صدر . ومن جاء معي جاز وحسن

ثم قال تعالى (وقل للذين أتوا الكتاب والأمين أسلمتم) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك لأن منهم من كان من أهل انكتاب . سواء كان محققاً في تلك الدعوى كاليهود والنصارى ، أو كان كاذباً فيه كالمجوس . ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب ، وهم عبدة الأوثان .

(المسألة الثانية) إنما وصف مشركي العرب بأنهم أميون لوجهين : الأول : أنهم لما لم يدعوا الكتاب الالهى وصفوا بأنهم أميون تشبيهاً بمن لا يقرأ ولا يكتب . والثاني : أن يكون المراد

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ
يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢١﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ
أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَأْوَاهُمْ مِنَ النَّاصِرِينَ ﴿٢٢﴾

أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه كانت صفة عامتهم، وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم والله أعلم

(المسألة الثالثة) دلت هذه الآية على أن المراد بقوله (فان حاجوك) عام في كل الكفار، لأنه دخل كل من يدعى الكتاب تحت قوله (الذين أوتوا الكتاب) ودخل من لا كتاب له تحت قوله (الأمين)

ثم قال الله تعالى ﴿أأسلمتم﴾ فهو استفهام في معرض التقرير، والمقصود منه الأمر قال النحويون: إنما جاء بالأمر في صورة الاستفهام، لأنه بمنزلة في طلب الفعل والاستدعاء إليه إلا أن في التعبير عن معنى الأمر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة، وهي التعبير بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف، لأن المنصف إذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبل ونظيره قولك مان لخصت له المسألة في غاية التلخيص والكشف والبيان: هل فهمتها؟ فان فيه الإشارة الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم. وقال الله تعالى في آية الخمر (فهل أتم منتهون) وفيه إشارة الى التقاعد عن الاتهام والحرص الشديد على تعاطي المنهى عنه

ثم قال الله تعالى ﴿فان أسلموا فقد اهتدوا﴾ وذلك لأن هذا الاسلام تمسك بما هدى إليه، والتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا. ويحتمل أن يريد: فقد اهتدوا للفوز والنجاة في الآخرة إن ثبتوا عليه ثم قال (وإن تولوا) عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم (فانما عليك البلاغ) والغرض منه تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه أن الذي عليه ليس إلا إبلاغ الأدلة واطهار الحجة فاذا بلغ ما جاء به فقد أدى ما عليه. وليس عليه قبولهم ثم قال (والله بصير بالعباد) وذلك يفيد الوعد والوعيد. وهو ظاهر

قوله تعالى ﴿ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم

من ناصرين)

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله (وان تولوا فأنما عليك البلاغ) أردفه بصفة هذا المتولى فذكر ثلاثة أنواع من الصفات (الصفة الأولى) قوله (إن الذين يكفرون بآيات الله)

فان قيل : ظاهر الآية يقتضى كونهم كافرين بجميع آيات الله واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لأنهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد

قلنا : الجواب من وجهين . الأول : أن نصرف آيات الله إلى المعهود السابق وهو القرآن ، ومحمد صلى الله عليه وسلم . الثانى : أن نحمله على العموم ، ونقول إن من كذب بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يكذب بجميع آيات الله تعالى ، لأن من ناقض لا يكون مؤمناً بشئ . من الآيات إذ لو كان مؤمناً بشئ منها لآمن بالجميع

(الصفة الثانية) قوله تعالى (ويقتلون النبيين بغير حق) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ الحسن (ويقتلون النبيين بغير حق) وهو للبالغة

(المسألة الثانية) روى عن أبى عبيدة بن الجراح أنه قال : قلت يا رسول الله أى الناس أشد عذاباً يوم القيامة ؟ قال : رجل قتل نبياً أو رجلاً أمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، وقرأ هذه الآية ثم قال : يا أبا عبيدة قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبياً من أول النهار فى ساعة واحدة ، فقام مائة رجل واثنا عشر رجلاً من عباد بنى إسرائيل . فأمروا من قتلهم بالمعروف ونهوا عن المنكر ، فقتلوا جميعاً من آخر النهار فى ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى . وأيضاً القوم قتلوا يحيى بن زكريا ، وزعموا أنهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت أنهم كانوا يقتلون الأنبياء ، وفى الآية سؤالات (السؤال الأول) إذا كان قوله (ان الذين يكفرون بآيات الله) فى حكم المستقبل لأنه وعيد لمن كان فى زمن الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولم يقع منهم قتل الأنبياء ولا القائمى بالقسط ، فكيف يصح ذلك ؟

والجواب من وجهين : الأول : أن هذه الطريقة لما كانت طريقة أسلافهم سحت هذه الاضافة اليهم ، إذ كانوا لهم مصوبين وبطريقتهم راضين ، فان صنع الأب قد يضاف إلى الابن إذا كان راضياً به وجارياً على طريقته . الثانى : ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المؤمنين إلا أنه تعالى عصمه منهم ، فلما كانوا فى غاية الرغبة فى ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال : النار محرقة . والسم قاتل . أى ذلك من شأنهما إذا وجد القابل فكذا هبنا

لا يصح أن يكون إلا كذلك

(السؤال الثاني) ما الفائدة في قوله (ويقتلون النبيين بغير حق) وقتل الأنبياء لا يكون إلا كذلك

والجواب: ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم ، وأيضا يجوز أن يكون المراد أنهم قصدوا بطريقة الظلم في قتلهم طريقة العدل

(السؤال الثالث) قوله (ويقتلون النبيين) ظاهره مشعر بأنهم قتلوا الكل ، ومعلوم أنهم ما قتلوا الكل ولا الأكثر ولا النصف

والجواب: الألف واللام محمولان على المعهود لا على الاستفراق

(الصفة الثالثة) قوله (ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ حمزة وحده (ويقاتلون) بالألف والباقون (ويقتلون) وهماسوا لأنهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال ، وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ أبي (ويقتلون النبيين والذين يأمرون)

(المسألة الثانية) قال الحسن: هذه الآية تدل على أن القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف . تلى منزلته في العظم منزلة الأنبياء . وروى أن رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أى الجهاد أفضل؟ فقال عليه الصلاة والسلام «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»

واعلم أنه تعالى كما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة . فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة أوجه . الأول: قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) إنما دخلت الفاء في قوله (فبشرهم) مع أنه خبران لأنه في معنى الجزاء والتقدير: من يكفر فبشرهم

(المسألة الثانية) هذا محمول على الاستعارة . وهو أن إنذار هؤلاء بالعذاب قائم بمقام بشرى المحسنين بالنعيم . والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قواه تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات)

(النوع الثاني من الوعيد) قوله (أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة)

اعلم أنه تعالى بين بهذا أن محاسن أعمال الكفار محبطة في الدنيا والآخرة أما الدنيا فإبدال المدح بالذم والثناء باللعن . ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي . وأخذ الأموال منهم

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ
 بَيْنَهُمْ ثُمَّ يُتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن نَّمَسِّنَا النَّارُ
 إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّبَهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٢٤﴾ فَكَيْفَ إِذَا
 جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ وَوَفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٥﴾

غنيمة والاسترقاق لهم إلى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم ، وأما حوطها في الآخرة فإزالة
 الثواب إلى العقاب

(النوع الثالث من وعيدهم) قوله تعالى (وما لهم من ناصرين)

اعلم أنه تعالى بين بالنوع الأول من الوعيد اجتماع أسباب الآلام والمكروهات في حقهم وبين
 بالنوع الثاني زوال أسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه
 لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله أعلم

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم
 يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات وغرهم في دينهم
 ما كانوا يفترون فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾
 اعلم أنه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله (فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله) بين في هذه
 الآية غاية عنادهم ، وهو أنهم يدعون إلى الكتاب الذي يزعمون أنهم يؤمنون به ، وهو التوراة ،
 ثم أنهم يتمردون ، ويتولون ، وذلك يدل على غاية عنادهم ، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) ظاهر قوله (ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب) يتناول كلهم ، ولا
 شك أن هذا مذكور في معرض الذم ، إلا أنه قد دل دليل آخر . على أنه ليس كل أهل الكتاب
 كذلك لأنه تعالى يقول (من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون)

(المسألة الثانية) قوله تعالى (أوتوا نصيباً من الكتاب) المراد به غير القرآن لأنه أضاف
 الكتاب إلى الكفار ، وهم اليهود والنصارى ، وإذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذي
 كانوا مقرين بأنه حق ، ومن عند الله

(المسألة الثالثة) ذكروا في سبب النزول وجوها: أحدها: روى عن ابن عباس أن رجلا وامرأة من اليهود زنيا، وكانا ذوى شرف، وكان في كتابهم الرجم، فسكرهما رجهما لشرفهما، فرجعوا في أمرهما إلى النبي صلى الله عليه وسلم، رجاء أن يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فأنكروا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام: بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن أعلمكم؟ قالوا: عبدالله بن صوريا القدسي، فأتابه وأحضروا التوراة، فلما أتى على آية الرجم وضع يده عليها، فقال ابن سلام: قد جاوز موضعها يارسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا آية الرجم، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بهما فرجما، فغضبت اليهود لعنهم الله لذلك غضبا شديداً، فأنزل الله تعالى هذه الآية

(والرواية الثانية) أنه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود، وكان فيها جماعة منهم فدعاهم إلى الاسلام فقالوا: على أي دين أنت؟ فقال: على ملة إبراهيم، فقالوا: إن إبراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم: هللوا إلى التوراة، فأبوا ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية

(والرواية الثالثة) أن علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة، والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها، فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى التوراة، وإلى تلك الآيات الدالة على نبوته فأبوا، فأنزل الله تعالى هذه الآية، والمعنى أنهم إذا أبوا أن يجيئوا إلى التحاكم إلى كتابهم، فلا تعجب من مخالفتهم كتابك فلذلك قال الله تعالى (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين) وهذه الآية على هذه الرواية دلت على أنه وجد في التوراة دلائل صحة نبوته، إذ لو علموا أنه ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته، لاسرعوا إلى بيان ما فيها ولكنهم أسروا ذلك

(والرواية الرابعة) أن هذا الحكم عام في اليهود والنصارى، وذلك لأن دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة في التوراة والانجيل، وكانوا يدعون إلى حكم التوراة والانجيل وكانوا يابون

أما قوله (نصيبا من الكتاب) فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب، لأننا لو أجريناه على ظاهره فهم أنهم قد أتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون إلى الكتاب، لأن من لا علم له بذلك لا يدعى إليه

أما قوله تعالى (يدعون إلى كتاب الله) ففيه قولان: الأول: وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما والحسن أنه القرآن

فان قيل : كيف دعوا إلى حكم كتاب لا يؤمنون به ؟

قلنا : انهم إنما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على أنه كتاب من عند الله (والقول الثاني) وهو قول أكثر المفسرين : انه التوراة واحتج القائلون به بوجوه : الأول : أن الروايات المذكورة في سبب النزول دالة على أن القوم كانوا يدعون إلى التوراة فكانوا يأبون والثاني : أنه تعالى عجب رسوله صلى الله عليه وسلم من تدمرهم واعراضهم ، والتعجب إنما يحصل إذا تدمروا عن حكم الكتاب الذي يعتقدون في صحته ، ويقرون بحقيقته . الثالث : أن هذا هو المناسب لما قبل الآية ، وذلك لأنه تعالى لما بين أنه ليس عليه إلا البلاغ ، وصره على ما قالوه في تكذيبه مع ظهور الحجة ، بين أنهم إنما استعملوا طريق المكابرة في نفس كتابهم الذي أقرؤا بصحته فستروا ما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذا يدل على أنهم في غاية التعصب والبعد عن قبول الحق

وأما قوله (ليحكم بينهم) فالمعنى : ليحكم الكتاب بينهم ، وإضافة الحكم إلى الكتاب مجاز مشهور . وقرئ (ليحكم) على البناء للمفعول . قال صاحب الكشاف : وقوله (ليحكم بينهم) يقتضى أن يكون الاختلاف واقعاً فيما بينهم ، لا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم بين الله أنهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء الذين يزعمون أنهم هم العلماء ، ثم قال (وهم معرضون) وفيه وجهان : الأول : المتولون هم الرؤساء والعلماء ، والمعرضون الباقون منهم ، كأنه قيل : ثم يتولى العلماء ، والاتباع معرضون عن القبول من النبي صلى الله عليه وسلم لأجل تولى علمائهم . والثاني : أن المتولى والمعرض هو ذلك الفريق ، والمعنى أنه متولى عن استماع الحجة في ذلك المقام ، ومعرض عن استماع سائر الحجج في سائر المسائل والمطالب ، كأنه قيل : لا تظن أنه تولى عن هذه المسألة ، بل هو معرض عن الكل

وأما قوله تعالى (ذلك بأنهم قالوا لن نؤمن النار إلا أياما معدودات) فالكلام في تفسيره قد تقدم في سورة القرة ، ووجه النظم أنه تعالى لما قال في الآية الأولى (ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون) قال في هذه الآية : ذلك التولى والاعراض إنما حصل بسبب أنهم قالوا : لن نؤمن النار إلا أياما معدودات ، قال الجبائي : وفيها دلالة على بطلان قول من يقول : ان أهل النار يخرجون من النار . قال : لأنه لو صح ذلك في هذه الأمة لصح في سائر الأمم ، ولو ثبت ذلك في سائر الأمم لما كان المخبر بذلك كاذباً ، ولما استحق الذم ، فلما ذكر الله تعالى ذلك في معرض الذم ، علمنا أن القول بخروج أهل النار قول باطل

وأقول: كان من حقه أن لا يذكر مثل هذا الكلام ، وذلك لأن مذهبه أن العفو حسن جائز من الله تعالى ، وإذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو في هذه الأمة حصوله في سائر الأمم . سلطنا أنه يلزم ذلك ، لكن لم قلت : ان القوم إنما استحقوا الذم على مجرد الاخبار بأن الفاسق يخرج من النار ، بل ههنا وجوه آخر : الأول : لعلمهم استوجبوا الذم على أنهم قطعوا بأن مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة ، فانه روى أنهم كانوا يقولون : مدة عذابنا سبعة أيام ، ومنهم من قال : بل أربعون ليلة على قدر مدة عبادة العجل . والثاني : أنهم كانوا يتساهلون في أصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطأ منا ، فان عذابنا قليل ، وهذا خطأ ، لان عندنا المخطيء في التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم ، لانه كافر ، والكافر عذابه دائم . والثالث : أنهم لما قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، واعتقدوا أنه لا تأثير له في تغليظ العقاب ، فكان ذلك تصريحاً بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك كفر ، والكافر المصر على كفره لا شك أن عذابه مخلد ، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ثبت أن احتجاج الجبائي بهذه الآية ضعيف ، وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور في سورة البقرة

أما قوله تعالى ﴿وغرم في دينهم ما كانوا يفترون﴾ فاعلم أنهم اختلفوا في المراد بقوله (ما كانوا يفترون) فقيل : هو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقيل : هو قولهم (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) وقيل : غرم قولهم : نحن على الحق وأنت على الباطل

أما قوله تعالى ﴿فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه﴾ فالمعنى أنه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل ، بين أنه سيحى يوم يزول فيه ذلك الجهل ، وينكشف فيه ذلك الغرور فقال (فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه) وفي الكلام حذف ، والتقدير : فكيف صورتهم وحالهم وبخلف الحال كثيراً مع كيف لدلالته عليها تقول : كنت أكرمه وهو لم يزرنى ، فكيف لو زارنى أى كيف حاله إذا زارنى ، واعلم أن هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من أنواع الكرامة في قول القائل : لو زارنى وكل نوع من أنواع العذاب في هذه الآية

أما قوله تعالى ﴿إذا جمعناهم ليوم﴾ ولم يقل في يوم ، لأن المراد : لجزاء يوم أو لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه ، قال الفراء : اللام لفعل مضمرة إذا قلت : جمعوا ليوم الخميس ، كان المعنى جمعوا لفعل يوجد في يوم الخميس ، وإذا قلت : جمعوا في يوم الخميس لم تضمّر فعلا ،

وأيضاً فن المعلوم أن ذلك اليوم لا فائدة فيه إلا المجازاة وإظهار الفرق بين المثاب والمعاقب ،
وقوله (لا ريب فيه) أى لا شك فيه

ثم قال ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾ فإن حملت ما كسبت على عمل العبد جعل في الكلام حذف ، والتقدير : ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب ، وإن حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار

ثم قال ﴿وهم لا يظلمون﴾ فلا ينقص من ثواب الطاعات ، ولا يزداد على عقاب السيئات واعلم أن قوله ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾ يستدل به القائلون بالوعيد ، ويستدل به أصحابنا القائلون بأن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة لا يخلد في النار ، أما الأولون قالوا : لأن صاحب الكبيرة لا شك أنه مستحق العقاب بتلك الكبيرة ، والآية دلت على أن كل نفس توفى عملها وما كسبت وذلك يقتضى وصول العقاب إلى صاحب الكبيرة

وجوابنا: أن هذا من العمومات ، وقد تكلمنا في تمسك المعتزلة بالعمومات وأما أصحابنا فأنهم يقولون : ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وأن يوفى عليه ذلك الثواب ، لقوله (ووفيت كل نفس ما كسبت) فاما أن يثاب في الجنة ثم ينقل إلى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع ، واما أن يقال : يعاقب بالنار ثم ينقل إلى دار الثواب أبداً مخلداً وهو المطلوب فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : ان ثواب إيمانهم يحبط بعقاب معصيتهم ؟ قلنا : هذا باطل لأننا بينا أن القول بالمحاسبة محال في سورة البقرة ، وأيضاً فانا نعلم بالضرورة أن ثواب توحيد سبعين سنة أزيد من عقاب شرب جرعة من الخمر ، والمنازع فيه مكابر ، فتقدير القول بصحة المحاسبة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر ، وكان يحكي ابن معاذ رحمة الله عليه يقول : ثواب إيمان لحظة ، يسقط كفر سبعين سنة ، فثواب إيمان سبعين سنة كيف يعقل أن يحبط بعقاب ذنب لحظة ، ولا شك أنه كلام ظاهر

ثم الجزء السابع ، وبليه ان شاء الله تعالى الجزء الثامن ، وأوله قوله تعالى

﴿قل اللهم مالك الملك توتى الملك من تشاء﴾ أعان الله تعالى على إكمال

فهرس

للجزء السابع

من

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الفاضل
السيد محمد باقر
الكاظمي

صفحة	صفحة
٤٨	٢
قوله تعالى « والله يضاعف لمن يشاء »	قوله تعالى « الله لا إله إلا هو الحى القيوم »
»	»
٤٨	١٥
« الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله »	« لا إكراه فى الدين »
»	»
٥١	١٧
« ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون »	« ومن يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى »
»	»
٥١	١٨
« قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى »	« الله ولى الذين آمنوا »
»	»
٥٧	٢١
« بالذى ينفق ماله رئاء الناس »	« والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت »
»	»
٥٨	٢٢
« لا يقدرون على شىء مما كسبوا »	« ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه »
»	»
٥٩	٢٤
« والله لا يهدى القوم الكافرين »	« أنا حى وأميت »
»	»
٥٩	٢٧
« ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله »	« قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب »
»	»
٦١	٢٩
« أصحابها وابل فأتت أكلها ضعفين »	« فبهت الذى كفر »
»	»
٦٢	٣٠
« أريد أحدم أن تكون له جنة »	« أو كالذى مر على قرية وهى حاوية على عروشها »
»	»
٦٤	٣٥
« يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم »	« ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم »
»	»
٦٨	٣٦
« الشيطان يعدكم الفقر »	« قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه »
»	»
٧١	٣٩
« يؤت الحكمة من يشاء »	« كيف ننشزها »
»	»
٧٤	٤٠
« وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه »	« وإذا قال ابراهيم رب أرنى كيف تحى الموتى »
»	»
٧٥	٤٦
« وما للظالمين من أنصار »	« مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله »
»	»
٧٦	
« إن تبدوا الصدقات فنعما هى »	

صفحة	صفحة
١١٣	٨١
قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا	قوله تعالى «ليس عليك هدام»
تدايتم بدين الى أجل مسمى	»
فاكتبوه»	٨٣
»	»
»	وجه الله»
١٢٠	٨٤
» فان كان الذى عليه الحق	» وما تنفقوا من خير يوف
سفيها»	اليكم وأتم لا تظلمون»
»	»
١٢١	٨٤
» واستشهدوا شهيدين من	» للفقراء الذين أحصروا في
رجالكم»	سبيل الله»
»	»
١٢٣	٨٩
» ولا ياب الشهداء اذا مادعوا»	» الذين ينفقون أموالهم بالليل
» ذلكم أقط عند الله»	والنهار سرا وعلانية»
»	»
١٢٥	٩٠
» الا أن تكون تجارة حاضرة»	» الذين يأكلون الربا» الآية
»	»
١٢٧	١٠٠
» وأشهدوا إذا تباعتم»	» فمن جاءه موعظة من ربه»
»	»
١٢٨	١٠١
» واتقوا الله ويعلمكم الله»	» ومن عاد فأولئك أصحاب
»	النار هم فيها خالدون»
١٢٨	١٠١
» وإن كنتم على سفر ولم تجدوا	» يمحى الله الربا ويربى
كاتباً»	الصدقات»
»	»
١٣١	١٠٣
» ومن يكتمها فانه آثم قلبه»	» والله لا يحب كل كفار أثيم»
»	»
١٣٢	١٠٤
» لله مافى السماوات وما فى	» يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله
الأرض»	وذروا ما بقى من الربا»
»	»
١٣٣	١٠٦
» وإن تبذوا مافى أنفسكم أو	» فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب
تحفوه»	من الله ورسوله»
»	»
١٣٦	١٠٧
» آمن الرسول بما أنزل اليه	» وإن كان ذو عسرة فنظرة
من ربه»	إلى ميسرة»
»	»
١٣٧	١١١
» وقالوا سمعنا وأطعنا»	» وأن تصدقوا خير لكم»
»	»
١٤٤	١١٢
» غفرانك ربنا واليك المصير»	» ثم توفى كل نفس ما
»	كسبت»
١٤٨	
» لا يكلف الله نفساً إلا	
وسعياً»	

صفحة	صفحة
٢٠٠	١٥٢
قوله تعالى «قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون»	قوله تعالى «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»
٢٠٢	١٥٦
«قد كان لكم آية في فتنة القتاة»	«ربنا ولا تحمل علينا إصراً»
٢٠٤	١٥٨
«يرونهم مثلهم رأى العين»	«ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به»
٢٠٦	١٦٠
«زين للناس حب الشهوات»	«واعف عنا واعر لنا»
٢١٢	١٦٣
«قل أو نبشكم بخير من ذلكم»	سورة آل عمران
٢١٥	١٦٣
«الذين يقولون ربنا إنا آمنة فاغفر لنا»	قوله تعالى «الم الله لا إله إلا هو المحى القيوم»
٢١٦	١٧٠
«الصابرين والصادقين»	«وأنزل التوراة والانجيل»
٢١٨	١٧٢
«شهد الله أنه لا إله إلا هو»	«وأنزل الفرقان»
٢٢٢	١٧٣
«إن الدين عند الله الاسلام»	«إن الذين كفروا بآيات الله»
٢٢٣	١٧٤
«وما اختلف الذين أوتوا الكتاب»	«إن الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء»
٢٢٤	١٧٨
«فان حاجوك فقل أسلمت ورجى لله»	«هو الذى يصوركم»
٢٢٧	١٨٥
«وقل للذين أوتوا الكتاب»	«هو الذى أنزل عليك الكتاب»
٢٢٨	١٨٦
«إن الذين يكفرون بآيات الله»	«فأما الذين فى قلوبهم زيغ»
٢٣١	١٩٢
«لم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب»	«ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا»
٢٣٣	١٩٥
«ذلك بأنهم قالوا لن نمسنا النار إلا أياماً معدودات»	«ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه»
٢٣٤	١٩٧
«فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه»	«إن الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم»
٢٣٥	١٩٨
«ووفيت كل نفس ما كسبت»	«كدأب آل فرعون»

التفسير الكبير

للأمام

الشيخ الفاضل
السيد محمد باقر

الجزء الثامن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ
 مَنْ تَشَاءُ وَتُذَلِّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ تُوَلِّجُ اللَّيْلَ
 فِي النَّهَارِ وَتُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ
 الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢٧﴾

قوله تعالى ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير تولى الليل في النهار وتولى النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب﴾
 اعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة، وصحة دين الاسلام، ثم قال لرسوله (فان حاجوك فقل أنت لله ومن اتبعن) ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله، وقتلهم الانبياء والصالحين بغير حق، وذكر شدة عنادهم وتمردهم في قوله (لم تر إلى الذين أتوا نصيبا من الكتاب) ثم ذكر شدة غرورهم بقوله (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) ثم ذكر وعيدهم بقوله (فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه) أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد يدل على مباينة طريقه وطريق أتباعه، لطريقة هؤلاء الكافرين المعاندين المرصنين، فقال معلبا نبيه كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب ﴿قل اللهم مالك الملك﴾ وفي الآية مسائل
 ﴿المسألة الأولى﴾ اختلف النحويون في قوله ﴿اللهم﴾ فقال الخليل وسيبويه ﴿اللهم﴾ فعناه: يا الله، والميم المشددة عوض من «يا» وقال الفراء: كان أصلها «يا الله أم بخير» فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء، وحذفوا الهمزة من «أم» فصار «اللهم» ونظيره قول العرب «هلم»

والأصل «هل» فضم «أم» اليها، حجة الأولين على فساد قول الفراء وجوده : الأول : لو كان الأمر على ما قاله الفراء لما صح أن يقال : اللهم افعل كذا إلا بحرف العطف ، لأن التقدير : يا الله أمنا واغفر لنا ، ولم نجد أحداً يذكر هذا الحرف العاطف . والثاني : وهو حجة الزجاج أنه لو كان الأمر كما قال ، لجاز أن يتكلم به على أصله ، فيقال «الله أم» كما يقال «ويلم» ثم يتكلم به على الأصل فيقال «ويل أمه» الثالث : لو كان الأمر على ما قاله الفراء لكان حرف النداء محذوفاً ، فكان يجوز أن يقال : يا اللهم ، فلما لم يكن هذا جائزاً عدلنا فساد قول الفراء بل نقول : كان يجب أن يكون حرف النداء لازماً ، كما يقال : يا الله اغفر لي ، وأجاب الفراء عن هذه الوجوه فقال : أما الأول فضعيف ، لأن قوله «يا الله أم» معناه : يا الله اقصد ، فلو قال : واغفر لكان المعطوف مغايراً للمعطوف عليه ، حينئذ يصير السؤال سؤالين أحدهما قوله «أمنا» والثاني قوله «واغفر لنا» أما إذا حذفنا العطف صار قوله . اغفر لنا تفسيراً لقوله : أمنا . فكان المطلوب في الحالين شيئاً واحداً فكان ذلك آكد ، ونظائره كثيرة في القرآن ، وأما الثاني فضعيف أيضاً ، لأن أصله عندنا أن يقال : يا الله أمنا ، ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك ، وأيضا فلأن كثيراً من الألفاظ لا يجوز فيها إقامة الفرع مقام الأصل ، ألا ترى أن مذهب الخليل وسيبويه أن قوله : ما أكرمه . معناه أى شيء أكرمه ، ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي زعموا أنه الأصل في معرض التعجب ، فكذا ههنا ، وأما الثالث فن الذي سلم لكم أنه لا يجوز أن يقال : يا اللهم وأنشد الفراء

وما عليك أن تقولى كلما سبحت أو صليت يا للهما

وقول البصريين : ان هذا الشعر غير معروف ، فحاصله تكذيب النقل ، ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شيء من اللغة والنحو سليماً عن الطعن ، وأما قوله : كان يلزم أن يكون ذكر حرف النداء لازماً لجوابه أنه قد يحذف حرف النداء كقوله (يوسف أيها الصديق أفتنا) فلا يبعد أن يختص هذا الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج الفراء على فساد قول البصريين من وجوه : الأول : أنا لو جعلنا الميم قائماً مقام حرف النداء لكننا قد أخرنا النداء عن ذكر المنادى ، وهذا غير جائز البتة ، فانه لا يقال البتة «الله يا» وعلى قولكم يكون الأمر كذلك . الثاني : لو كان هذا الحرف قائماً مقام النداء لجاز مثله في سائر الأسماء . حتى يقال : زيدم ، وبكرم ، كما يجوز أن يقال : يا زيد ويا بكر . والثالث : لو كان الميم بدلاً عن حرف النداء لما اجتمعا ، لكنهما اجتمعا في الشعر الذي روينا . الرابع : لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الأسماء التامة لافادة معنى بعض الحروف المباشرة للكلمة الداخلة عليها ، فكان المصير اليه في هذه اللفظة الواحدة حكماً على خلاف

الاستقراء العام في اللغة ، وأنه غير جائز ، فهذا جملة السلام في هذا الموضوع

(المسألة الثانية) (مالك الملك) في نصبه وجهان : الأول : وهو قول سيبويه أنه منصوب على النداء ، وكذلك قوله (قل اللهم فاطر السموات والأرض) ولا يجوز أن يكون نعنا لقوله (اللهم) لأن قولنا (اللهم) بمجوع الاسم والحرف ، وهذا المجموع لا يمكن وصفه : والثاني : وهو قول المبرد والزجاج أن (مالك) وصف للنادى المفرد ، لأن هذا الاسم ومعه الميم بمنزلة ، ومعه «يا» ولا يتمتع الصفة مع الميم ، كما لا يتمتع مع الياء .

(المسألة الثالثة) روى أن النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح مكة وعد أمته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود : هيهات هيهات من أين لمحمد ملك فارس والروم ، وهم أعز وأمنع من ذلك وروى أنه عليه الصلاة والسلام لما حط الخندق عام الأحزاب ، وقطع لكل عشرة أربعين ذراعا ، وأخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيها المعاول ، فوجهوا سلمان الى النبي صلى الله عليه وسلم فخره ، فأخذ المعول من سلمان فلما ضربها ضربة صدعها ، وبرق منها برق أضأ ما بين لابتها كأنه مصباح في جوف ليل مظلم ، فكبر وكبر المسلمون ، وقال عليه السلام والسلام «أضأت لى منها قصور الحيرة كأنها أنياب السكلاب» ثم ضرب الثانية فقال : أضأت لى منها القصور الحجر من أرض الروم ، ثم ضرب الثالثة فقال «أضأت لى منها قصور صنعاء وأخبرنى جبريل عليه السلام أن أمتى ظاهرة على كلها فأبشروا» فقال المنافقون : ألا تعجبون من نبيكم يعدكم الباطل ويخبركم أنه يصير من يثرب قصور الحيرة ومدائن كسرى ، وأنها تفتح لكم ، وأنتم تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون أن تخرجوا فنزلت هذه الآية والله أعلم ، وقال الحسن إن الله تعالى أمر نبيه أن يسأله أن يعطيه ملك فارس والروم ويردذل العرب عليهما ، وأمره بذلك دليل على أنه يستجيب له هذا الدعاء ، وهكذا منازل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا أمروا بدعاء استجيب دعاؤهم .

(المسألة الرابعة) (الملك) هو القدرة . والمالك هو القادر . فقوله (مالك الملك) معناه القادر على القدرة . والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست إلا بأقدار الله تعالى . فهو الذى يقدر كل قادر على مقدوره . ويملك كل مالك مملوكه . قال صاحب الكشاف (مالك الملك) أى يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكه . واعلم أنه تعالى لما بين كونه (مالك الملك) على الاطلاق ، فصل بعد ذلك وذكر منه أنواعا خمسة

(النوع الأول) قوله تعالى (توتى الملك من تشاء وتزرع الملك من تشاء) وذكروا فيه

وجوها: الأول: المراد منه: ملك النبوة والرسالة، كما قال تعالى (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) والنبوة أعظم مراتب الملك، لأن العلماء لهم أمر عظيم على بواطن الخلق والجبرة لهم أمر على ظواهر الخلق والأنبياء أمرهم نافذ في البواطن والظواهر، فأما على البواطن فلائنه يجب على كل أحد أن يقبل دينهم وشريعتهم، وأن يعتقد أنه هو الحق، وأما على الظواهر فلائهم لو تمردوا واستكبروا لاستوجبوا القتل، وبما يؤكد هذا التأويل أن بعضهم كان يستبعد أن يجعل الله تعالى بشراً رسولاً فخسبى الله عنهم قولهم (أبعث الله بشراً رسولا) وقال الله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) وقوم آخرون جوزوا من الله تعالى أن يرسل رسولا من البشر، إلا أنهم كانوا يقولون: إن محمداً فقير يتيم، فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ما حكى الله عنهم أنهم قالوا (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وأما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في آباءنا وأسلافنا، وأما قريش فهم ما كانوا أهل النبوة والكتاب فكيف يليق النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم؟ وأما المنافقون فكانوا يحسدونه على النبوة، على ما حكى الله ذلك عنهم في قوله (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله)

وأيضاً فقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد) أن اليهود تكبروا على النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم وشدتهم، ثم انه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوائف بأن بين أنه سبحانه هو مالك الملك فيؤتى ملكه من يشاء، فقال (توتى الملك من تشاء وتزع الملك من تشاء)

فان قيل: فاذا حملتم قوله (توتى الملك من تشاء) على إيتاء ملك النبوة، وجب أن تحملوا قوله (وتزع الملك من تشاء) على أنه قد يعزل عن النبوة من جملة نبياً، ومعلوم أن ذلك لا يجوز

قلنا: الجواب من وجهين: الأول: أن الله تعالى إذا جعل النبوة في نسل رجل، فاذا أخرجها الله من نسله، وشرف بها إنساناً آخر من غير ذلك النسل، صح أن يقال انه تعالى نزعها منهم، واليهود كانوا معتقدين أن النبوة لا بد وأن تكون في بنى إسرائيل، فلما شرف الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بها، صح أن يقال: انه يزع ملك النبوة من بنى إسرائيل إلى العرب

(والجواب الثاني) أن يكون المراد من قوله (وتزع الملك من تشاء) أى تحرمهم ولا تعطهم هذا الملك لاعلى معنى أنه يسلبه ذلك بعد أن أعطاه، ونظيره قوله تعالى (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) مع أن هذا الكلام يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط، وقال الله تعالى مخبراً عن الكفار أنهم قالوا للأنبياء عليهم الصلاة والسلام (أو لتعودن في ملتنا) وأولئك الأنبياء

قالوا (وما يكون لنا أن نعهدها فيها إلا أن يشاء الله) مع أنهم ما كانوا فيها قط ، فهذا جملة الكلام في تقرير قول من فسر قوله تعالى (توتى الملك من تشاء) بملك النبوة

(القول الثانى) أن يكون المراد من الملك ، ما يسمى ملكا في العرف ، وهو عبارة عن مجموع أشياء : أحدها : تكثير المال والجاه ، أما تكثير المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق ، والدور والضياع ، والحراث ، والنسل ، وأما تكثير الجاه فهو أن يكون مهيباً عند الناس ، مقبول القول ، مطاعاً في الخلق ، والثانى : أن يكون بحيث يجب على غيره أن يكون في طاعته ، وتحت أمره ونهيه . والثالث : أن يكون بحيث لا نازعه في ملكه أحد ، قدر على قهر ذلك المنازع ، وعلى غلبته ، ومعلوم أن كل ذلك لا يحصل إلا من الله تعالى ، أما تكثير المال فقد نرى جمعا في غاية الكياسة لا يحصل لهم مع الكد الشديد ، والعناء العظيم قليل من المال ، ونرى الأبله الغافل قد يحصل له من الأموال ما لا يعلم كيته ، وأما الجاه فالأمر أظهر ، فانا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الأموال العظيمة لأجل الجاه ، وكانوا كل يوم أكثر حقارة ومهانة في أعين الرعية ، وقد يكون على العكس من ذلك وهو أن يكون الانسان مغمضا في العقائد ، مهيباً في القلوب ، ينقاد له الصغير والكبير ، ويتواضع له القاصي والداني . وأما للقسم الثانى وهو كونه واجب الطاعة ، فمعلوم أن هذا تشريف يشرف الله تعالى به بعض عباده ، وأما القسم الثالث وهو حصول النصر والظفر فمعلوم أن ذلك بما لا يحصل إلا من الله تعالى ، فكم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ، وعند هذا يظهر بالبرهان العقلى صحة ما ذكره الله تعالى من قوله (توتى الملك من تشاء)

واعلم أن للمعتزلة ههنا بحثا قال الكعبي قوله (توتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء) ليس على سبيل المختارية ، ولكن بالاستحقاق فيؤتاه من يقوم به ، ولا ينزعه إلا بمن فسق عن أمره ويدل عليه قوله (لا ينال عهدى الظالمين) وقال في حق العبد الصالح (إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم) فجعله سبياً للملك . وقال الجبائى : هذا الحكم مختص بملوك العدل ، فأما ملوك الظلم فلا يجوز أن يكون ملكهم بايتاء الله ، وكيف يصح أن يكون ذلك بايتاء الله ، وقد أزمهم أن لا يملكوه ، ومنهم من ذلك فصح بما ذكرنا أن الملوك العادلين هم المختصون بأن الله تعالى آتاهم ذلك الملك ، فأما الظالمون فلا . قالوا : ونظير هذا ما قلناه في الرزق أنه لا يدخل تحته الحرام الذى زجره الله عن الانتفاع به ، وأمره بأن يرد على مالكه فكذا ههنا ، قالوا : وأما النزاع فبخلاف ذلك لأنه كما ينزع الملك من الملوك العادلين لمصلحة تقتضى ذلك ، فقد ينزع الملك عن الملوك الظالمين ، ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت ، وإزالة العقل ، وإزالة القوى والقدر والحواس ، ومنها بورود

الهلاك والتلف عن الأموال، ومنها أن يأمر الله تعالى المحق بأن يسلب الملك الذي في يد المنتغب المبطل، ويؤتية القوة والنصرة، فإذا حاربه المحق وقهره وسلب ملكه، جاز أن يضاف هذا السلب والنزع إليه تعالى، لأنه وقع عن أمره وعلى هذا الوجه نزع الله تعالى ملك فارس على يد الرسول هذا جملة كلام المعتزلة في هذا الباب

واعلم أن هذا الموضوع مقام بحث مهم، وذلك لأن حصول الملك للظالم، أما أن يقال: إنه وقع لاعتن فاعل وإنما حصل بفعل ذلك المنتغب، أو إنما حصل بالاسباب الربانية، والأول نقي للصانع والثاني باطل لأن كل أحد يريد تحصيل الملك والدولة لنفسه، ولا يتيسر له البتة فلم يبق إلا أن يقال بأن ملك الظالمين إنما حصل بإتاء الله تعالى، وهذا الكلام ظاهر وبما يؤكد ذلك أن الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس، وتميل إليه القلوب، ويكون النصر قريباً له والظفر جليساً معه فأينما توجه حصل مقصوده، وقد يكون على الضد من ذلك، ومن تأمل في كيفية أحوال الملوك اضطرب إلى العلم بأن ذلك ليس إلا بتقدير الله تعالى، ولذلك قال حكيم الشعراء:

لو كان بالحيل الغنى لوجدتني بأجل أسباب السماء تعلقى
لكن من رزق الحجاج حرم الغنى ضدان مفترقان أى تفرق
ومن الدليل على القضاء وكونه بؤس الليب وطيب عيش الأحمق

(والقول الثالث) أن قوله (توتى الملك من تشاء) محمول على جميع أنواع الملك فيدخل فيه ملك النبوة، وملك العلم، وملك العقل، والصحة والاخلاق الحسنة. وملك النفاذ والقدرة وملك المحبة، وملك الأموال، وذلك لأن اللفظ عام فالنخصيص من غير دليل لا يجوز

وأما قوله تعالى (وتعز من تشاء وتذل من تشاء) فاعلم أن العزة قد تكون في الدين، وقد تكون في الدنيا أما في الدين فأشرف أنواع العزة الايمان قال الله تعالى (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) إذا ثبت هذا فنقول: لما كان أعز الأشياء الموجبة للعزة هو الايمان، وأذل الأشياء الموجبة للمذلة هو الكفر، فلو كان حصول الايمان والكفر بمجرد مشيئة العبد، لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلاله نفسه بالكفر أعظم من اعزاز الله عبده بكل ما أعزه به، ومن اذلال الله عبده بكل ما أذله به، ولو كان الأمر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف آمم وأكمل من حظ الله تعالى منه، ومعلوم أن ذلك باطل قطعاً فعلنا أن الاعزاز بالايمان والحق ليس إلا من الله، والاذلال بالكفر والباطل ليس إلا من الله وهذا وجه قوى في المسألة. قال القاضي: الاعزاز المضاف إليه تعالى قد يكون في الدين، وقد يكون في الدنيا أما الذى في الدين فهو أن الثواب لا بد وأن يكون مشتملاً

على التعظيم والمدح والكرامة في الدنيا والآخرة ، وأيضاً فإنه تعالى يمدح بمزيد اللطاف ويعليهم على الاعداء بحسب المصلحة ، وأما ما يتعلق بالدنيا فباعطاء الأموال الكثيرة من الناطق والصامت وتكثير الحرث وتكثير التناج في الدواب ، والقاء الهيبة في قلوب الخلق .. واعلم أن كلامنا يأبى ذلك لأن كل ما يفعله الله تعالى من التعظيم في باب اثواب فهو حق واجب على الله تعالى ولو لم يفعله لانعزل عن الالهية ولخرج عن كونه إلهاً للخلق فهو تعالى باعطاء هذه التعظييات يحفظ إلهية نفسه عن الزوال فأما العبد ، فلما خص نفسه بالايمن الذي يوجب هذه التعظييات فهو الذي أعز نفسه فكان اعزازه لنفسه أعظم من اعزاز الله تعالى إياه فعلبنا أن هذا الكلام المذكور لازم على القوم .

أما قوله (وتذل من تشاء) فقال الجبائي في تفسيره: انه تعالى انما يذل أعداءه في الدنيا والآخرة ولا يذل أحداً من أوليائه وان أفقرهم وأمرضهم وأحوجهم إلى غيرهم، لأنه تعالى انما يفعل هذه الاشياء ليعزهم في الآخرة ، إما بالثواب ، وإما بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة فانها وإن كانا يؤلمان في الحال الا أنهما لما كانا يستعقبان نفعاً عظيماً لا جرم لا يقال فيهما: انهما تعذيب ، قالوا إذا وصف الفقر بأنه ذل فعلى وجه المجاز كما سمي الله تعالى لين المؤمنين ذلاً بقوله (أذلة على المؤمنين)

إذا عرفت هذا فنقول : إذلال الله تعالى عبده المبطل انما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها بأن يخذلهم بالحجة والنصرة ، ومنها بأن يجعلهم خولاً لأهل دينه ، ويجعل ما لهم غنيمه لهم ومنها بالعقوبة لهم في الآخرة هذا جملة كلام المعتزلة : ومذهبنا أنه تعالى يعز البعض بالايمن والمعرفة ، ويذل البعض بالكفر والضلالة ، وأعظم أنواع الاعزاز . والاذلال هو هذا والذي يدل عليه وجوه . الأول : وهو أن عز الاسلام وذل الكفر لا بد فيه من فاعل وذلك الفاعل إما أن يكون هو العبد أو الله تعالى والأول باطل ، لأن أحداً لا يختار الكفر لنفسه ، بل انما يريد الايمان والمعرفة والهداية فلما أراد العبد الايمان ولم يحصل له بل حصل له الجهل ، علنا أن حصوله من الله تعالى لا من العبد . الثاني : وهو أن الجهل الذي يحصل للعبد إما أن يكون بواسطة شبهة وإما أن يقال : يفعله العبد ابتداء ، والأول باطل إذ لو كان كل جهل انما يحصل بجهل آخر يسبقه ويتقدمه لزم التسلسل وهو محال ، فبقي أن يقال : تلك الجهات تنتهي إلى جهل يفعله العبد ابتداء من غير سبق موجب البتة لكننا نجد من أنفسنا أن العاقل لا يرضى لنفسه أن يصير على الجهل ابتداء من غير موجب فعلبنا أن ذلك باذلال الله عبده ويخذلانه إياه . الثالث :

ماينا أن الفعل لا بد فيه من الداعى والمرجح ، وذلك المرجح يكون من الله تعالى فان كان في طرف الخير كان إعزازاً، وإن كان في طرف الجهل والشر والضلالة كان إذلالاً ، ثبت أن المعز والمذل هو الله تعالى

أما قوله تعالى ﴿بيدك الخير﴾

فاعلم أن المراد من اليد هو القدرة ، والمعنى بقدرتك الخير والالف واللام في الخير يوجبان العموم ، فالمعنى بقدرتك تحصل كل البركات والخيرات ، وأيضا فقوله (بيدك الخير) يفيد الحصر كأنه قال ابيدك الخير لا بيد غيرك ، كما أن قوله تعالى (لكم دينكم ولي دين) أى لكم دينكم أى لاغيركم وذلك الحصر يتأني حصول الخير بيد غيره . ثبت دلالة هذه الآية من هذين الوجهين على أن جميع الخيرات منه ، ويتكوينه وتخليقه وإيجاده وابداعه . اذا عرفت هذا فنقول : أفضل الخيرات هو الايمان بالله تعالى ومعرفته ، فوجب أن يكون الخير من تخليق الله تعالى لا من تخليق العبد ، وهذا استدلال ظاهر ومن الأصحاب من زاد في هذا التقرير فقال : كل فاعلين فعل أحدهما أشرف وأفضل من فعل الآخر كان ذلك الفاعل أشرف وأكمل من الآخر ، ولاشك أن الايمان أفضل من الخير ، ومن كل ماسوى الايمان فلو كان الايمان بخلق العبد لا يخلق الله ، لوجب كون العبد زائداً في الخيرية على الله تعالى ، وفي الفضيلة والكمال ، وذلك كفر قبيح فدلّت هذه الآية من هذين الوجهين على أن الايمان يخلق الله تعالى

فان قيل : فهذه الآية حجة عليكم من وجه آخر لأنه تعالى لما قال (بيدك الخير) كان معناه أنه ليس بيدك إلا الخير ، وهذا يقتضى أن لا يكون الكفر والمعصية واقعين بتخليق الله والجواب : أن قوله (بيدك الخير) يفيد أن يده الخير لا بيد غيره ، وهذا يتأني أن يكون الخير بيد غيره ولكن لا يتأني أن يكون يده الخير ويده ماسوى الخير الا أنه خص الخير بالذكر لأنه الأمر المنتفع به فوق التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضى : كل خير حصل من جهة العباد فلولاً أنه تعالى أقدرهم عليه وهداهم إليه لما تمكنوا منه ، فلهذا السبب كان مضافاً إلى الله تعالى إلا أن هذا ضعيف . لأن على هذا التقدير يصير بعض الخير مضافاً إلى الله تعالى ، ويصير أشرف الخيرات مضافاً إلى العبد ، وذلك على خلاف هذا النص

أما قوله ﴿إنك على كل شيء قدير﴾ فهذا كالتأكيد لما تقدم من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه والاعزاز والاذلال

أما قوله تعالى ﴿تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل﴾ ففيه وجهان : الأول : أنه يجعل الليل

قصيرا ويجعل ذلك القدر الزائد داخلا في النهار وتارة على العكس من ذلك وانما فعل سبحانه وتعالى ذلك لأنه علق قوام العالم ونظامه بذلك . والثاني : أن المراد هو أنه تعالى يأتي بالليل عقيب النهار ، فيلبس الدنيا ظلمة بعد أن كان فيها ضوء النهار ، ثم يأتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من إيلاج أحدهما في الآخر إيجاد كل واحد منهما عقيب الآخر ، والأول أقرب إلى اللفظ ، لأنه إذا كان النهار طويلا لجعل ما نقص منه زيادة في الليل كان ما نقص منه داخلا في الليل

وأما قوله ﴿وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحزمة والسكاني (الميت) بالتشديد . والباقون بالتخفيف، وهما لغتان بمعنى واحد ، قال المبرد : أجمع البصريون على أنهما سواء وأنشدوا :

إنما الميت ميت الأحياء

وهو مثل قوله: هين وهين ، ولين ولين ، وقد ذهب ذاهبون إلى أن الميت من قد مات ، والميت من لم يموت

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر المفسرون فيه وجوها : أحدها : يخرج المؤمن من الكافر كإبراهيم من آزر ، والكافر من المؤمن مثل كنعان من نوح عليه السلام . والثاني : يخرج الطيب من الخبيث وبالعكس ، والثالث : يخرج الحيوان من النطفة ، والطير من البيضة وبالعكس . والرابع : يخرج السنبلة من الحبة وبالعكس ، والنخلة من النواة وبالعكس ، قال القفال رحمه الله : والكلمة محتملة لكل أما الكفر والإيمان فقال تعالى (أو من كان ميتا فأحييناه) يريد كان كافرا فهديناه فجعل الموت كفرا والحياة إيمانا ، وسمى إخراج النبات من الأرض إحياء ، وجعل قبل ذلك ميتة فقال (يحيي الأرض بعد موتها) وقال (فسقناه إلى بلد ميت فأحييناه الأرض بعد موتها) وقال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم)

أما قوله ﴿وترزق من تشاء بغير حساب﴾ ففيه وجوه : الأول : أنه يعطى من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك أحد ، إذ ليس فوقه ملك يحاسبه بل هو الملك يعطى من يشاء بغير حساب . والثاني : ترزق من تشاء غير مقدور ولا محدود ، بل تبسطه له وتوسعه عليه كما يقال: فلان ينفق بغير حساب إذا وصف عطاؤه بالكثرة ، ونظيره قولهم في تكثير مال الإنسان: عنده مال لا يحصى والثالث : ترزق من تشاء بغير حساب . يعني على سبيل التفضل من غير استحقاق لأن من أعطى على قدر الاستحقاق فقد أعطى بحساب ، وقال بعض من ذهب إلى هذا المعنى: إنك لا ترزق عبادك

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ
فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى
اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾

على مقادير أعمالهم والله أعلم

قوله تعالى ﴿ لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير ﴾ في كيفية النظم وجهاً : الأول : أنه تعالى لما ذكر ما يجب أن يكون المؤمن عليه في تعظيم الله تعالى ، ثم ذكر بعده ما يجب أن يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس ، لأن كمال الأمر ليس إلا في شيئين : التعظيم لأمر الله تعالى ، والشفقة على خلق الله قال (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) الثاني : لما بين أنه تعالى مالك الدنيا والآخرة ، بين أنه ينبغي أن تكون الرغبة فيما عنده ، وعند أوليائه دون أعدائه

وفي الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ في سبب النزول وجوه : الأول : جاء قوم من اليهود الى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر ، وعبد الرحمن بن جبير ، وسعيد بن خيشمة لأولئك نفر من المسلمين : اجنّبوا هؤلاء اليهود ، واحذروا أن يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الآية . والثاني قال مقاتل : نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره وكانوا يظهرون المودة لكفار مكة فهام الله عنها الثالث : في عبد الله بن أبي وأصحابه وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالأخبار ، ويرجون أن يكون لهم الظفر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية . الرابع : أنها نزلت في عبادة بن الصامت ، وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الأحزاب قال يابني الله ان معي خمسمائة من اليهود ، وقد رأيت أن يخرجوا معي فنزلت هذه الآية

فان قيل : انه تعالى قال (ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء) وهذه صفة الكافر

قلنا : معنى الآية فليس من ولاية الله في شيء ، وهذا لا يوجب الكفر في تحريم

موالاة الكافرين

واعلم أنه تعالى أنزل آيات أخر كثيرة في هذا المعنى منها قوله تعالى (لا تتخذوا بطانته من دونكم) وقوله (لا تجددوا مؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) وقوله (لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) وقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء) وقال (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض)

واعلم أن كون المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون راضيا بكفره ويتولاه لأجله وهذا ممنوع منه لأن كل من فعل ذلك كان مصوبا له في ذلك الدين ، وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر ، فيستحيل أن يبقى مؤمنا مع كونه بهذه الصفة

فان قيل : أليس أنه تعالى قال (ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء) وهذا لا يوجب الكفر فلا يكون داخلا تحت هذه الآية ، لأنه تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا) فلا بد وأن يكون خطابا في شيء يبقى المؤمن معه مؤمنا . وثانها : المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر ، وذلك غير ممنوع منه

(والقسم الثالث) وهو كالتوسط بين القسمين الأولين ، هو أن موالاة الكفار بمعنى الركون اليهم والمعونة ، والمظاهرة ، والنصرة اما بسبب القرابة أو بسبب المحبة ، مع اعتقاد أن دينه باطل ، فهذا لا يوجب الكفر الا أنه منهي عنه ، لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجره إلى استحسان طريقته والرضا بدينه ، وذلك يخرج عنه عن الاسلام فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال (ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء)

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى أن يتولاهم دون المؤمنين ، فاما إذا تولاهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه ، وأيضا فقوله (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء) فيه زيادة مزية لأن الرجل قد يوالى غيره ولا يتخذ مواليا فالنهي عن اتخاذه مواليا لا يوجب النهي عن أصل موالاته

قلنا : هذان الاحتمالان وان قاما في الآية إلا أن سائر الآيات الدالة على أنه لا تجوز والاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين

(المسألة الثانية) انما كسرت الذال من يتخذ لأنها مجزومة للنهي ، وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج : ولورفع على الخبر لجاز . ويكون المعنى على الرفع أن من كان مؤمنا فلا ينبغي أن يتخذ الكافر وليا

واعلم أن معنى النهي ومعنى الخبر يتقاربان لأنه متى كانت صفة المؤمن أن لا يوالى الكافر كان

لا محالة منيها عن موالاته الكافر . ومتى كان منيها عن ذلك ، كان لا محالة من شأنه وطريقته أن لا يفعل ذلك

(المسألة الثالثة) قوله (من دون المؤمنين) أى من غير المؤمنين كقوله (وادعوا شهداءكم من دون الله) أى من غير الله ، وذلك لأن لفظ دون مختص بالمكان ، تقول: زيد جلس دون عمرو أى فى مكان أسفل منه ، ثم ان من كان مابيننا لغيره فى المكان فهو معاير له لجعل لفظ دون مستعملا فى معنى غير ، ثم قال تعالى (ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شئ) وفيه حذف ، والمعنى فليس من ولاية الله فى شئ . يقع عليه اسم الولاية يعنى أنه منسلخ من ولاية الله تعالى رأسا ، وهذا أمر معقول فإن موالاته الولي ، وموالاته عدوه ضدان قال الشاعر :

تود عدوى ثم تزعم أئى صديقك ليس النوك عنك بعازب

ويحتمل أن يكون المعنى : فليس من دين الله فى شئ . وهذا أبلغ

ثم قال تعالى (إلا أن تتقوا منهم تقاة) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ الكسائى : تقاة بالامالة ، وقرأ نافع وحزمة : بين التفخيم والامالة ، والباقون بالتفخيم ، وقرأ يعقوب تقيه وإمما جازت الامالة لتوذن أن الألف من الياء ، وتقاة وزنها فعلة ، نحو تودة وتخمّة ، ومن تخم فلاجل الحرف المستعلى ، وهو القاف

(المسألة الثانية) قال الواحدى : تقيه تقاة ، وتقى ، وتقيه ، وتقوى . فاذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء ، وإمما قال تتقوا ثم قال تقاة ولم يقل اتقاء لأن تقاة اسم وضع موضع المصدر ، كما يقال : جلس جلسة ، وركب ركبة ، وقال الله تعالى (فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا) وقال الشاعر :

وبعد عطائك المساة الرتاعا

فاجراه مجرى الاعطاء ، قال : ويجوز أن يجعل تقاة ههنا مثل رماة فيكون حالا مؤكدة

(المسألة الثالثة) قال الحسن أخذ مسيلة الكذاب رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما : أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال : نعم نعم نعم . فقال : أتشهد أنى رسول الله؟ قال : نعم . وكان مسيلة يزعم أنه رسول نبى حنيفة ، ومحمد رسول قريش ، فتركه ودعا الآخر فقال : أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال : نعم . قال : أتشهد أنى رسول الله؟ فقال : إنى أصم ثلاثا ، فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أما هذا المقتول فضى على يقينه وصدقه فهينثاله ، وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعه عليه

واعلم أن نظير هذه الآية قوله تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان)

(المسألة الرابعة) اعلم أن للتقية أحكاماً كثيرة ونحن نذكر بعضها

(الحكم الأول) أن التقية إنما تكون إذا كان الرجل في قوم كفار، ويخاف منهم على نفسه وماله فيديارهم باللسان، وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان، بل يجوز أيضاً أن يظهر الكلام الموم للحبّة والموالة، ولكن بشرط أن يضرر خلافه، وأن يعرض في كل ما يقول، فإن التقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب

(الحكم الثاني للتقية) هو أنه لو أفصح بالإيمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك أفضل، ودليله ما ذكرناه في قصة مسيلة

(الحكم الثالث للتقية) أنها إنما تجوز فيما يتعلق باظهار الموالة والمعادة، وقد تجوز أيضاً فيما يتعلق باظهار الدين فأما ما يرجع ضرره إلى الغير كالقتل والزنا وغصب الأموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات وإطلاع الكفار على عورات المسلمين، فذلك غير جائز البتة

(الحكم الرابع) ظاهر الآية يدل على أن التقية إنما تحل مع الكفار الغالبين إلا أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشرّكين حلت التقية بحاماة على النفس

(الحكم الخامس) التقية جائزة لصون النفس، وهى جائزة لصون المال يحتمل أن يحكم فيها بالجواز، لقوله صلى الله عليه وسلم «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» ولقوله صلى الله عليه وسلم «من قتل دون ماله فهو شهيد» ولأن الحاجة إلى المال شديدة والماء إذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء، وجاز الاقتصار على التيمم دفعاً لذلك القدر من نقصان المال، فكيف لا يجوز ههنا والله أعلم

(الحكم السادس) قال مجاهد: هذا الحكم كان ثابتاً في أول الاسلام لأجل ضعف المؤمنين فأما بعد قوة دولة الاسلام فلا، وروى عوف عن الحسن: أنه قال التقية جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة، وهذا القول أولى، لأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان

ثم قال تعالى (ويحذركم الله نفسه) وفيه قولان: الأول: أن فيه محذوفاً، والتقدير: ويحذركم الله عقاب نفسه، وقال أبو مسلم المعنى (ويحذركم الله نفسه) أن تعصوه فتستحقوا عقابه والفائدة في ذكر النفس أنه لو قال: ويحذركم الله فهذا لا يفيد أن الذى أريد التحذير منه أهو عقاب يصدر من الله أو من غيره، فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه، ومعلوم أن العقاب الصادر

قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعْلِمَهُ اللَّهُ وَيَعْلَمَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي
فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٩﴾

عنه يكون أعظم أنواع العقاب ، لكونه قادرا على مالا نهاية له ، وأنه لا قدرة لأحد على دفعه
ومنه مما أراد
(والقول الثاني) أن النفس هنا تعود إلى اتخاذ الأولياء من الكفار ، أي ينههم الله عن
نفس هذا الفعل

ثم قال (والى الله المصير) والمعنى : ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم إلى الله
قوله تعالى (قل ان تخفوا ما في صدوركم أو تبذوه يعلمه الله ويعلم ما في السموات وما في
الأرض والله على كل شيء قدير)

اعلم أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء ظاهرا وباطنا ، واستثنى عنه
التقية في الظاهر أتبع ذلك بالوعيد على أن يصير الباطن موافقا للظاهر في وقت التقية ، وذلك لأن
من أقدم عند التقية على إظهار الموالاتة ، فقد يصير اقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول
تلك الموالاتة في الباطن . فلا جرم بين تعالى أنه عالم بالباطن كعلمه بالظواهر ، فيعلم العبد أنه لا بد
أن يجازيه على كل ما عزم عليه في قلبه وفي الآية سؤالات

(السؤال الأول) هذه الآية جملة شرطية فقوله (ان تخفوا ما في صدوركم أو تبذوه) شرط
وقوله (يعلمه الله) جزاء ولا شك أن الجزاء مترتب على الشرط متأخر عنه ، فهذا يقتضى حدوث
علم الله تعالى

والجواب : أن تعلق علم الله تعالى بأنه حصل الآن لا يحصل إلا عند حصوله الآن ، ثم ان
هذا التبدل والتجدد إنما وقع في النسب والاضافات والتعليقات ، لافي حقيقة العلم ، وهذه المسألة
لها غور عظيم وهي مذكورة في علم الكلام

(السؤال الثاني) محل البواعث والضائر هو القلب ، فلم قال (ان تخفوا ما في صدوركم) ولم
يقل ان تخفوا ما في قلوبكم ؟

الجواب : لأن القلب في الصدر ، فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال (يوسوس في صدور
الناس) وقال (فانها لا تسمى الأبصار ولكن تسمى القلوب التي في الصدور)

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ
 أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ (٣٠)

(السؤال الثالث) ان كانت هذه الآية وعيدا على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف ما لا يطابق
 الجواب: ذكرنا تفصيل هذا الكلام في آخر سورة البقرة في قوله (الله ما في السماوات وما في
 الأرض وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله)

ثم قال تعالى (ويعلم ما في السماوات وما في الأرض)

واعلم أنه رفع على الاستئناف، وهو كقوله (قاتلوهم يعذبهم الله) جزم الأفاعيل، ثم قال
 (ويتوب الله) فرغ، ومثله قوله (فان يشأ الله يختم على قلبك، ويمح الله الباطل) رفعا، وفي قوله
 (ويعلم ما في السماوات وما في الأرض) غاية التحذير لأنه إذا كان لا يخفى عليه شيء فيهما فكيف
 يخفى عليه الضمير

ثم قال تعالى (والله على كل شيء قدير) تماما للتحذير، وذلك لأنه لما بين أنه تعالى عالم
 بكل المعلومات كان عالما بما في قلبه، وكان عالما بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب، ثم بين
 أنه قادر على جميع المقصورات، فكان لا محالة قادراً على إيصال حق كل أحد إليه، فيكون في
 هذا تمام الوعد والوعيد، والترغيب والترهيب.

قوله تعالى (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها
 وبينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد)

اعلم أن هذه الآية من باب الترغيب والترهيب، ومن تمام الكلام الذي تقدم، وفيه مسائل
 (المسألة الأولى) ذكروا في العامل في قوله (يوم) وجوها: الأول: قال ابن الأنباري: اليوم
 متعلق بالمصير والتقدير: وإلى الله المصير يوم تجد. الثاني: العامل فيه قوله (ويحذركم الله نفسه) في
 الآية السابقة، كأنه قال ويحذركم الله نفسه في ذلك اليوم. الثالث: العامل فيه قوله (والله على كل
 شيء قدير) أي قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا، وخص هذا اليوم
 بالذكر، وان كان غيره من الأيام بمنزلة في قدرة الله تعالى تفضيلا له لعظم شأنه. كقوله (مالك
 يوم الدين) الرابع: أن العامل فيه قوله (تود) والمعنى: تود كل نفس كذا وكذا في ذلك اليوم.

الخامس: يجوز أن يكون منتصبا بمضمر، والتقدير: واذكر يوم تجد كل نفس

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن العمل عرض لا يبتقى ، ولا يمكن وجدانه يوم القيامة ، فلا بد فيه من التأويل وهو من وجهين : الأول : أنه يجرد صحائف الأعمال ، وهو قوله تعالى (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) وقال (فيبثهم بما عملوا أحصاه الله ونسوه) والثاني : أنه يجرد جزاء الأعمال وقوله تعالى (محضرا) يحتمل أن يكون المراد أن تلك الصحائف تكون محضرة يوم القيامة ، ويحتمل أن يكون المعنى : أن جزاء العمل يكون محضرا ، كقوله (ووجدوا ما عملوا حاضرا) وعلى كلا الوجهين ، فالترغيب والترهيب حاصلان

أما قوله ﴿وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدي : الأظهر أن يجعل «ما» ههنا بمنزلة الذي ، ويكون «عملت» صلة لها ، ويكون معطوفا على «ما» الأول ، ولا يجوز أن تكون «ما» شرطية ، والا كان يلزم أن ينصب «تود» أو يخفضه ، ولم يقرأه أحد إلا بالرفع ، فكان هذا دليلا على أن «ما» ههنا بمعنى الذي

فان قيل : فهل يصح أن تكون شرطية على قراءة عبد الله «ودت»

قلنا : لا كلام في صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر أوقع ، لأنه حكاية حال الكافر في ذلك اليوم ، وأكثر موافقة للقراءة المشهورة

﴿المسألة الثانية﴾ الواو في قوله (وما عملت من سوء) فيه قولان : الأول : وهو قول أبي مسلم الاصفهاني : الواو واو العطف . والتقدير : تجرد ما عملت من خير وما عملت من سوء ، وأما قوله (تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا) ففيه وجهان : الأول : أنه صفة للسوء . والتقدير : وما عملت من سوء الذي تود أن يبعد ما بينها وبينه ، والثاني : أن يكون حالا . والتقدير : يوم تجرد ما عملت من سوء محضراً حال ما تود بعده عنها

﴿والقول الثاني﴾ أن الواو للاستئناف ، وعلى هذا القول لا تكون الآية دليلا على القطع بوعيد المذنبين ، وموضع الكرم والالطف هذا ، وذلك لأنه نص في جانب الثواب على كونه محضراً وأما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور ، بل ذكر أنهم يودون الفرار منه ، والبعد عنه ، وذلك ينه على أن جانب الوعد أولى بالوقوع من جانب الوعيد

﴿المسألة الثالثة﴾ «الأمدة» الغاية التي ينتهي إليها ، ونظيره قوله تعالى (يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين)

واعلم أن المراد من هذا التمني معلوم . سواء حملنا لفظ الأمد على الزمان أو على المكان ، إذ المقصود تمنى بعده . ثم قال (ويحذركم الله نفسه) وهو لتأكيد الوعيد ، ثم قال (والله رؤوف بالعباد)

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ

غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾

وفيه وجوه: الأول: أنه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه، وعرفهم كمال علمه وقدرته، وأنه يميل ولا يهمل، ورغبتهم في استيجاب رحمته، وحذرهم من استحقاق غضبه، قال الحسن: ومن رأفته بهم أن حذرهم نفسه. الثاني: أنه رؤف بالعباد حيث أمهلهم للتوبة والتدارك والتلاقي. الثالث: أنه لما قال (ويحذركم الله نفسه) وهو للوعيد، أتبعه بقوله (والله رؤف بالعباد) وهو للوعد، ليعلم العبد أن وعده ورحمته، غالب على وعيده وسخطه، والرابع: وهو أن لفظ العباد في القرآن مختص، قال تعالى (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا) وقال تعالى (عينا يشرب بها عباد الله) فكان المعنى أنه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد أهل الطاعة، فقال (والله رؤف بالعباد) أي كما هو متعم من الفساق، فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين

قوله تعالى ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله

غفور رحيم﴾

اعلم أنه تعالى لما دعا القوم إلى الإيمان به، والإيمان برسله على سبيل التهديد والوعيد، دعاهم إلى ذلك من طريق آخر، وهو أن اليهود كانوا يقولون: نحن أبناء الله وأحباؤه فنزلت هذه الآية، ويروى أنه صلى الله عليه وسلم وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للأصنام فقال: يا معشر قريش والله لقد خالقتم ملة إبراهيم، فقالت قريش: إنما نعبد هذه حبا لله تعالى ليقربونا إلى الله زلفى، فنزلت هذه الآية، ويروى أن النصارى قالوا: إنما نعظم المسيح حبا لله، فنزلت هذه الآية. وبالجملة فكل واحد من فرق العقلاء يدعى أنه يحب الله، ويطلب رضاه وطاعته فقال لرسوله صلى الله عليه وسلم (قل إن كنتم صادقين في ادعاء محبة الله تعالى فكونوا متقادين لأوامره محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام أن من كان محبا لله تعالى، لا بد وأن يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه، وإذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وجبت متابعتة، فإن لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على أن تلك المحبة ما حصلت وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) أما الكلام المستقصى في المحبة، فقد تقدم في تفسير قوله تعالى (والذين

آمنوا أشد حبا لله) والمتكلمون مصرون على أن محبة الله تعالى عبارة عن محبة إعظامه واجلاله ، أو محبة طاعته ، أو محبة ثوابه ، قالوا: لأن المحبة من جنس الإرادة ، والإرادة لا تعلق لها إلا بالحوادث وإلا بالمنافع .

واعلم أن هذا القول ضعيف وذلك لأنه لا يمكن أن يقال في كل شيء انه إنما كان محبوبا لأجل معنى آخر وإلا لزم التسلسل والدور ، فلا بد من الانتهاء الى شيء يكون محبوبا بالذات ، كما أنا نعلم أن اللذة محبوبة لذاتها ، فكذلك نعلم أن الكمال محبوب لذاته ، وكذلك أنا إذا سمعنا أخبار رستم وأسفنديار في شجاعتهما مال القلب اليهما ، مع أننا نقطع بأنه لا فائدة لنا في ذلك الميل ، بل ربما نعتقد أن تلك المحبة معصية لا يجوز لنا أن نصر عليها ، فعلينا أن الكمال محبوب لذاته ، كما أن اللذة محبوبة لذاتها ، وكال الكمال لله سبحانه وتعالى ، فكان ذلك يقتضى كونه محبوبا لذاته من ذاته ، ومن المقربين عنده الذين تجلى لهم أثر من آثار كماله وجلاله ، قال المتكلمون : وأما محبة الله تعالى للعبد فهي عبارة عن إرادته تعالى إيصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا اليه

(المسألة الثانية) القوم كانوا يدعون أنهم كانوا محبين لله تعالى ، وكانوا يظهرن الرغبة في أن يحبهم الله تعالى ، والآية مشتتة على أن الإلزام من وجهين . أحدهما : إن كنتم تحبون الله فاتبعوني لأن المعجزات دلت على أنه تعالى أوجب عليكم متابعتي . الثاني : إن كنتم تحبون أن يحبكم الله فاتبعوني لأنكم إذا اتبعتموني فقد أطعتم الله ، والله تعالى يحب كل من أطاعه ، وأيضا فليس في متابعتي إلا أنى دعوتكم إلى طاعة الله تعالى وتعظيمه ، وترك تعظيم غيره ، ومن أحب الله كان راغبا فيه ، لأن المحبة توجب الإقبال بالكلية على المحبوب ، والاعراض بالكلية عن غير المحبوب .

(المسألة الثالثة) غاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى ، وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب الفحش ، فرب أنه اجترأ على الطعن في أولياء الله تعالى ، فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى ، نسأل الله العصمة والهداية ، ثم قال تعالى (ويغفر لكم ذنوبكم) والمراد من محبة الله تعالى له إعطاؤه الثواب ، ومن غفران ذنبه إزالة العقاب ، وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ، ثم قال (والله غفور رحيم) يعنى غفور في الدنيا يستر على العبد أنواع المعاصي رحيم ، في الآخرة بفضله وكرمه

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ «٢٢»

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ «٢٣»

ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٤»

قوله تعالى ﴿قل أطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين﴾

يروى أنه لما نزل قوله (قل إن كنتم تحبون الله) الآية قال عبد الله بن أبي: ان محمداً يجعل طاعته كطاعة الله، ويأمرنا أن نجه كما أحببت النصارى عيسى، فنزلت هذه الآية، وتحقق الكلام أن الآية الأولى لما اقتضت وجوب متابعتها، ثم ان المناق ألقى شبهة في الدين، وهى أن محمداً يدعى لنفسه مثل ما يقوله النصارى في عيسى، ذكر الله تعالى هذه الآية إزالة لتلك الشبهة، فقال (قل أطيعوا الله والرسول) يعنى انما أوجب الله عليكم متابعتى لا كما تقول النصارى في عيسى بل لكونى رسولا من عند الله، ولما كان مبلغ التكليف عن الله هو الرسول: لزم أن تكون طاعته واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التى ألقاها المناق في الدين: ثم قال تعالى (فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين) يعنى: ان أعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله، لأنه تعالى انما أوجب الثناء والمدح لمن أطاعه، ومن كفر استوجب الذم والاهانة. وذلك ضد المحبة والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضهم

بعض والله سميع عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن محبته لا تتم إلا بمتابعة الرسل، بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال (ان الله اصطفى آدم) وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المخلوقات على قسمين: المكلف وغير المكلف، وانفقوا على أن المكلف أفضل من غير المكلف، وانفقوا على أن أصناف المكلفين أربعة: الملائكة، والانس، والجن، والشياطين. أما الملائكة فقد روى في الأخبار أن الله تعالى خلقهم من الريح، ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك. فالأول: أنهم لهذا السبب قدروا على الطيران على أسرع الوجوه والثانى: لهذا السبب قدروا على حمل العرش، لأن الريح تقوم بحمل الأشياء. الثالث: لهذا السبب

سمواروحانيين ، وجاء في رواية أخرى أنهم خلقوا من النور ، ولهذا صفت وأخلصت لله تعالى ، والأولى أن يجمع بين القولين فنقول : أبدانهم من الريح وأرواحهم من النور ، فهؤلاء هم سكان عالم السموات ، أما الشياطين فهم كفرة ، أما إبليس فكفره ظاهر لقوله تعالى (وكان من الكافرين) وأما سائر الشياطين فهم أيضا كفرة ، بدليل قوله تعالى (وان الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وان أطمعتموهم انكم لمشركون) ومن خواص الشياطين أنهم بأسرهم أعداء للبشر ، قال تعالى (فسق عن أمر ربه أتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو) وقال (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن) ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار ، قال الله تعالى حكاية عن إبليس (خلقتني من نار وخلقته من طين) وقال (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) فأما الجن فهم كافر ومنهم مؤمن ، قال تعالى (وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا) وأما الانس فلا شك أن لهم والدأهو والدهم الأول ، وإلا لذهب إلى ما لا نهاية والقرآن دل على أن ذلك الأول هو آدم صلى الله عليه وسلم على ما قال تعالى في هذه السورة (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) وقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها)

إذا عرفت هذا فنقول : اتفق العلماء على أن البشر أفضل من الجن والشياطين ، واختلفوا في أن البشر أفضل أم الملائكة ، وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله تعالى (اسجدوا لآدم فسجدوا) والقائلون بأن البشر أفضل تمسكوا بهذه الآية ، وذلك لأن الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة ، فلما بين تعالى أنه اصطفى آدم وأولاده من الأنبياء على كل العالمين وجب أن يكونوا أفضل من الملائكة لكونهم من العالمين

فان قيل : ان حملنا هذه الآية على تفضيل المذكورين فيها على كل العالمين أدى إلى التناقض لأن الجمع الكثير إذا وصفوا بأن كل واحد منهم أفضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم أفضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم أفضل من الآخر وذلك محال ، ولو حملناه على كونه أفضل عالمي زمانه أو عالمي جنسه لم يلزم التناقض ، فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وأيضا قال تعالى في صفة نبي اسرائيل (واني فضلتمكم على العالمين) ولا يلزم كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم بل قلنا : المراد به عالمو زمان كل واحد منهم ، فكذا ههنا ، والجواب ظاهر في قوله (اصطفى آدم على العالمين) يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه . فيندرج فيه الملك ، غاية ما في هذا الباب أنه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه ، فلا يجوز أن تتركه في سائر الصور من غير دليل

(المسألة الثانية) «اصطفى» في اللغة اختار، فعنى: اصطفاهم. أى جعلهم صفوة خلقه، تمثيلا بما يشاهد من الشيء الذى يصنى وينقى من الكدورة، ويقال على ثلاثة أوجه: صفوة، و صفوة و صفوة، ونظير هذه الآية قوله لموسى (انى اصطفتك على الناس برسالاتى) وقال فى ابراهيم (واسحق ويعقوب وانهم عندنا لمن المصطفين الاخير)

إذا عرفت هذا فنقول: فى الآية قولان: الأول: المعنى أن الله اصطفى دين آدم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعا إلى دينهم وشرعهم وملتهم، ويكون هذا المعنى على تقدير حذف المضاف والثانى: أن يكون المعنى: ان الله اصطفاهم، أى صفاهم من الصفات الذميمة، وزينهم بالحصل الحميدة، وهذا القول أولى لوجهين: أحدهما: أنا لا نحتاج فيه إلى الاضمار. والثانى: أنه موافق لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالاته) وذكر الحلبي فى كتاب المنهاج أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا بد وأن يكونوا مخالفين لغيرهم فى القوى الجسمانية، والقوى الروحانية، أما القوى الجسمانية، فهى اما مدركة، واما محركة

(أما المدركة) فهى إما الحواس الظاهرة، واما الحواس الباطنة، أما الحواس الظاهرة فهى خمسة: أحدها: القوة الباصرة، ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصاً بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان: الأول: قوله صلى الله عليه وسلم «زويت لى الأرض فأريت مشارقها ومغاربها» والثانى: قوله صلى الله عليه وسلم «أقيموا صفوفكم وتراصوا فانى أراكم من وراء ظهري» ونظير هذه القوة ما حصل لابراهيم صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض) ذكروا فى تفسيره أنه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الأعلى والأسفل قال الحلبي رحمه الله: وهذا غير مستبعد لأن البصراء يتفاوتون فروى أن رزقا الهيمامة كانت تبصر الشيء من مسيرة ثلاثة أيام، فلا يبعد أن يكون بصر النبي صلى الله عليه وسلم أقوى من بصرها وثانيها: القوة السامعة، وكان صلى الله عليه وسلم أقوى الناس فى هذه القوة، ويدل عليه وجهان: أحدهما: قوله صلى الله عليه وسلم «أطت السماء وحق لها أن تظ ما فيها» ووضع قدمه إلا وفيه ملك ساجد لله تعالى «فسمع أطيح السماء». والثانى: أنه سمع دويبا وذكر أنه هوى صخرة قدفت فى جهنم فلم تبلغ قعرها إلى الآن. قال الحلبي: ولا سبيل للفلاسفة إلى استبعاد هذا. فانهم زعموا أن فيثاغورث راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك، ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام فى قصة النمل (قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم) فأنه تعالى أسمع سليمان كلام النمل وأوقفه على معناه وهذا داخل أيضا فى باب تقوية الفهم، وكان ذلك حاصلًا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع

الذئب ومع البعير . وثالثها : تقوية قوة الشم ، كما في حق يعقوب عليه السلام ، فان يوسف عليه السلام لما أمر بحمل قيصه اليه والقائه على وجهه ، فلما فصلت العير قال يعقوب (انى لاجد ريح يوسف) فأحس بها من مسيرة أيام . ورابعها : تقوية قوة الذوق ، كما في حق رسولنا صلى الله عليه وسلم حين قال «ان هذا الذراع يخبرنى أنه مسموم» وخامسها : تقوية القوة اللامسة كما في حق الخليل حيث جعل الله تعالى النار بردا وسلاما عليه ، فكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله في السمندل والنعامه ، وأما الحواس الباطنة فمنها قوة الحفظ ، قال تعالى (ستقرئك فلا تنسى) ومنها قوة الذكاء. قال على عليه السلام «علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ألف باب من العلم واستنبطت من كل باب ألف باب» فاذا كان حال الولي هكذا ، فكيف حال النبي صلى الله عليه وسلم

(وأما القوى المحركة) فمثل عروج النبي صلى الله عليه وسلم إلى المعراج ، وعروج عيسى حيا إلى السماء ، ورفع إدريس والياس على ما وردت به الأخبار ، وقال الله تعالى (قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيتك به قبل أن يرتد إليك طرفك)

(وأما القوى الروحانية العقلية) فلا بد وأن تكون في غاية الكمال ، ونهاية الصفاء ، واعلم أن تمام الكلام في هذا الباب أن النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ، ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء ، والفظنة ، والحرية ، والاستعلاء ، والترفع عن الجسمانيات والشهوات ، فاذا كانت الروح في غاية الصفاء والشرف ، وكان البدن في غاية النقاء والطهارة ، كانت هذه القوى المحركة والمدركة في غاية الكمال لأنها جارية مجرى أنوار فائضة من جوهر الروح ، واصلة إلى البدن ، ومتى كان الفاعل والقابل في غاية الكمال : كانت الآثار في غاية القوة والشرف والصفاء

إذا عرفت هذا فقولهُ (ان الله اصطفى آدم ونوحا) معناه : ان الله تعالى اصطفى آدم اما من سكان العالم السفلى على قول من يقول : الملك أفضل من البشر ، أو من سكان العالم العلوى على قول من يقول : الدنر أشرف المخلوقات ، ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من أولاد آدم عليه السلام ، هم شيث وأولاده ، إلى ادريس ، ثم إلى نوح ، ثم إلى ابراهيم ، ثم حصل من ابراهيم شعبتان : اسمعيل واسحق ، فجعل اسمعيل مبدءاً لظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وجعل إسحق مبدءاً لشعبتين : يعقوب ويعصو ، فوضع النبوة في نسل يعقوب ، ووضع الملك في نسل يعصو ، واستمر ذلك إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم . فلما ظهر محمد صلى الله عليه وسلم نقل نور النبوة ونور الملك إلى محمد صلى الله عليه وسلم . وبقي أعنى الدين والملك

لاتباعه إلى قيام القيامة ، ومن تأمل في هذا الباب وصل إلى أسرار عجيبة
 ﴿المسألة الثالثة﴾ من الناس من قال : المراد بآل ابراهيم المؤمنون . كما في قوله (أدخلوا آل
 فرعون) والصحيح أن المراد بهم الأولاد ، وهم المراد بقوله تعالى (انى جاعلك للناس إماما قال
 ومن ذريتي قال لاينال عهدى الظالمين) وأما آل عمران فقد اختلفوا فيه ، فمنهم من قال المراد
 عمران والد موسى وهرون ، وهو عمران بن بصير بن قاهث بن لاوى بن يعقوب بن
 اسحق بن ابراهيم ، فيكون المراد من آل عمران موسى وهرون وأتباعهما من الأنبياء ، ومنهم
 من قال : بل المراد : عمران بن ماثان والدمريم ، وكان هو من نسل سليمان بن داود بن ايشا ،
 وكانوا من نسل يهوذا بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام ، قالوا : وبين
 العمرانيين ألف وثمانمائة سنة ، واحتج من قال بهذا القول على صحته بأمر : أحدها : أن
 المذكور عقيب قوله (وآل عمران على العالمين) هو عمران بن ماثان جسد عيسى عليه السلام
 من قبل الأم ، فكان صرف الكلام إليه أولى . وثانيها : أن المقصود من الكلام أن
 النصارى كانوا يحتجون على إلهية عيسى بالخوارق التى ظهرت على يديه ، فأنه تعالى يقول :
 إنما ظهرت على يده إكراما من الله تعالى إياه بها ، وذلك لأنه تعالى اصطفاه على العالمين
 وخصه بالكرامات العظيمة ، فكان حمل هذا الكلام على عمران بن ماثان أولى في هذا المقام
 من حمله على عمران والد موسى وهرون . وثالثها : أن هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى
 (وجعلناها وابنها آية للعالمين) واعلم أن هذه الوجوه ليست دلائل قوية ، بل هى أمور ظنية ،
 وأصل الاحتمال قائم

أما قوله تعالى ﴿ذرية بعضها من بعض﴾ ففيه مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ في نصب قوله (ذرية) وجهان : الأول : أنه بدل من آل ابراهيم . والثانى .
 أن يكون نصبا على الحال . أى اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض
 ﴿المسألة الثانية﴾ في تأويل الآية وجوه : الأول : ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص
 والطاعة ، ونظيره قوله تعالى (المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض) وذلك بسبب اشتراكهم في
 النفاق . والثانى : ذرية بعضها من بعض بمعنى أن غير آدم عليه السلام كانوا متولدين من آدم عليه
 السلام ، ويكون المراد بالذرية من سوى آدم

أما قوله تعالى ﴿والله سميع عليم﴾ فقال القفال : المعنى والله سميع لأقوال العباد ، عليم بضمائرهم
 وأفعالهم ، وإنما يصطفى من خلقه من يعلم استقامته قولاً وفعلاً ، ونظيره قوله تعالى (الله أعلم حيث

إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي
 إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٢٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ
 أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ
 وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٢٦﴾ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا
 وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى
 لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢٧﴾

يجعل رسالاته وقوله (إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين) وفيه وجه آخر: وهو أن اليهود كانوا يقولون: نحن من ولد إبراهيم ومن آل عمران، فنحن أبناء الله وأحباؤه، والنصارى كانوا يقولون: المسيح ابن الله، وكان بعضهم عالما بأن هذا الكلام باطل، إلا أنه لتطبيب قلوب العوام بق مصر عليه، فالله تعالى كأنه يقول: والله سميع لهذه الأقوال الباطلة منكم، عليم بأغراضكم الفاسدة من هذه الأقوال فيجازيكم عليها، فكان أول الآية ينادى لشرف الأنبياء والرسل، وآخرها تهديدا لهؤلاء الكاذبين الذين يزعمون أنهم مستقرون على أديانهم واعلم أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قصصاً كثيرة:

فالقصة الاولى

واقعة حنة أم مريم عليهما السلام

قوله تعالى (إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأُنثى وإني سميتها مريم وإني أعيدها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو

من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب ﴿
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في موضع «إذ» من الاعراب أقوال: الأول: قال أبو عبيدة: إنها زائدة لغوا، والمعنى: قالت امرأة عمران، ولا موضع لها من الاعراب. قال الزجاج: لم يصنع أبو عبيدة في هذا شيئاً، لأنه لا يجوز إلغاء حرف من كتاب الله تعالى، ولا يجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة. والثاني: قال الأخفش والمبرد: التقدير: (أذكر إذ قالت امرأة عمران) ومثله في كتاب الله تعالى كثير. الثالث: قال الزجاج: التقدير: واصطنع آل عمران علي العالمين، إذ قالت امرأة عمران، وطعن ابن الأنباري فيه وقال: إن الله تعالى قرن اصطفاؤه آل عمران باصطفاؤه آدم ونوح، ولما كان اصطفاؤه تعالى آدم ونوحاً قبل قول امرأة عمران، استحال أن يقال: إن هذا الاصطفاؤه مقيد بذلك الوقت الذي قالت امرأة عمران هذا الكلام فيه ويمكن أن يجاب عنه بأن أثر اصطفاؤه كل واحد إنما يظهر عند وجوده، وظهور طاعته، فجاز أن يقال: إن الله اصطفي آدم عند وجوده، ونوحاً عند وجوده، وآل عمران عندما قالت امرأة عمران هذا الكلام. الرابع: قال بعضهم: هذا متعلق بما قبله، والتقدير: والله سمع عليم إذ قالت امرأة عمران هذا القول، فإن قيل: إن الله سمع عليم قبل أن قالت المرأة هذا القول. فما معنى هذا التقييد؟ قلنا: إن سمعه تعالى لذلك الكلام مقيد بوجود ذلك الكلام، وعلمه تعالى بأنها تذكر ذلك مقيد بذكرها لذلك، والتغير في العلم والسمع إنما يقع في النسب والمتملقات

﴿المسألة الثانية﴾ أن زكريا بن آذن، وعمران بن ماثان، كانا في عصر واحد، وامرأة عمران حنة بنت فاقوذ، وقد تزوج زكريا بابنته إيشاع أخت مريم، وكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابني خالة، ثم في كيفية هذا النذر روايات: الأولى: قال عكرمة: أنها كانت عاقراً لا تلد، وكانت تغبط النساء بالأولاد، ثم قالت: اللهم إن لك على نذرا إن رزقتني ولداً أن أتصدق به على بيت المقدس ليكون من سدته

﴿والرواية الثانية﴾ قال محمد بن إسحق: إن أم مريم ما كان يحصل لها ولد حتى شاخت، وكانت يوماً في ظل شجرة فرأت طائراً يطعم فرخاً له فتحركت نفسها للولد، فدعت ربها أن يهب لها ولداً فحملت بمريم، وهلك عمران، فلما عرفت جعلته لله محرراً، أي خادماً للمسجد، قال الحسن البصري: أنها إنما فعلت ذلك بالهام من الله، ولولاه ما فعلت كما رأى إبراهيم ذبح ابنه في المناسم، فعلم أن ذلك أمر من الله وإن لم يكن عن وحى، وكما ألهم الله أم موسى فقذفته في اليم وليس بوحى

(المسألة الثالثة) المحرر الذي يجعل حرّاً خالصاً ، يقال : حررت العبد إذا خلصته عن الرق ، وحررت الكتاب إذا أصلحته . وخلصته فلم تبق فيه شيئاً من وجوه الغلط ، ورجل حر إذا كان خالصاً لنفسه ليس لأحد عليه تعلق ، والطاين الحر الخالص عن الرمل والحجارة والحماة والعيوب أما التفسير فقيل مخلصاً للعبادة ، عن الشعبي ، وقيل : خادماً للبيعة ، وقيل عتقاً من أمر الدنيا لطاعة الله ، وقيل : خادماً لمن يدرس الكتاب ، ويعلم في البيع ، والمعنى أنها نذرت أن تجعل ذلك الولد رقياً على طاعة الله ، قال الأصم : لم يكن لبنى اسرائيل غنيمة ولا سبي ، فكان تحريرهم جعلهم أولادهم على الصفة التي ذكرنا . وذلك لأنه كان الأمر في دينهم أن الولد إذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الأبوين ، فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الاتضاع ، ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى . وقيل : كان المحرر يجعل في الكنيئة يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ، ثم يخير بين المقام والذهاب ، فإن أبي المقام وأراد أن يذهب ذهب ، وإن اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ، ولم يكن نبي إلا ومن نسله محرر في بيت المقدس

(المسألة الرابعة) هذا التحرير لم يكن جائزاً إلا في الغلمان ، أما الجارية فكانت لاتصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والأذى ، ثم إن حنة نذرت مطلقاً إما لأنها بنت الأمر على التقدير ، أو لأنها جعلت ذلك النذر وسيلة إلى طلب الذكر

(المسألة الخامسة) في انتصاب قوله (محرراً) وجهان : الأول : أنه نصب على الحال من «ما» وتقديره : نذرت لك الذي في بطنى محرراً . والثاني : وهو قول ابن قتيبة أن المعنى نذرت لك أن أجعل ما في بطنى محرراً ، ثم قال الله تعالى حاكياً عنها (فتقبل مني إنك أنت السميع العليم) التقبل : أخذ الشيء على الرضا . قال الواحدى : وأصله من المقابلة ، لأنه يقابل بالجزاء ، وهذا كلام من لا يريد بما فعله إلا الطلب لرضا الله تعالى ، والاختصاص في عبادته ، ثم قالت (إنك أنت السميع العليم) والمعنى : أنك أنت السميع لتضرعى ودعائى وندائى العليم بما في ضميرى وقلبي ونيتى

واعلم أن هذا النوع من النذر كان في شرع بنى اسرائيل وغير موجود في شرعنا ، والشرائع لا يمتنع اختلافها في مثل هذه الأحكام . قال تعالى (فلسا وضعتها) واعلم أن هذا الضمير إما أن يكون عائداً إلى الأئمة التي كانت في بطنها وكان عالماً بأنها كانت أئمة ، أو يقال : انها عادت إلى النفس والنسمة أو يقال : عادت إلى المنذورة ثم قال تعالى (قالت رب انى وضعتها أئمة) واعلم أن الفائدة في هذا الكلام أنه تقدم منها النذر في تحرير ما في بطنها ، وكان الغالب على ظنها أنه ذكر ، فلم تشترط ذلك في كلامها ، وكانت العادة عندهم أن الذى يحرم ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذى ذكر دون

الآثي، فقالت (رب إني وضعتها آثي) خائفة أن نذر هالم يقع الموقع الذي يعتد به ومعتدرة من إطلاقها
النذر المتقدم فذكرت ذلك لاعلى سبيل الاعلام لله تعالى، تعالى الله عن أن يحتاج إلى إعلامها، بل
ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار

ثم قال الله تعالى ﴿ والله أعلم بما وضعت ﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم وابن عامر (وضعت) برفع
التاء على تقدير أنها حكاية كلامها، والفائدة في هذا الكلام أنها لما قالت (إني وضعتها آثي) خافت
أن يظن بها أنها تخبر الله تعالى، فأزالت الشبهة بقولها (والله أعلم بما وضعت) وثبت أنها إنما قالت
ذلك للاعتذار لا للاعلام، والباقون بالجزم على أنه كلام الله، وعلى هذه القراءة يكون المعنى أنه
تعالى قال: والله أعلم بما وضعت تعظيماً لولدها، وتجيلاً لها بقدر ذلك الولد، ومنه والله أعلم
بالشيء الذي وضعت وبما علق به من عظام الأمور، وأن يجعله وولده آية للعالمين، وهي جاهلة
بذلك لا تعلم منه شيئاً، فلذلك تحسرت، وفي قراءة ابن عباس (والله أعلم بما وضعت)
على خطاب الله لها، أي: أنك لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله هو العالم بما فيه من
العجائب والآيات.

ثم قال تعالى حكاية عنها ﴿ وليس الذكر كالآثي ﴾ وفيه قولان: الأول: أن مرادها تفضيل
الولد الذكر على الآثي، وسبب هذا التفضيل من وجوه: أحدها: أن شرعهم أنه لا يجوز تحرير الذكور
دون الإناث: والثاني: أن الذكر يصح أن يستمر على خدمة موضع العبادة، ولا يصح ذلك في
الآثي لمكان الحيض وسائر عوارض النسوان. والثالث: الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة دون
الآثي فإنها ضعيفة لا تقوى على الخدمة. والرابع: أن الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط
بالناس وليس كذلك الآثي. والخامس: أن الذكر لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الآثي
فهذه الوجوه تقتضى فضل الذكر على الآثي في هذا المعنى

﴿ والقول الثاني ﴾ أن المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الآثي على الذكر، كأنها قالت
الذكر مطلوب و هذه الآثي موهوبة لله تعالى، وليس الذكر الذي يكون مطلوب كالأثي التي هي
موهوبة لله، وهذا الكلام يدل على أن تلك المرأة كانت مستغرقة في معرفة جلال الله عالمة بأن
ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريد العبد لنفسه

ثم حكى تعالى عنها كلاماً ثانياً وهو قولها ﴿ وإني سميتها مريم ﴾ وفيه أبحاث: الأول: أن ظاهر
هذا الكلام يدل على ما حكينا من أن عمران كان قد مات في حال حمل حنة بريم، فلذلك تولت
الأم تسميتها، لأن العادة أن ذلك يتولاه الآباء

(البحث الثاني) أن مريم في لغتهم : العابدة ، فأرادت بهذه التسمية أن تطلب من الله تعالى أن يعصمها من آفات الدين والدنيا ، والذي يؤكد هذا قولها بعد ذلك (وإني أعيدها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)

(البحث الثالث) أن قوله (وإني سميتها مريم) معناه : وإني سميتها بهذا اللفظ أى جعلت هذا اللفظ اسما لها ، وهذا يدل على أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متغايرة ، ثم حكى الله تعالى عنها كلاما ثالثا ، وهو قولها (إني أعيدها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) وذلك لأنه لما فاتها ما كانت تريد من أن يكون رجلا خادما للمسجد ، تضرعت إلى الله تعالى في أن يحفظها من الشيطان الرجيم ، وأن يجعلها من الصالحات القاتات ، وتفسير الشيطان الرجيم قد تقدم في أول الكتاب .

ولما حكى الله تعالى عن حنة هذه الكلمات قال (فتقبلها ربها بقبول) وفيه مسألتان :
 (المسألة الأولى) إنما قال (فتقبلها ربها بقبول حسن) ولم يقل : فتقبلها ربها بتقبل ، لأن القبول والتقبل متقاربان ، قال تعالى (والله أنبتكم من الأرض نباتا) أى إنباتا ، والقبول مصدر قولهم : قبل فلان الشيء قبولا إذا رضيه ، قال سيبويه : خمسة مصادر جاءت على فاعول : قبول ، و ظهور ، ووضوء ، ووقود ، وولوغ . إلا أن الأكثر في الوقود إذا كان مصدرا الضم ، وأجاز الفراء والزجاج قبولا بالضم ، وروى ثعلب عن ابن الاعرابي يقال : قبلته قبولا وقبولا ، وفي الآية وجه آخر ، وهو أن ما كان من باب التفعّل فإنه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل ، كالصبر والتجلد ونحوهما ، فانهما فيفيدان الجد في إظهار الصبر والجلادة ، فكذا ههنا التقبل يفيد المبالغة في إظهار القبول

فان قيل : فلم لم يقل : فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة أكمل والجواب : أن لفظ التقبل وان أفاد ما ذكرنا ، إلا أنه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع ، أما القبول فإنه يفيد معنى القبول على وفق الطبع ، فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة . ثم ذكر القبول ليفيد أن ذلك ليس على خلاف الطبع ، بل على وفق الطبع ، وهذه الوجوه وإن كانت متمتعة في حق الله تعالى ، إلا أنها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول

(المسألة الثانية) ذكر المفسرون في تفسير ذلك القبول الحسن وجوها : الأول : أنه تعالى عصمها وعصم ولدها عيسى عليه السلام من مس الشيطان ، روى أبو هريرة أن النبي صلى الله

عليه وسلم قال «ممن مولود يولد لإلا والشيطان يمسح حين يولد فيستهل صارخاً من مس الشيطان إلا مريم وابنها» ثم قال أبوهريرة: «اقرأ إن شئتم (وإني أعينها بك وذريتها من الشيطان) طعن القاضي في هذا الخبر، وقال: إنه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده، وإنما قلنا: إنه على خلاف الدليل لوجوه: أحدها: أن الشيطان إنما يدعو إلى الشر من يعرف الخير والشر، والصبي ليس كذلك. والثاني: أن الشيطان لو تمكن من هذا النخس لفعل أكثر من ذلك، من إهلاك الصالحين وإفساد أحوالهم. والثالث: لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى عليهما السلام دون سائر الأنبياء عليهم السلام. الرابع: أن ذلك النخس لو وجد بقي أثره، ولو بقي أثره لدام الصراخ والبكاء، فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه، واعلم أن هذه الوجوه محتملة، وبأمانها لا يجوز دفع الخبر والله أعلم

(الوجه الثاني) في تفسير أن الله تعالى قبلها بقبول حسن ماروي أن حنة حين ولدت مريم لفتها في خرقة وحملتها إلى المسجد ووضعتها عند الأحبار أبناء هارون، وهم في بيت المقدس كالحجبة في الكعبة، وقالت: خذوا هذه النذيرة، فتنافسوا فيها لأنها كانت بنت إمامهم، وكانت بنو مائان رؤس بني إسرائيل وأحبارهم وملوكهم، فقال لهم زكريا: أنا أحق بها عندي خالتها فقالوا لا. حتى فترع عليها، فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين إلى نهر، فألقوا فيه أقلامهم التي كانوا يكتبون الوحي بها على أن كل من ارتفع قلبه فهو الراجح، ثم ألقوا أقلامهم ثلاث مرات، ففي كل مرة كان يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب أقلامهم، فأخذها زكريا

(الوجه الثالث) روى القفال عن الحسن أنه قال: إن مريم تكلمت في صباها كما تكلم المسيح ولم تلتئم ندياً قط، وأن رزقها كان يأتيها من الجنة

(الوجه الرابع) في تفسير القبول الحسن أن المعتاد في تلك الشريعة أن التحرير لا يجوز إلا في حق الغلام حين يصير عاقلاً قادراً على خدمة المسجد، وههنا لما علم الله تعالى تضرع تلك المرأة قبل تلك الجارية حال صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد، فهذا كله هو الوجوه المذكورة في تفسير القبول الحسن

ثم قال الله تعالى (وأنتها نباتاً حسناً) قال ابن الأنباري: التقدير أنتها فنبئت هي نباتاً حسناً، ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن إلى ما يتعلق بالدنيا، ومنهم من صرفه إلى ما يتعلق بالدين، أما الأول فقالوا: المعنى أنها كانت تنبت في اليوم مثل ما ينبت المولود في عام واحد، وأما في الدين فلأنها نبئت في الصلاح والهدى والعبادة والطاعة

ثم قال الله تعالى ﴿وكفلها زكريا﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل ، وهو الذي ينفق على إنسان ويهتم باصلاح مصالحه ، وفي الحديث «أنا وكافل اليتيم كهاتين» وقال الله تعالى (أكفلنيها)
 ﴿المسألة الثانية﴾ قرأ عاصم وحمة والكسائي (وكفلها) بالتشديد ثم اختلفوا في زكريا قرأ عاصم بالمد ، وقرأ حمزة والكسائي بالقصر على معنى ضمها الله تعالى إلى زكريا ، فمن قرأ (زكرياه) بالمد أظهر النصب ومن قرأ بالقصر كان في محل النصب والباقون قرأوا بالمد والرفع على معنى ضمها زكرياه إلى نفسه ، وهو الاختيار ، لأن هذا مناسب لقوله تعالى (أيهم يكفل مريم) وعليه الأكثر ، وعن ابن كثير في رواية (كفلها) بكسر الفاء ، وأما القصر والمد في زكريا فهما لغتان ، كالمهيجا والمهيجا ، وقرأ مجاهد (فتقبلها ربها ، وأنبأها ، وكفلها) على لفظ الأمر في الأفعال الثلاثة ، ونصب (ربها) كأنها كانت تدعو الله فقالت : اقبلها ياربها ، وأنبأها ياربها ، واجمل زكريا كافلا لها

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في كفالة زكريا عليه السلام إياها متى كانت فقالت الأكثرون : كان ذلك حال طفوليتها ، وبه جاءت الروايات ، وقال بعضهم : بل إنما كفلها بعد أن فطمت ، واحتجوا عليه بوجهين : الأول : أنه تعالى قال (وأنبأها نبأاً حسناً) ثم قال (وكفلها زكريا) وهذا يوم أن تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن . والثاني : أنه تعالى قال (وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أئني لك هذا قالت هو من عند الله) وهذا يدل على أنها كانت قد فارقت الرضاع وقت تلك الكفالة ، وأصحاب القول الأول أجابوا بأن الواو لا توجب الترتيب ، فلعل الانبات الحسن وكفالة زكرياه حصلتا معا

وأما الحجة الثانية : فلعل دخوله عليها وسؤاله منها هذا السؤال إنما وقع في آخر زمان الكفالة ثم قال الله ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «المحراب» الموضع العالى الشريف ، قال عمر بن أبي ربيعة :

ربة محراب إذا جئتها لم أدن حتى أرتقى سلما

واحتج الأصمعي على أن المحراب هو الغرفة بقوله تعالى (إذ تسوروا المحراب) والتسور لا يكون إلا من علو ، وقيل : المحراب أشرف المجالس وأرفعها ، يروى أنها لما صارت شابة نبى زكريا عليه السلام لها غرفة في المسجد ، وجعل بابها في وسطه لا يصعد إليه إلا بسلم ، وكان إذا خرج أغلق عليها سبعة أبواب

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا على صحة القول بكرامة الأولياء بهذه الآية، ووجه الاستدلال أنه تعالى أخبر أن زكرياء كلما دخل عليها الحراب وجد عندها رزقا، قال يامرئيم: أتى لك هذا قالت هو من عند الله، فحصول ذلك الرزق عندها إما أن يكون خارقاً للعادة، أو لا يكون، فإن قلنا: إنه غير خارق للعادة فهو باطل من خمسة أوجه: الأول: أن على هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلاً على علو شأنها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية، ومعلوم أن المراد من الآية هذا المعنى. والثاني: أنه تعالى قال بعد هذه الآية (هنالك دعا زكرياء ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة) والقرآن دل على أنه كان آيساً من الولد بسبب شيخوخته، وشيخوخة زوجته، فلما رأى انخراق العادة في حق مريم طمع في حصول الولد فيستقيم قوله (هنالك دعا زكرياء ربه) أما لو كان الذي شاهده في حق مريم لم يكن خارقاً للعادة، لم تكن مشاهدة ذلك سبباً لطمعه في انخراق العادة بحصول الولد من المرأة الشيخة العاقر. الثالث: أن التفسير في قوله (وجد عندها رزقا) يدل على تعظيم حال ذلك الرزق، كأنه قيل: رزقا. أي رزق غريب عجيب، وذلك إنما يفيد الغرض اللائق لسياق هذه الآية. لو كان خارقاً للعادة، الرابع: هو أنه تعالى قال (وجعلناها وابنها آية للعالمين) ولولا أنه ظهر عليهما من الخوارق، وإلا لم يصح ذلك، فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: المراد من ذلك هو أن الله تعالى خلق لها ولداً من غير ذكر، قلنا: ليس هذا بآية، بل يحتاج تصحيحه إلى آية، فكيف نحمل الآية على ذلك، بل المراد من الآية ما يدل على صدقها وطهارتها، وذلك لا يكون إلا بظهور خوارق العادات على يدها، كما ظهرت على يد ولدها عيسى عليه السلام. الخامس: ما تواترت الروايات به أن زكرياء عليه السلام كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، ثبت أن الذي ظهر في حق مريم عليها السلام كان فعلاً خارقاً للعادة، فنقول: إما أن يقال: إنه كان معجزة لبعض الأنبياء أو ما كان كذلك، والأول باطل لأن النبي الموجود في ذلك الزمان هو زكرياء عليه السلام، ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالماً بحاله وشأنه، فكان يجب أن لا يشتبه أمره عليه، وأن لا يقول لمريم (أتى لك هذا) وأيضاً قوله تعالى (هنالك دعا زكرياء ربه) مشعر بأنه لمسأله عن أمر تلك الأشياء ثم أنها ذكرت له أن ذلك من عند الله فهناك طمع في انخراق العادة في حصول الولد من المرأة العقيمة الشيخة العاقر. وذلك يدل على أنه ما وقف على تلك الأحوال إلا بخبر مريم، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أن تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكرياء عليه السلام. فلم يبق إلا أن يقال: إنها كانت كرامة لعيسى عليه السلام. أو كانت كرامة لمريم عليها السلام، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل، فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية على وقوع كرامات الأولياء.

اعترض أبو علي الجبائي وقال : لم لا يجوز أن يقال إن تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام ، ويانه من وجهين : الأول : أن زكريا عليه السلام دعا لها على الاجمال أن يوصل الله اليها رزقاً ، وأنه ربما كان غافلاً عن تفاصيل ما يأتيها من الأرزاق من عند الله تعالى ، فاذا رأى شيئاً بعينه في وقت معين قال لها (أنى لك هذا قالت هو من عند الله) فعند ذلك يعلم أن الله تعالى أظهر بدعائه تلك المعجزة . والثاني : يحتمل أن يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقاً معتاداً ، إلا أنه كان يأتيها من السماء ، وكان زكريا يسألها عن ذلك حذراً من أن يكون يأتيها من عند إنسان يعنه اليها ، فقالت هو من عند الله لا من عند غيره

(المقام الثاني) أنا لانسلم أنه كان قد ظهر على مريم شيء من خوارق العادات ، بل معنى الآية أن الله تعالى كان قد سبب لها رزقاً على أيدي المؤمنين الذين كانوا يرغبون في الاتفاق على الزاهدات العابدات ، فكان زكريا عليه السلام إذا رأى شيئاً من ذلك خاف أنه ربما أتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغي ، فكان يسألها عن كيفية الحال ، هذا بمجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف ، لأنه لو كان ذلك معجزاً لزكريا عليه السلام كان مأذوناً له من عند الله تعالى في طلب ذلك ، ومتى كان مأذوناً في ذلك الطلب كان عالماً قطعاً بأنه يحصل ، واذا علم ذلك امتنع أن يطلب منها كيفية الحال ، ولم يبق أيضاً لقوله (هنا لك دعا زكريا ربه) فائدة ، وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه الثاني

وأما سؤاله الثالث ففي غاية الركاكة ، لأن على هذا التقدير لا يبق فيه وجه اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة ، وأيضا فإن كان في قلبه احتمال أنه ربما أتاها هذا الرزق من الوجه الذي لا ينبغي فبمجرد إخبارها كيف يعقل زوال تلك التهمة فعلنا سقوط هذه الأسئلة وبالله التوفيق
أما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بأنها دلالات صدق الأنبياء ، ودليل النبوة لا يوجد مع غير الأنبياء ، كما أن الفعل المحكم لما كان دليلاً على العلم لا يجرم لا يوجد في حق غير العالم

والجواب من وجوه : الأول : وهو أن ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعى ، فإن ادعى صاحبه النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبياً ، وإن ادعى الولاية فذلك يدل على كونه ولياً : والثاني : قال بعضهم : الأنبياء مأمورون باظهارها ، والأولياء مأمورون باخفائها : والثالث : وهو أن النبي يدعى المعجز ويقطع به ، والولي لا يمكنه أن يقطع به : والرابع : أن المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة ، والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة ، فهذا جملة

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعٌ

الدُّعَاءُ «٣٨»

الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق

ثم قال تعالى حكاية عن مريم عليه السلام ﴿إن الله يرزق من يشاء بغير حساب﴾ فهذا يحتمل أن يكون من جملة كلام مريم ، وأن يكون من كلام الله سبحانه وتعالى ، وقوله (بغير حساب) أى بغير تقدير لكثرتة ، أو من غير مسألة سألها على سبيل يناسب حصولها ، وهذا كقوله (ويرزقه من حيث لا يحتسب) وههنا آخر الكلام في قصة حنة

القصة الثانية

واقعة زكريا عليه السلام

قوله تعالى ﴿هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء﴾

وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قولنا : ثم ، وهناك ، هنالك ، يستعمل في المكان ، ولفظة : عند ، وحين يستعملان في الزمان ، قال تعالى ﴿فقلوبها هنالك وانقلبوا صاغرين﴾ وهو إشارة إلى المكان الذى كانوا فيه ، وقال تعالى ﴿إذا ألقوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثورا﴾ أى فى ذلك المكان الضيق ، ثم قد يستعمل لفظه «هنالك» فى الزمان أيضا ، قال تعالى ﴿هنالك الولاية لله الحق﴾ فهذا إشارة إلى الحال والزمان

إذا عرفت هذا فنقول : قوله ﴿هنالك دعا زكريا ربه﴾ إن حملناه على المكان فهو جائز ، أى فى ذلك المكان الذى كان قاعداً فيه عند مريم عليها السلام ، وشاهد تلك الكرامات دعا ربه ، وإن حملناه على الزمان فهو أيضا جائز ، يعنى فى ذلك الوقت دعا ربه

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن قوله ﴿هنالك دعا﴾ يقتضى أنه دعا بهذا الدعاء عند أمر عرفه فى ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعاء ، وقد اختلفوا فيه ، والجمهور الأعظم من العلماء المحققين والمفسرين قالوا : هو أن زكريا عليه السلام رأى عند مريم من فاكهة الصيف فى الشتاء ، ومن فاكهة الشتاء فى الصيف ، فلما رأى خوارق العادات عندها ، طمع فى أن يخرجها الله تعالى فى حقه أيضا فيرزقه الولد

من الزوجة الشيخة العاقر

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الأولياء ، وإرهاصات الأنبياء ، قالوا : إن زكريا عليه السلام لما رأى آثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة في حق مريم عليها السلام : اشتهى الولد وتمناه ، فدعا عند ذلك ، واعلم أن القول الأول أولى ، وذلك لأن حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا يدل على انخراق العادات ، ف رؤية ذلك لا يجعل الانسان على طلب ما يخرق العادة ، وأما رؤية ما يخرق العادة قد يطعمه في أن يطلب أيضا فعلا خارقا للعادة ، ومعلوم أن حدوث الولد من الشيخ الهرم ، والزوجة العاقر من خوارق العادات ، فكان حمل الكلام على هذا الوجه أولى

فان قيل : ان قلتم ان زكريا عليه السلام ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات ، إلا عند ما شاهد تلك الكرامات عند مريم عليها السلام ، كان في هذا نسبة الشك في قدرة الله تعالى إلى زكريا عليه السلام

فان قلنا : انه كان عالما بقدرة الله على ذلك ، لم تكن مشاهدة تلك الأشياء سببا لزيادة علمه بقدرة الله تعالى ، فلم يكن لمشاهدة تلك الكرامات أثر في ذلك ، فلا يبنى لقوله هنالك أثر والجواب : أنه كان قبل ذلك عالما بالجواز ، فأما أنه هل يقع أم لا فلم يكن عالما به ، فلما شاهد علم أنه إذا وقع كرامة لولى ، فبأن يجوز وقوع معجزة لنبي كان أولى ، فلا جرم قوى طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات

﴿المسألة الثالثة﴾ ان دعاء الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام لا يكون إلا بعد الأذن ، لاحتمال أن لا تكون الأجابة مصلحة ، فحينئذ تصير دعوته مردودة ، وذلك نقصان في منصب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، هكذا قاله المتكلمون . وعندى فيه بحث ، وذلك لأنه تعالى لما أذن في الدعاء مطلقا ، وبين أنه تارة يجيب وأخرى لا يجيب ، فلرسول أن يدعو كلما شاء وأراد مما لا يكون معصية ، ثم انه تعالى تارة يجيب وأخرى لا يجيب ، وذلك لا يكون نقصانا بمنصب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، لأنهم على باب رحمة الله تعالى سائلون ، فان أجابهم بفضله وإحسانه وان لم يجبهم فمن المخلوق حتى يكون له منصب على باب الخالق . أما قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام (هب لى من لدنك ذرية طيبة) ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أما الكلام في لفظه «لدى» فسيأتى في سورة الكهف ، والفائدة في ذكره ههنا أن حصول الولد في العرف والعادة له أسباب مخصوصة ، فلما طلب الولد مع فقد ان تلك

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَىٰ مُصَدِّقًا
بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٣٩﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ
لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكِ قَالَ اللَّهُ لِمَا يَشَاءُ ﴿٤٠﴾

الاسباب، كان المعنى: أريد منك إلهي أن تعزل الاسباب في هذه الواقعة، وأن تحدث هذا الولد
بمحض قدرتك من غير توسط شيء من هذه الاسباب

(المسألة الثانية) الذرية النسل، وهو لفظ يقع على الواحد، والجمع، والذكر والأنثى،
والمراد منه ههنا: ولد واحد، وهو مثل قوله (فهب لي من لدنك وليا) قال الفراء: وأنت (طية)
لتأنيث الذرية في الظاهر، فالتأنيث والتذكير تارة يحىء على اللفظ، وتارة على المعنى، وهذا إنما
تقوله في أسماء الأجناس، أما في أسماء الأعلام فلا، لأنه لا يجوز أن يقال: جاءت طلحة، لأن
أسماء الأعلام لا تفيد إلا ذلك الشخص، فاذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يحز فيها إلا التذكير
(المسألة الثالثة) قوله تعالى (إنك سمع الدعاء) ليس المراد منه أن يسمع صوت الدعاء
فذلك معلوم، بل المراد منه أن يجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه، وهو كقول المصلين: سمع الله لمن
حمده، يريدون قبل حمد من حمد من المؤمنين، وهذا متأكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا عليه
السلام في سورة مريم (ولم أكن بدعائك رب شقيا)

قوله تعالى (فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة
من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين قال رب أنى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر وامرأتى
عاقرا قال كذلك الله يفعل ما يشاء)

وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (فناداه الملائكة) على التذكير والامالة، والباقون بالثاء
على التأنيث على اللفظ، وقيل: من ذكر فلان الفعل قبل الاسم، ومن أنت فلان الفعل للملائكة،
وقرأ ابن عامر (المحراب) بالامالة، والباقون بالتفخيم، وفي قراءة ابن مسعود (فناداه جبريل)
(المسألة الثانية) ظاهر اللفظ يدل على أن النداء كان من الملائكة، ولا شك أن هذا في
التشريف أعظم، فان دل دليل منفصل على أن المنادى كان جبريل عليه السلام فقط صرنا إليه،

وحملنا هذا اللفظ على التأويل ، فانه يقال : فلان يأكل الأطعمة الطيبة ، ويلبس الثياب النفيسة ، أى يأكل من هذا الجنس ، ويلبس من هذا الجنس ، مع أن المعلوم أنه لم يأكل جميع الأطعمة ، ولم يلبس جميع الأثواب . فكذا ههنا ، ومثله في القرآن (الذين قال لهم الناس) وهم نعيم بن مسعود (إن الناس) يعنى أبا سفيان ، قال المفضل بن سلة : إذا كان القائل رئيساً جاز الاخبار عنه بالجمع لاجتماع أصحابه معه ، فلما كان جبريل رئيس الملائكة ، وقلبا يبعث إلا ومعه جمع صح ذلك أما قوله ﴿وهو قائم يصلى في المحراب﴾ فهو يدل على أن الصلاة كانت مشروعة في دينهم ، والمحراب قد ذكرنا معناه

أما قوله ﴿أن الله يبشرك بيحيى﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أما البشارة فقد فسرناها في قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وفي قوله (يبشرك بيحيى) وجهان : الأول : أنه تعالى كان قد عرف زكريا أنه سيكون في الانبياء رجل اسمه يحيى وله ذرية عالية ، فاذا قيل : ان ذلك النبي المسمى بيحيى هو ولدك ؛ كان ذلك بشارة له بيحيى عليه السلام . والثاني : أن يكون المعنى : أن الله يبشرك بولد اسمه يحيى

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن عامر وحمزة «إن» بكسر الهمزة ، والباقون بفتحها ، أما الكسر فعلى إرادة القول ، أو لأن النداء نوع من القول ، وأما الفتح فتقديره : فنادته الملائكة بأن الله يبشرك ﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ حمزة والكسائي (يبشرك) بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين ، وقرأ الباقون (يبشرك) وقرئ أيضا (يبشرك) قال أبو زيد : يقال : بشر يبشرك بشرا ، وبشر يبشرك تبشيرا ، وأبشر يبشرك ثلاث لغات

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ حمزة والكسائي (يحيى) بالامالة لاجل الياء ، والباقون بالتفخيم ، وأما أنه لم سمي يحيى فقد ذكرناه في سورة مريم ، واعلم أنه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة أنواع :

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (مصدقا بكلمة من الله) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدي : قوله (مصدقا بكلمة من الله) نصب على الحال لأنه نكرة ، ويحيى معرفة

﴿المسألة الثانية﴾ في المراد بكلمة (من الله) قولان : الأول : وهو قول أبي عبيدة : أنها كتاب من الله ، واستشهد بقولهم : أنشد فلان كلمة ، والمراد به القصيدة الطويلة

﴿والقول الثاني﴾ وهو اختيار الجمهور : أن المراد من قوله (بكلمة من الله) هو عيسى عليه السلام ، قال السدي : لقيت أم عيسى أم يحيى عليهما السلام ، وهذه حامل يحيى وتلك بعيسى ،

فقلت : يا مريم أشعرت أنى حبلى ؟ فقلت مريم : وأنا أيضا حبلى . قالت امرأت زكريا فانى وجدت ما فى بطنى يسجد لما فى بطنك فذلك قوله (مصدقا بكلمة من الله) وقال ابن عباس : ان يحيى كان أكبر سنا من عيسى بستة أشهر ، وكان يحيى أول من آمن وصدق بأنه كلمة الله وروحه ، ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى عليهما السلام ، فان قيل : لم سمى عيسى كلمة فى هذه الآية ، وفى قوله (إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته) قلنا : فيه وجوه : الأول : أنه خلق بكلمة الله ، وهو قوله « كن » من غير واسطة الأب ، فلما كان تكوينه بمحض قول الله « كن » وبمحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الأب والبذر ، لاجرم سمى « كلمة » كما يسمى المخلوق خلقا ، والمقدور قدرة ، والمرجو رجاء ، والمشهى شهوة ، وهذا باب مشهور فى اللغة . والثانى : أنه تكلم فى الطفولية ، وآناه الله الكتاب فى زمان الطفولية ، فكان فى كونه متكلماً بالغاً مبلغنا عظيماً ، فسمى كلمة بهذا التأويل وهو مثل ما يقال : فلان جود وإقبال إذا كان كاملاً فيهما . والثالث : أن الكلمة كما أنها تفيد المعانى والحقائق ، كذلك عيسى كان يرشد إلى الحقائق والأسرار الالهية ، فسمى « كلمة » بهذا التأويل ، وهو مثل تسميته روحا من حيث ان الله تعالى أحياه من الضلالة كما يحيى الانسان بالروح ، وقد سمى الله القرآن روحا ، فقال (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا) والرابع : أنه قد وردت البشارة به فى كتب الأنبياء الذين كانوا قبله ، فلما جاء قيل : هذا هو تلك الكلمة ، فسمى كلمة بهذا التأويل قالوا : ووجه المجاز فيه أن من أخبر عن حدوث أمر فاذا حدث ذلك الأمر قال : قد جاء قولى وجاء كلامى ، أى ما كنت أقول وأتكلم به ، ونظيره قوله تعالى (وكذلك حققت كلمة ربك على الذين كفروا أنهم أصحاب النار) وقال (ولكن حققت كلمة العذاب على الكافرين) الخامس : أن الانسان قد يسمى بفضل الله ولطف الله ، فكذا عيسى عليه السلام كان اسمه العلم : كلمة الله ، وروح الله . واعلم أن كلمة الله هى كلامه ، وكلامه على قول أهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته ، وعلى قول المعتزلة أصوات يخلقها الله تعالى فى جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة ، والعلم الضرورى حاصل بأن الصفة القديمة أو الأصوات التى هى أعراض غير باقية يستحيل أن يقال : انها هى ذات عيسى عليه السلام ، ولما كان ذلك باطلا فى بداهة العقول لم يبق إلا التأويل

(الصفة الثانية) ليحيى عليه السلام قوله (وسيداً) والمفسرون ذكروا فيه وجوها : الأول : قال ابن عباس : السيد الحليم ، وقال الجبائى : انه كان سيداً للؤمنين ، رئيساً لهم فى الدين : أغنى فى العلم والحلم والعبادة والورع ، وقال مجاهد : الكريم على الله ، وقال ابن المسيب : الفقيه العالم ، وقال عكرمة الذى لا يغلبه الغضب ، قال القاضى : السيد هو المتقدم المرجوع اليه ، فلما كان سيداً فى

الدين كان مرجوعا اليه في الدين وقدوة في الدين ، فبدخل فيه جميع الصفات المذكورة من العلم والحلم والكرم والعفة والزهد والورع

(الصفة الثالثة) قوله (وحصورا) وفيه مسألان

(المسألة الأولى) في تفسير الحصور : والحصر في اللغة الحبس . يقال حصره يحصره يحصره حصرا وحصر الرجل : أى اعتقل بطنه ، والحصور الذى يكتم السر ويحبسه . والحصور الضيق البخيل وأما المفسرون : فلهم قولان : أحدهما : أنه كان عاجزا عن إتيان النساء ، ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الآلة ، ومنهم من قال : كان ذلك لتعذر الانزال ، ومنهم من قال : كان ذلك لعدم القدرة ، فعلى هذا الحصور فعول بمعنى : مفعول ، كأنه قال محصور عنهن ، أى محبوس ، ومثله ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى : مخلوب ، وهذا القول عندنا فاسد ، لأن هذا من صفات النقصان ، وذكر صفة النقصان في معرض المدح لا يجوز ، ولأن على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما

(والقول الثانى) وهو اختيار المحققين ، أنه الذى لا يأتى النساء لا للعجز بل للعفة والزهد . وذلك لأن الحصور هو الذى يكتر منه حصر النفس ، ومنعها كالأكل الذى يكتر منه الأكل وكذا الشروب والظلم ، والغشوم ، والمنع ، إنما يحصل ان لو كان المقتضى قائما ، فلولا ان القدرة والداعية كانتا موجودتين ، والا لما كان حاصرا لنفسه ، فضلا عن أن يكون حصورا لأن الحاجة الى تكثير الحصر والدفع إنما تحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة ، وعلى هذا : الحصور بمعنى الحاصر ، فعول بمعنى فاعل

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ترك النكاح أفضل ، وذلك لأنه تعالى مدحه بترك النكاح ، وذلك يدل على أن ترك النكاح أفضل في تلك الشريعة ، وإذا ثبت أن الترك في تلك الشريعة أفضل ، وجب أن يكون الأمر كذلك في هذه الشريعة بالنص والمعقول ، أما النص فقوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وأما المعقول فهو أن الأصل في الثابت بقاؤه على ما كان ، والنسخ على خلاف الأصل

(الصفة الرابعة) قوله (ونبيا) واعلم أن السيادة إشارة إلى أمرين : أحدهما : قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى تعليم الدين . والثانى : ضبط مصالحهم فيما يرجع الى التأديب والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر . وأما الحصور فهو إشارة إلى الزهد التام ، فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد ذلك ، لأنه ليس بعدهما إلا النبوة

(الصفة الخامسة) قوله (من الصالحين) وفيه ثلاثة أوجه : الأول : معناه أنه من أولاد

الصالحين . والثانى : أنه خير كما يقال فى الرجل الخير : إنه من الصالحين : والثالث : أن صلاحه كان آمم من صلاح سائر الأنبياء ، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «مامن نبى إلا وقد عصى ، أو هم بمعصية غير يحبى فانه لم يعص ولم يههم»

فان قيل : لما كان منصب النبوة أعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفائدة فى وصفه بعد ذلك بالصلاح ؟

قلنا : أليس أن سليمان عليه السلام بعد حصول النبوة قال (وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين) وتحقيق القول فيه : أن للأنبياء قدرا من الصلاح لو انتقص لانتفت النبوة ، فذلك القدر بالنسبة اليهم يجرى مجرى حفظ الواجبات بالنسبة لينا ، ثم بعد اشتراكهم فى ذلك القدر تفاوتت درجاتهم فى الزيادة على ذلك القدر ، وكل من كان أكثر نصيباً منه كان أعلى قدراً والله أعلم

قوله تعالى ﴿قال رب أنى يكون لى غلام﴾

فى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ قوله (رب) خطاب مع الله أو مع الملائكة لأنه جائز أن يكون خطاباً مع الله ، لأن الآية المتقدمة دلت على أن الذين نادوه هم الملائكة ، وهذا الكلام لا بد أن يكون خطاباً مع ذلك المنادى لامع غيره ، ولا جائز أن يكون خطاباً مع الملك ، لأنه لا يجوز للانسان أن يقول للملك : يارب

والجواب : للفسرين فيه قولان : الأول : أن الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به ، تعجب زكريا عليه السلام ورجع فى إزالة ذلك التعجب الى الله تعالى . والثانى : أنه خطاب مع الملائكة ، والرب إشارة إلى المربى ، ويجوز وصف المخلوق به ، فانه يقال : فلان يربىنى ويحسن الى ﴿السؤال الثانى﴾ لما كان زكريا عليه السلام هو الذى سأل الولد ، ثم أجاهبه الله تعالى اليه فلم تعجب منه ولم استبعده ؟

الجواب : لم يكن هذا الكلام لأجل أنه كان شاكاً فى قدرة الله تعالى على ذلك ، والدليل عليه وجهان : الأول : أن كل أحد يعلم أن خلق الولد من النطفة إنما كان على سبيل العادة ، لأنه لو كان لانطفة إلا من خلق ، ولا خلق إلا من نطفة ، لزم التسلسل ولزم حدوث الحوادث فى الأزل وهو محال ، فعلينا أنه لا بد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى لامن نطفة أو من نطفة خلقها الله تعالى لا من انسان

(والوجه الثانى) أن زكريا عليه السلام طلب ذلك من الله تعالى ، فلو كان ذلك محالاً ممتعاً لما طلبه من الله تعالى ، فثبت بهذين الوجهين أن قوله (أنى يكون لى غلام) ليس للاستبعاد ، بل ذكر العلماء فيه وجوهاً : الأول : أن قوله (أنى) معناه : من أين . ويحتمل أن يكون معناه : كيف تعطى ولدأعلى القسم الأول أم على القسم الثانى ، وذلك لأن حدوث الولد يَحْتَمِل وجهين : أحدهما : أن يعيد الله شبابه ثم يعطيه الولد مع شيخوخته ، فقوله (أنى يكون لى غلام) معناه : كيف تعطى الولد على القسم الأول أم على القسم الثانى؟ فقليل له كذلك . أى على هذه الحال ، والله يفعل ما يشاء وهذا القول ذكره الحسن والأصم . والثانى : أن من كان آيساً من الشيء ، مستبعداً لحصوله ووقوعه إذا اتفق أن حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح ، فيقول : كيف حصل هذا ، ومن أين وقع هذا كمن يرى انساناً وهبه أموالاً عظيمة ، يقول : كيف وهبت هذه الأموال ، ومن أين سمحت نفسك بهبتها؟ فكذا ههنا لما كان زكريا عليه السلام مستبعداً لذلك ثم اتفق لإجابة الله تعالى إليه ، صار من عظم فرحه وسروره قال ذلك الكلام . الثالث : أن الملائكة لما بشروه يحيى ، لم يعلم أنه يرزق الولد من جهة أئى أو من صلبه ، فذكر هذا الكلام لذلك الاحتمال . الرابع : أن العبد إذا كان فى غاية الاشتياق إلى شىء فطلبه من السيد ، ثم إن السيد يعمده بأنه سيعطيه بعد ذلك ، فالتذات السائل بسماع ذلك الكلام ، فربما أعاد السؤال ليعيد ذلك الجواب فينتد بسماع تلك الاجابة مرة أخرى فالسبب فى إعادة زكريا هذا الكلام يحتمل أن يكون من هذا الباب . الخامس : نقل عن سفيان بن عيينة أنه قال : كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد نسى ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان الشيخوخة لاجرم استبعد ذلك على مجرى العادة لاشكا فى قدرة الله تعالى فقال ما قال . السادس : نقل عن السدى أن زكريا عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال إن هذا الصوت من الشيطان ، وقد سخر منك فاشتبه الأمر على زكريا عليه السلام فقال (رب انى يكون لى غلام) وكان مقصوده من هذا الكلام أن يريه الله تعالى آية تدل على أن ذلك الكلام من الوحي والملائكة لا من إلقاء الشيطان قال القاضى : لا يجوز أن يشتبه كلام الملائكة بكلام الشيطان عند الوحي على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرائع ويمكن أن يقال : لما قامت المعجزات على صدق الوحي فى كل ما يتعلق بالدين لاجرم حصل الوثوق هناك بأن الوحي من الله تعالى بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان ، فيه أما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتأكد ذلك المعجز فلا جرم بقى احتمال كون ذلك من الشيطان فلا جرم رجع إلى الله تعالى فى أن يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا وَآذُنًا
رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحًا بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ «٤١»، وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ
اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ «٤٢»، يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي

أما قوله تعالى (وقد بلغني الكبر) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الكبر مصدر كبر الرجل يكبر إذا أسن ، قال ابن عباس : كان يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة وكانت امرأته بنت تسعين وثمان

(المسألة الثانية) قال أهل المعاني كل شيء صادفته وبلغته فقد صادفك وبلغك ، وكلما جاز أن يقول : بلغت الكبر جاز أن يقول بلغني الكبر يدل عليه قول العرب : لقيت الخائض ، وتلقاني الخائض

فان قيل : يجوز بلغني البلد في موضع بلغت البلد ، قلنا : هذا لا يجوز ، والفرق بين الموضعين أن الكبر كالشيء الطالب للانسان فهو يأتيه بحدوثه فيه ، والانسان أيضا يأتيه بمرور السنين عليه ، أما البلد فليس كالطالب للانسان الذاهب ، فظهر الفرق

أما قوله (وامرأى عاقر)

اعلم أن العاقر من النساء التي لاتلد . يقال : عقر يعقر عقرأ ، ويقال أيضا عقر الرجل ، وعقر بالحرركات الثلاث في العاقر إذا لم يحمل له ، ورمل عاقر : لاينت شيئا ، واعلم أن زكريا عليه السلام ذكر كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا لتأكيد حال الاستبعاد

أما قوله (قال كذلك الله يفعل مايشاء) ففيه بحثان : الأول : أن قوله (قال) عائد الى المذكور سابق وهو الرب المذكور في قوله (قال رب أنى يكون لى غلام) وقد ذكرنا أن ذلك يحتمل أن يكون هو الله تعالى ، وأن يكون هو جبريل

(البحث الثانى) قال صاحب الكشاف (كذلك الله) مبتدأ وخبر ، أى على نحو هذه الصفة الله ، ويفعل مايشاء بيان له ، أى يفعل مايريد من الأفاعيل الخارقة للعادة

قوله تعالى (قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشي والابكار واذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على

وَأَرْكَبِي مَعَ الرَّا كَعَيْنَ ٤٣.

نساء العالمين يا مريم افتي لربك واسجدي واركعي مع الرا كعين ﴿
واعلم أن زكريا عليه السلام لفرط سروره بما بشره ، وثقته بكرم ربه ، وانعامه عليه ، أحب
أن يجعل له علامة تدل على حصول العلق ، وذلك لأن العلق لا يظهر في أول الأمر فقال (رب
اجعل لي آية) فقال الله تعالى (آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا) وفيه مسائل :
(المسألة الأولى) ذكر ههنا ثلاثة أيام ، وذكر في سورة مريم ثلاث ليال ، فدل بمجموع الآيتين
على أن تلك الآية كانت حاصلة في الأيام الثلاثة مع لياليها

(المسألة الثانية) ذكروا في تفسير هذه الآية وجوها : أحدها : أنه تعالى حبس لسانه ثلاثة أيام
فلم يقدر أن يكلم الناس إلا رمزا ، وفيه فائدتان : إحداهما : أن يكون ذلك آية على علق الولد .
والثانية : أنه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا ، وأقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ، ليكون في
تلك المدة مشتغلا بذكر الله تعالى ، وبالطاعة والشكر على تلك النعمة الجسيمة ، وعلى هذا التقدير
يصير الشيء الواحد علامة على المقصود ، وأداء لشكر تلك النعمة ، فيكون جامعا لكل المقاصد
ثم اعلم أن تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه : أحدها : أن قدرته على التكلم بالتسبيح
والذكر ، وعجزه عن التكلم بأمر الدنيا من أعظم المعجزات . وثانيها : أن حصول ذلك المعجز في
تلك الأيام المقدرة مع سلامة البنية ، واعتدال المزاج من جملة المعجزات . وثالثها : أن إخباره بأنه
متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ، ثم إن الأمر خرج على وفق هذا الخبر يكون أيضا
من المعجزات

(القول الثاني في تفسير هذه الآية) وهو قول أبي مسلم : أن المعنى أن زكريا عليه السلام
لمسأله من الله تعالى آية تدل على حصول العلق ، قال آيتك أن لا تكلم ، أى تصير مأمورا بأن
لا تتكلم ثلاثة أيام بلياليها مع الخلق ، أى تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل ، معرضا عن
الخلق والدنيا ، شاكر الله تعالى على إعطاء مثل هذه الموهبة ، فإن كانت لك حاجة دل عليها بالرمز
فاذا أمرت بهذه الطاعة ، فاعلم أنه قد حصل المطلوب ، وهذا القول عندى حسن معقول ، وأبو مسلم
حسن الكلام في التفسير ، كثير الغوص على الدقائق والاعنائف

(القول الثالث) روى عن قتادة أنه عليه الصلاة والسلام عوقب بذلك ، من حيث سأل
الآية بعد بشارة الملائكة ، فأخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام

أما قوله ﴿إلا رمزاً﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ أصل الرمز الحركة، يقال: ارتمز إذا تحرك، ومنه قيل للبحر: الراموز، ثم اختلفوا في المراد بالرمز ههنا على أقوال: أحدها: أنه عبارة عن الإشارة كيف كانت باليد، أو الرأس، أو الحاجب، أو العين، أو الشفة: والثاني: أنه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا: وحمل الرمز على هذا المعنى أولى، لأن الإشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز، مطابقة لحركاتهما عند النطق، فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعاني الذهنية أسهل: والثالث: وهو أنه كان يمكنه أن يتكلم بالكلام الخفي، وأما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعاً منه

فان قيل: الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه؟

قلنا: لما أدى ما هو المقصود من الكلام سمي كلاماً، ويجوز أيضاً أن يكون استثناء منقطعاً

فأما ان حملنا الرمز على الكلام الخفي فان الاشكال زائل

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ يحيى بن وثاب ﴿إلا رمزاً﴾ بضمين جمع رموز، كرسول ورسول، وقرئ (رمزاً) بفتح الراء والميم جمع رامز، كخادم وخدم، وهو حال منه ومن الناس، ومعنى ﴿إلا رمزاً﴾ الامتزازين، كما يتكلم الناس مع الآخرس بالإشارة ويكلمهم

ثم قال الله تعالى ﴿واذ كر ربك كثيراً﴾ وفيه قولان: أحدهما: أنه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا ﴿إلا رمزاً﴾ فأما في الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيداً، وكان ذلك من المعجزات الباهرة ﴿والقول الثاني﴾ إن المراد منه الذكر بالقلب، وذلك لأن المستغفرين في بحار معرفة الله تعالى عادتهم في الأول أن يواظبوا على الذكر اللساني مدة، فإذا امتلأ القلب من نور ذكر الله سكت اللسان وبقى الذكر في القلب، ولذلك قالوا: من عرف الله كل لسانه فكأن زكريا عليه السلام أمر بالسكوت واستحضار معاني الذكر والمعرفة واستدامتها

ثم قال ﴿وسبح بالعشى والابكار﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ «العشى» من حين تزول الشمس الى أن تغيب، قال الشاعر:

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا النىء من برد العشى تذوق

والنىء، إنما يكون من حين زوال الشمس الى أن يتناهى غروبها، وأما الابكار فهو مصدر أبكر بيكر إذا خرج الأمر في أول النهار، ومثله بكر وابتكر وبكر، ومنه الباكورة لأول الثمرة، هذا هو أصل اللفظ، ثم سمي ما بين طلوع الفجر الى الضحى: إبكارة، كما سمي إصباحاً، وقرأ بعضهم ﴿والابكار﴾ بفتح المهملة، جمع بكر، كسحر وأسحار، ويقال: أنيته بكراً بفتححتين

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (وسبح) قولان : أحدهما : المراد منه : وصل ، لأن الصلاة تسمى تسبيحا ، قال الله تعالى (فسبحان الله حين تمسون) وأيضا الصلاة مشتملة على التسبيح ، لجواز تسمية الصلاة بالتسبيح ، وههنا الدليل دل على وقوع هذا المحتمل وهو من وجهين : الأول : أنالو حملناه على التسبيح والتهيل لم يبق بين هذه الآية وبين ما قبلها وهو قوله (واذكر ربك) فرق ، وحينئذ يبطل العطف ، لأن عطف الشيء على نفسه غير جائز . والثانى : وهو أنه شديد الموافقة لقوله تعالى (أقم الصلاة طرفى النهار)

﴿والقول الثانى﴾ أن قوله (واذكر ربك) محمول على الذكر باللسان

القصة الثالثة

وصفه طهارة مريم صلوات الله عليها

قوله سبحانه وتعالى ﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ عامل الاعراب ههنا فى «إذ» هو ما ذكرناه فى قوله (إذ قالت امرأة عمران) من قوله (سميع عليم) ثم عطف عليه (إذ قالت الملائكة) وقيل : تقديره وأذكر إذ قالت الملائكة

﴿المسألة الثانية﴾ قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل وحده ، وهذا كقوله (ينزل الملائكة بالروح من أمره) يعنى جبريل ، وهذا وإن كان عدولا عن الظاهر إلا أنه يجب المصير اليه ، لأن سورة مريم دلت على أن المتكلم مع مريم عليها السلام هو جبريل عليه السلام ، وهو قوله (فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا)

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن مريم عليها السلام ما كانت من الأنبياء لقوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى اليهم من أهل القرى) وإذا كان كذلك كان إرسال جبريل عليه السلام إليها إمانا يكون كرامة لها ، وهو مذهب من يجوز كرامات الأولياء ، أو إرهابا لعيسى عليه السلام . وذلك جائز عندنا ، وعند الكعبى من المعتزلة ، أو معجزة لذكرياء عليه السلام ، وهو قول جمهور المعتزلة ، ومن الناس من قال : إن ذلك كان على سبيل النفث فى الروح والالهام ، والالقاء فى القلب ، كما كان فى حق أم موسى عليه السلام فى قوله (وأوحينا إلى أم موسى)

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن المذكور فى هذه الآية أو لاهو الاصطفاء ، وثانياً التطهير ، وثالثاً : الاصطفاء على نساء العالمين ، ولا يجوز أن يكون الاصطفاء أولامن الاصطفاء الثانى ، لما أن التصريح

بالتكرير غير لائق، فلا بد من صرف الاصطفاة الأول إلى ما اتفق لها من الأمور الحسنة في أول عمرها، والاصطفاة الثاني إلى ما اتفق لها في آخر عمرها

(النوع الأول من الاصطفاة) فهو أمور: أحدها: أنه تعالى قبل تحريرها مع أنها كانت أثنى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها من الإناث. وثانيها: قال الحسن: إن أمها لما وضعتها ماغذتها طرفة عين، بل ألقها إلى زكريا، وكان رزقها يأتيها من الجنة. وثالثها: أنه تعالى فرغها لعبادته، وخصها في هذا المعنى بأنواع اللطف والهداية والعصمة. ورابعها: أنه كفها أمر معيشتها، فكان يأتيها رزقها من عند الله تعالى، على ما قال الله تعالى (أني لك هذا قالت هو من عند الله) وخامسها: أنه تعالى أسمعها كلام الملائكة شفاها، ولم يتفق ذلك لأثنى غيرها، فهذا هو المراد من الاصطفاة الأول، وأما التطهير فيه وجوه: أحدها: أنه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية، فهو كقوله تعالى في أزواج النبي صلى الله عليه وسلم (ويطهركم تطهيراً) وثانيها: أنه تعالى طهرها عن ميسس الرجال. وثالثها: طهرها عن الحيض، قالوا: كانت مريم لا تحيض. ورابعها: وطهرها من الأفعال الذميمة، والعادات القبيحة. وخامسها: وطهرها عن عقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم

(وأما الاصطفاة الثاني) فالمراد أنه تعالى وهب لها عيسى عليه السلام من غير أب، وأنطق عيسى حال انفصاله منها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة، وجعلها وابناً آية للعالمين، فهذا هو المراد من هذه الألفاظ الثلاثة

(المسألة الخامسة) روى أنه عليه الصلاة والسلام قال «حسبك من نساء العالمين أربع: مريم وآسية امرأة فرعون، وخديجة، وفاطمة عليهن السلام» فقيل هذا الحديث دل على أن هؤلاء الأربع أفضل من سائر النساء، وهذه الآية دل على أن مريم عليها السلام أفضل من الكل، وقول من قال المراد أنها مصطفاة على عالمي زمانها، فهذا ترك الظاهر

ثم قال تعالى (يا مريم اقنتي لربك واسجدى) وقد تقدم تفسير القنوت في سورة البقرة في قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) وبالجملة فلما بين تعالى أنها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله أوجب عليها مزيد الطاعات، شكراً لتلك النعم السنية، وفي الآية سؤالات

(السؤال الأول) لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع؟

والجواب من وجوه: الأول: أن الواو تفيد الاشتراك، ولا تفيد الترتيب. الثاني: أن غاية قرب العبد من الله أن يكون ساجداً قال عليه الصلاة والسلام «أقرب ما يكون العبد من ربه إذا سجد» فلما كان السجود مختصاً بهذا النوع من الرتبة والفضيلة، لا جرم قدمه على سائر الطاعات؛

ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَقْلَامَهُمْ
أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾

ثم قال (واركع مع الراكعين) وهو إشارة إلى الأمر بالصلاة، فكانه تعالى يأمرها بالمواظبة على السجود في أكثر الأوقات، وأما الصلاة فانها تأتي بها في أوقاتها المعينة لها. الثالث: قال ابن الانباري: قوله تعالى (اقتنى) أمر بالعبادة على العموم، ثم قال بعد ذلك (اسجدى واركع) يعني استعمل السجود في وقته اللائق به، واستعمل الركوع في وقته اللائق به. وليس المراد أن يجمع بينهما، ثم يقدم السجود على الركوع والله أعلم. الرابع: أن الصلاة تسمى سجوداً، كما قيل في قوله (وأدبار السجود) وفي الحديث «إذا دخل أحدكم المسجد فليسجد سجدتين» وأيضاً المسجد سمي باسم مشتق من السجود، والمراد منه موضع الصلاة، وأيضاً أشرف أجزاء الصلاة السجود، وتسمية الشيء باسم أشرف أجزائه نوع مشهور في المجاز

إذا ثبت هذا فنقول: قوله (يامريم اقتنى) معناه: يا مريم قومي، وقوله (واسجدى) أى صلى فكان المراد من هذا السجود الصلاة، ثم قال (واركع مع الراكعين) اما أن يكون أمراً بالصلاة بالجماعة، فيكون قوله (واسجدى) أمراً بالصلاة حال الانفراد، وقوله (واركع مع الراكعين) أمراً بالصلاة في الجماعة، أو يكون المراد من الركوع التواضع، ويكون قوله (واسجدى) أمراً ظاهراً بالصلاة، وقوله (واركع مع الراكعين) أمراً بالخضوع والخشوع بالقلب

(الوجه الخامس في الجواب) لعله كان السجود في ذلك الدين متقدماً على الركوع

(السؤال الثاني) ما المراد من قوله (واركع مع الراكعين)

الجواب: قيل معناه: افعلى كفعالهم، وقيل: المراد به الصلاة في الجماعة كانت مأمورة بأن تصلى في بيت المقدس مع المجاورين فيه، وان كانت لا تختلط بهم

(السؤال الثالث) لم لم يقل واركع مع الراكعات؟

والجواب لأن الاقتداء بالرجال حال الاختفاء من الرجال أفضل، من الاقتداء بالنساء

واعلم أن المفسرين قالوا: لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم عليها السلام شفاهاً. قامت

مريم في الصلاة حتى ورمت قدمها وسال الدم والقيح من قدمها

قوله تعالى (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل

مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذلك إشارة إلى ما تقدم ، والمعنى أن الذى مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى وعيسى بن مريم ، إنما هو من إخبار الغيب فلا يمكنك أن تعلمه إلا بالوحي فان قيل : لم نفيت هذه المشاهدة ، وانتفاؤها معلوم بغير شبهة ، وترك نفي استماع هذه الأشياء من حفاظها وهو موهوم ؟

قلنا : كان معلوما عندهم علماً يقينياً أنه ليس من أهل السماع والقراءة ، وكانوا منكرين للوحي ، فلم يبق إلا المشاهدة ، وهى وإن كانت فى غاية الاستبعاد إلا أنها نفيت على سبيل التهم بالمنكرين للوحي مع علمهم بأنه لا سماع ولا قراءة ، ونظيره (وما كنت بجانب الغربي ، وما كنت بجانب الطور ، وما كنت لسبهم إذا جمعوا أمرهم ، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا)

(المسألة الثانية) «الانباء» الاخبار عما غاب عنك ، وأما الإيحاء فقد ورد الكتاب به على معان مختلفة ، يجمعها تعريف الموحى اليه بأمر خفى من إشارة أو كتابة أو غيرهما ، وبهذا التفسير يعد الإلهام ريباً كثيراً تسأل (رأسى رباك إلى النسل) وقال فى العياضين يرحون إلى أوليائهم ، وقال : (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) فلما كان الله سبحانه ألقى هذه الأشياء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام بحيث يخفى ذلك على غيره سماه وحياً

أما قوله تعالى (إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا فى تلك الأقلام وجوها : الأول : المراد بالأقلام التى كانوا يكتبون بها التوراة وسائر كتب الله تعالى ، وكان القراع على أن كل من جرى قلبه على عكس جرى الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلخوا الأمر له ، وهذا قول الأكثرين . والثانى : أنهم ألقوا عصيهم فى الماء الجارى فجرت عصا زكريا على ضد جرية الماء فغلبهم ، وهذا قول الربيع . والثالث : قال أبو مسلم : معنى يلقون أقلامهم مما كانت الأمم تفعله من المساهمة عند التنازع فيطرحون منها ما يكتبون عليها أسماءهم فن خرج له السهم سلم له الأمر ، وقد قال الله تعالى (فساهم فكان من المدحضين) وهو شبيه بأمر القداح التى تقاسم بها العرب لحم الجوزور ، وإنما سميت هذه السهام أقلاماً لأنها تقلم وتبرى ، وكل ما قطعت منه شيئاً بعد شئ. فقد قلبته ، ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلماً ،

قال القاضى : وقوع لفظ القلم على هذه الأشياء وإن كان صحيحاً نظراً إلى أصل الاشتقاق ، إلا أن العرف الظاهر أوجب اختصاص القلم بهذا الذى يكتب به ، فوجب حمل لفظ القلم عليه

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٥٥﴾ وَيَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٥٦﴾

(المسألة الثانية) ظاهر الآية يدل على أنهم كانوا يلقون أقلامهم في شيء على وجه يظهر به امتياز بعضهم عن البعض في استحقاق ذلك المطلوب، وإما ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالتقاء إلا أنه روى في الخبر أنهم كانوا يلقونها في الماء بشرط أن من جرى قلبه على خلاف جرى الماء فاليد له. ثم انه حصل هذا المعنى لذكرها عليه السلام، فلا جرم صار هو أولى بكفالتها والله أعلم

(المسألة الثالثة) اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في كفالتها حتى أدتهم تلك الرغبة إلى المنازعة، فقال بعضهم: إن عمران أباهما كان رئيسا لهم ومقدما عليهم، فلاجل حق أيها رغبوا في كفالتها. وقال بعضهم: إن أمها حررتها لعبادة الله تعالى ولخدمة بيت الله تعالى، ولاجل ذلك حرصوا على التكفل بها، وقال آخرون: بل لأن في الكتب الإلهية كان بيان أمرها وأمر عيسى عليه السلام حاصلًا فتقربوا لهذا السبب حتى اختلفوا

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أن أولئك المختصمين من كانوا؟ فمنهم من قال: كانوا هم خدمة البيت، ومنهم من قال: بل العلماء، والأخبار، وكتاب الوحي، ولاشبهة في أنهم كانوا من الخواص وأهل الفضل في الدين والرغبة في الطريق

أما قوله (أيهم يكفل مريم) ففيه حذف والتقدير يلقون أقلامهم لينظروا أيهم يكفل مريم وإنما حسن لكونه معلوما

أما قوله (وما كنت لديهم إذ يختصمون) فالمعنى وما كنت هناك إذ يتقارعون على التكفل بها وإذ يختصمون بسببها فيحتمل أن يكون المراد بهذا الاختصاص ما كان قبل الاقراع، ويحتمل أن يكون اختصاصا آخر حصل بعد الاقراع. وبالجملة فالمقصود من الآية شدة رغبتهم في التكفل بشأنها، وإتمامها باصلاح مهماتها، وما ذلك إلا لدعاء أمها حيث قالت (فتقبل مني إنك أنت السميع العليم) وقالت (إني أعينها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)

قوله سبحانه وتعالى «إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين»

اعلم أنه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلام في أول أمرها وفي آخر أمرها ، شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلام . فقال (إذ قالت الملائكة) وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) اختلفوا في العامل في «إذ» قيل : العامل فيه : وما كنت لديهم إذ قالت الملائكة . وقيل : يختصمون إذ قالت الملائكة . وقيل : إنه معطوف على «إذ» الأولى في قوله (إذ قالت امرأة عمران) وقيل : التقدير : ان ما وصفته من أمور زكريا ، وهبة الله له يحيى ، كان إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك . وأما أبو عبيدة : فانه يجرى في هذا الباب على مذهب له معروف ، وهو أن «إذ» صلة في الكلام وزيادة . واعلم أن القولين الأولين فهما بعض الضعف ، وذلك لأن مريم حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت الحد الذي تبشر فيه بعيسى عليه السلام . إلا قول الحسن فانه يقول إنها كانت عاقلة في حال الصغر ، فان ذلك كان من كراماتها . فان صح ذلك جاز في تلك الحال أن يرد عليها البشرى من الملائكة ، وإلا فلا بد من تأخر هذه البشرى إلى حين العقل ، ومنهم من تكلف الجواب . فقال : يحتمل أن يقال : الاختصاص والبشرى وقعا في زمان واسع كما تقول لقيته في سنة كذا وهذا الجواب بعيد والاصوب هو الوجه الثالث ، والرابع . أما قول أبي عبيدة : فقد عرفت ضعفه . والله أعلم

(المسألة الثانية) ظاهر قوله إذ قالت الملائكة يفيد الجمع ، إلا أن المشهور أن ذلك المنادى كان جبريل عليه السلام . وقد قررناه فيما تقدم . وأما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات .

وأما قوله تعالى (بكلمة منه) فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه وألقبها بهذا الموضع وجهان الأول : أن كل علوق وإن كان مخلوقا بواسطة الكلمة . وهي قوله : كن ، إلا أن ما هو السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه السلام وهو الأب ، فلا جرم كان إضافة حدوثه إلى الكلمة آكل وأتم فجعل بهذا التأويل كأنه نفس الكلمة كما أن من غلب عليه الجود والكرم والاقبال : يقال فيه على سبيل المبالغة إنه نفس الجود ، ومحض الكرم ، وصريح الاقبال ، فكذا هنا

(والوجه الثاني) أن السلطان العادل قد يوصف بأنه ظل الله في أرضه ، وبأنه نور الله ، لما أنه سبب لظهور ظل العدل ، ونور الاحسان فكذلك كان عيسى عليه السلام سبباً لظهور كلام الله عز وجل بسبب كثرة بياناته وإزالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد أن يسمى بكلمة الله تعالى على هذا التأويل .

فان قيل : ولم قلتم إن حدوث الشخص من غير نطفة الأب يمكن . قلنا : أما على أصول المسلمين

فالأمر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان: الأول: أن تركيب الأجسام وتأليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم، والنطق أمر ممكن، وثبت أنه تعالى قادر على الممكنات بأسرها، وكان سبحانه وتعالى قادراً على إيجاد الشخص، لا من نطفة الأب، وإذا ثبت الامكان. ثم إن المعجز قام على صدق النبي فوجب أن يكون صادقا، ثم أخبر عن وقوع ذلك الممكن، والصادق إذا أخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك، فثبت صحة ما ذكرناه. الثاني: ما ذكره الله تعالى في قوله «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم» فلما لم يبعد تخليق آدم من غير أب فلائح لا يبعد تخليق عيسى من غير أب كان أولى، وهذه حجة ظاهرة، وأما على أصول الفلاسفة فالأمر في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه: الأول: أن الفلاسفة اتفقوا على أنه لا يمتنع حدوث الإنسان على سبيل التوالد من غير تولد قالوا: لأن بدن الإنسان إنما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبر بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن، وذلك المزاج إنما جعل لامتزاج العناصر الأربعة على قدر معين في مدة معينة. فحصول أجزاء العناصر على ذلك القدر الذي يناسب بدن الإنسان غير ممتنع، وامتزاجها غير ممتنع، فامتزاجها يكون عند حدوث الكيفية المزاجية واجبا، وعند حدوث الكيفية المزاجية، يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا، فثبت أن حدوث الإنسان على سبيل التولد معقول ممكن، وإذا كان الأمر كذلك فحدث الإنسان لأب أولى بالجواز والامكان

(الوجه الثاني) وهو أنا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد، كتولد الفأر عن المدر، والحيات عن الشعر، والعقارب عن الباذروج، وإذا كان كذلك فتولد الولد لا عن الأب أولى أن لا يكون ممتنعا

(الوجه الثالث) وهو أن النخيلات الذهنية، كثيرا ما تكون أسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة، ليس أن تصور المنافي يوجب حصول كيفية الغضب، ويوجب حصول السخونة الشديدة في البدن، أليس اللوح الطويل إذا كان موضوعا على الأرض قدر الإنسان على المشي عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشي عليه، بل كلما مشى عليه يسقط، وماذا إلا أن تصور السقوط، يوجب حصول السقوط، وقد ذكروا في كتب الفلسفة أمثلة كثيرة لهذا الباب، وجعلوها كالأصل في بيان جواز المعجزات والكرامات، فما المانع من أن يقال إنه لما تخيلت صورته عليه السلام كنى ذلك في علوق الولد في رحمها، وإذا كان كل هذه الوجوه يمكننا محتملا كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الأب قولاً غير ممتنع، ولو أنك طالبت جميع الأولين والآخرين من أرباب الطبائع، والطب، والفلسفة على إقامة حجة إقناعية في امتناع حدوث الولد

من غير الأب لم يبدوا إليه سبيلا إلا الرجوع الى استقرا، العرف والعادة، وقد اتفق علماء الفلاسفة على أن مثل هذا الاستقراء، لا يفيد الظن القوي، فضلا عن العلم، فعلينا أن ذلك أمر يمكن، فلما أخبر العباد عن وقوعه وجب الجزم به، والقطع بصحته. أما قوله تعالى (بكلمة منه) فلفظة «من» ليست للتبويض هنا، إذ لو كان كذلك، لكان الله تعالى متجزئاً متبعضاً متحملاً للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك فهو محدث، وتعالى الله عنه، بل المراد: من كلمة «من» هنا ابتداء الغاية وذلك لأن في حق عيسى عليه السلام لما لم تكن واسطة الأب موجودة، صار تأثير كلمة الله تعالى في تكوينه وتخليقه أكمل وأظهر، فكان كونه كلمة «الله» مبدأ ظهوره، وحدوثه أكمل فكان المعنى لفظ ما ذكرناه لا ما يتوهمه النصارى والحلولية

وأما قوله تعالى ﴿اسمه المسيح عيسى ابن مريم﴾ ففيه سؤالات:

﴿السؤال الأول﴾ المسيح: هل هو اسم مشتق، أو موضوع؟

والجواب: فيه قولان: الأول: قال أبو عبيدة والليث. أصله بالعبرانية مشيحا، فعربته العرب وغيروا لفظه، وعيسى: أصله يشوع، كما قالوا في موسى: أصله موسى، أو ميشا بالعبرانية، وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق

﴿والقول الثاني﴾ أنه مشتق وعليه الأكثر، ثم ذكروا فيه وجوها: الأول: قال ابن عباس: إنما سمي عيسى عليه السلام مسيحا، لأنه ما كان يمسح بيده ذا عاهة، إلا يرى من مرضه. الثاني: قال أحمد بن يحيى: سمي مسيحا، لأنه كان يمسح الأرض. أي يقطعها. ومنه مساحة القسام الأرض وعلى هذا المعنى: يجوز أن يقال: لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة، كما يقال للرجل: فسيق وشريب. الثالث، أنه كان مسيحا، لأنه كان يمسح رأس اليتامى لله تعالى، فعلى هذه الأقوال: هو فعيل، بمعنى: فاعل، كرحيم. بمعنى: راحم. الرابع: أنه مسح من الأوزار والآثام. والخامس: سمي مسيحا، لأنه ما كان في قدمه خمص، فكان يمسح القدمين. والسادس: سمي مسيحا: لأنه كان يمسحها بدهن طاهر مبارك يمسح به الأنبياء، ولا يمسح به غيرهم، ثم قالوا: وهذا الدهن يجوز أن يكون الله تعالى، جعله علامة حتى تعرف الملائكة أن كل من مسح به وقت الولادة، فإنه يكون نبياً. السابع: سمي مسيحا، لأنه مسح جبريل صلى الله عليه وسلم بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صوتاً له عن مس الشيطان. الثامن: سمي مسيحا. لأنه خرج من بطن أمه يمسحها بالدهن، وعلى هذه الأقوال: يكون المسيح. بمعنى: الممسوح، فعيل بمعنى: مفعول. قال أبو عمرو بن العلاء: المسيح: الملك. وقال النخعي: المسيح الصديق والله أعلم. ولعلهما قالا: ذلك من جهة كونه مدحا

لا لدلالة اللغة عليه ، وأما المسيح الدجال فأنما سمي مسيحا لأحد وجهين : أحدهما : لأنه مسح أحد العينين . والثاني : أنه يمسح الأرض ، أى : يقطعها في المدة القليلة . قالوا : ولهذا قيل له : دجال لضربه في الأرض ، وقطعه أكثر نواحيها ، يقال : قد دجل الدجال إذا فعل ذلك ، وقيل : سمي دجالا من قولهم : دجل الرجل إذا موه ولبس

(السؤال الثاني) المسيح كان كاللقب له ، وعيسى كالاسم ، فلم قدم اللقب على الاسم ؟

الجواب : أن المسيح كاللقب الذى يفيد كونه شريفا ، رفيع الدرجة ، مثل الصديق والفاروق فذكره الله تعالى أولا بلقبه ليفيد علو درجته ، ثم ذكره باسمه الخاص

(السؤال الثالث) لم قال عيسى بن مريم ؟ والخطاب مع مريم

الجواب : لأن الأنبياء ينسبون الى الآباء لا الى الأمهات ، فلما نسب الله تعالى الى الام دون الاب ، كان ذلك اعلاما لها بأنه محدث بغير الاب ، فكان ذلك سببا لزيادة فضله ، وعلو درجته

(السؤال الرابع) الضمير في قوله : اسمه عائد الى الكلمة وهى مؤنثة ، فلم ذكر الضمير ؟

الجواب : لأن المسمى بها مذكر

(السؤال الخامس) لم قال اسمه المسيح عيسى بن مريم ؟ والاسم ليس لإعيسى ، وأما المسيح

فهو لقب ، وأما ابن مريم فهو صفة

الجواب : الاسم علامة المسمى ، ومعرف له . فكأنه قيل : الذى يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة

أما قوله تعالى (وجيها في الدنيا والآخرة) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) معنى الوجيه : ذو الجاه والشرف والقدر ، يقال : وجه الرجل ، يوجه

وجاهة فهو وجيه ، إذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان ، وقال بعض أهل اللغة :

الوجيه : هو الكريم ، لأن أشرف أعضاء الانسان وجهه ، فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال

واعلم أن الله تعالى وصف موسى صلى الله عليه وسلم بأنه كان وجيها . قال الله تعالى (يا أيها

الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها) ثم للفسرين

أقول : الأول : قال الحسن : كان وجيها في الدنيا بسبب النبوة ، وفي الآخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى .

والثاني : أنه وجيه عند الله تعالى . وأما عيسى عليه السلام ، فهو وجيه في الدنيا بسبب أنه يستجاب دعاؤه

ويحيى الموتى ، ويرى الأكمة ، والأرض بسبب دعائه . ووجيه في الآخرة بسبب أنه يجعله شفيع

أمتة المحققين ، ويقبل شفاعتهم فيهم كما يقبل شفاعته أكبر الأنبياء عليهم السلام . والثالث أنه وجيه

في الدنيا بسبب أنه كان مبرا من العيوب التى وصفه لليهود بها ، ووجيه في الآخرة بسبب كثرة

ثوابه ، وعلو درجته عند الله تعالى

فان قيل : كيف كان وجيها في الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه . قلنا : قد ذكرنا أنه تعالى سمي موسى عليه السلام بالوجيه مع أن اليهود طعنوا فيه ، وآذوه الى أن برأه الله تعالى مما قالوا ، وذلك لم يقدح في وجاهة موسى عليه السلام ، فكذا هنا

(المسألة الثانية) قال الزجاج (وجيها) منصوب على الحال . المعنى : أن الله يبشرك بهذا الولد وجيها في الدنيا والآخرة . والقراء يسمي هذا قطعا كأنه قال : عيسى بن مريم الوجيه فقطع منه التعريف أما قوله (ومن المقربين) ففيه وجوه : أحدها : أنه تعالى جعل ذلك كالملاح العظيم للملائكة فألحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة . وثانيها : أن هذا الوصف كالتنبيه على أنه عليه السلام سيرفع الى السماء وتصاحبه الملائكة . وثالثها : أنه ليس كل وجيه في الآخرة يكون مقربا لأن أهل الجنة على منازل ودرجات ، ولذلك قال تعالى (وكنتم أزواجا ثلاثية) إلى قوله (والسابقون السابقون أولئك المقربون)

أما قوله تعالى (ويكلم الناس في المهد وكهلاء) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الواو للمعطف على قوله (وجيها) والتقدير كأنه قال : وجيها ومكلم للناس وهذا عندي ضعيف ، لأن عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز إلا للضرورة ، أو الفائدة والأولى أن يقال : تقدير الآية (إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم) الوجيه في الدنيا والآخرة المعدود من المقربين ، وهذا المجموع جملة واحدة . ثم قال (ويكلم الناس) فقوله (ويكلم الناس) عطف على قوله (إن الله يبشرك)

(المسألة الثانية) في المهد قولان : أحدهما : أنه حجر أمه . والثاني : هو هذا الشيء المعروف الذي هو مضجع الصبي وقت الرضاع ، وكيف كان . فالمراد منه : فانه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها الى المهد ، ولا يختلف هذا المقصود سواء كان في حجر أمه أو كان في المهد

(المسألة الثالثة) قوله (وكهلاء) عطف على الظرف من قوله (في المهد) كأنه قيل : يكلم الناس

صغيرا وكهلاء وههنا سوالات

(السؤال الأول) ما الكهل ؟

الجواب : الكهل في اللغة ما اجتمع قوته ، وكل شبابه ، وهو مأخوذ من قول الرب اكهتل النبات إذا قوى وتم . قال الأعشى :

يضاحك الشمس منها كوكب شرق مؤزر بحميم النبات مكتهل

أراد بالمكتهل المتأهلي في الحسن والكمال

(السؤال الثاني) أن تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات . فأما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات ، فما الفائدة في ذكره ؟

والجواب : من وجوه : الأول : أن المراد منه بيان كونه متقبلاً في الأحوال من الصبا الى الكهولة ، والتغير على الاله تعالى محال ، والمراد منه الرد على وفد نجران ، في قولهم : ان عيسى كان إلهاً . والثاني : المراد منه أن يكلم الناس مرة واحدة في المهد لظهور طهارة أمه ، ثم عند الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة . والثالث : قال أبو مسلم : معناه أنه يكلم حال كونه في المهد ، وحال كونه كهلاً على حد واحد وصفة واحدة ، وذلك لاشك أنه غاية في المعجز . والرابع : قال الأصم : المراد منه أنه يبلغ حال الكهولة

(السؤال الثالث) نقل أن عمر عيسى عليه السلام إلى أن رفع كان ثلاثاً وثلاثين سنة وستة أشهر ، وعلى هذا التقدير : فهو ما بلغ الكهولة

والجواب : من وجهين : الأول : بينا أن الكهل في أصل اللغة عبارة عن الكامل التام ، وأكمل أحوال الانسان إذا كان بين الثلاثين والأربعين ، فصح وصفه بكونه كهلاً في هذا الوقت . والثاني هو قول الحسين بن الفضل البجلي : أن المراد بقوله (وكهلاً) أن يكون كهلاً بعد أن ينزل من السماء في آخر الزمان ، ويكلم الناس ، ويقتل الدجال . قال الحسين بن الفضل : وفي هذه الآية نص في أنه عليه الصلاة والسلام سينزل الى الأرض

(المسألة الرابعة) أنكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهد ، واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه في المهد من أعجب الأمور وأغربها ، ولا شك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذي يحصل القطع واليقين بقولهم ، لأن تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ، ومتى حدثت الواقعة العجيبة جداً عند حضور الجمع العظيم . فلا بد وأن تتوفر الدواعي على النقل ، فيصير ذلك بالغاً حد التواتر ، وإخفاء ما يكون بالغاً الى حد التواتر يمتنع ، وأيضاً فلو كان ذلك لكان ذلك الاخفاء هنا ممتنعاً ، لأن النصارى بالغوا في إفراط محبته ، إلى حيث قالوا إنه كان إلهاً ، ومن كان كذلك يمتنع أن يسعى في إخفاء مناقبه ، وفضائله بل ربما يجعل الواحد ألقاً ثبت أن لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان أولى الناس بمعرفة النصارى ، ولما أطبقوا على إنكارها علناً أنه ما كان موجوداً البتة

أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة ، وقالوا : إن كلام عيسى عليه السلام في المهد إنما كان للدلالة

قَالَتْ رَبِّ أَنى يَكُونُ لى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنى بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ
 إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ وَيُعَلِّمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
 وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٤٨﴾

على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة ، وكان الحاضرون جمعا قليلين ، فالسامعون لذلك الكلام . كان جمعا قليلا . ولا يبعد فى مثله التواطؤ على الاخفاء ، وبتقدير: أن يذكروا ذلك إلا أن اليهود كانوا يكذبونهم فى ذلك وينسبونهم إلى البهت . فهم أيضا قد سكتوا لهذه العلة فلأجل هذه الأسباب بقى الأمر مكتوما مخفيا إلى أن أخبر الله سبحانه وتعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك ، وأيضا فليس كل النصرارى ينكرون ذلك . فانه نقل عن جعفر بن أبى طالب : لما قرأ على النجاشى سورة مريم . قال النجاشى : لاتفوت بين واقعة عيسى ، وبين المذكور فى هذا الكلام بذرة

ثم قال تعالى ﴿ومن الصالحين﴾

فان قيل : كون عيسى كلمة من الله تعالى ، وكونه (وجيها فى الدنيا والآخرة) وكونه من المقربين عندالله تعالى . وكونه مكلما للناس فى المهد ، وفى الكهولة كل واحد من هذه الصفات أعظم وأشرف من كونه صالحا فلم ختم الله تعالى أوصاف عيسى بقوله (ومن الصالحين)

قلنا : إنه لارتبة أعظم من كون المرء صالحا لأنه لا يكون كذلك إلا ويكون فى جميع الأفعال والتروك مواظبا على النهج الأصلى ، والطريق الأكمل ، ومعلوم أن ذلك يتناول جميع المقامات فى الدنيا والدين فى أفعال القلوب ، وفى أفعال الجوارح . فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل أردفه بهذا الكلام الذى يدل على أرفع الدرجات

قوله تعالى ﴿قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون﴾

قال المفسرون : انها إنما قالت ذلك لأن التبشير به يقتضى التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله فى قصة زكريا عليه السلام ، وقوله (إذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون) تقدم تفسيره فى سورة البقرة

أما قوله تعالى ﴿ويعلم الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل﴾ ففيه هــاننان

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ

(المسألة الأولى) قرأنافع، وعاصم (ويعلمه) بالياء والباقون بالنون. أما الياء فعطف على قوله (يخلق ما يشاء) وقال المبرد عطف على يبشرك بكلمة، وكذا وكذا (ويعلمه الكتاب) ومن قرأ بالنون قال تقدير الآية أنها قالت: رب أنى يكون لى ولد. فقال لها الله (كذلك الله يخلق ما يشاء. إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون) فهذا وإن كان إخباراً على وجه المغايب: لأنه إخبار من الله تعالى عن نفسه، فلا جرم حسن أن يوصل به الإخبار على وجه غير المغايب. فقال (ونعلمه) لأن معنى قوله (كذلك الله يخلق ما يشاء) معناه: كذلك نحن نخلق ما نشاء (ونعلمه الكتاب والحكمة) والله أعلم

(المسألة الثانية) في هذه الآية أمور أربعة معطوف بعضها على بعض بواو العطف. والاقرب عندي أن يقال: المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة، ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق لأن كمال الانسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، وبمجموعهما هو المسمى بالحكمة، ثم بعد أن صار عالماً بالخط والكتابة، ومحيطاً بالعلوم العقلية والشرعية، يعلمه التوراة، وإنما أخرج تعليم التوراة عن تعليم الخط والحكمة، لأن التوراة كتاب إلهي، وفيه أسرار عظيمة، والانسان مالم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه أن يخوض في البحث على أسرار الكتب الالهية، ثم قال في المرتبة الرابعة والانجيل، وإنما أخرج ذكر الانجيل عن ذكر التوراة لأن من تعلم الخط، ثم تعلم علوم الحق. ثم أحاط بأسرار الكتاب الذى أنزله الله تعالى على من قبله من الأنبياء، فقد عظمت درجته في العلم فاذا أنزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتاباً آخر وأوقفه على أسرارها فذلك هو الغاية القصوى، والمرتبة العليا في العلم، والفهم والاحاطة بالأسرار العقلية والشرعية، والاطلاع على الحكم العلوية، والسفلية، فهذا ما عندي في ترتيب هذه الألفاظ الاربعة ثم قال تعالى (ورسولا إلى بني إسرائيل أنى قد جئتكم بآية من ربكم) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) في هذه الآية وجوه: الأول: تقدير الآية: ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وبعثه رسولا إلى بني إسرائيل. قائلنا: أنى قد جئتكم بآية من ربكم، والحذف حسن إذا لم يفض إلى الاشتباه. الثانى: قال الزجاج: الاختيار عندي أن تقديره: ويكلم الناس رسولا، وإنما أضمرنا ذلك لقوله (أنى قد جئتكم) والمعنى: ويكلمهم رسولا بأنى قد جئتكم. الثالث: قال الأخفش: إن شئت جعلت الواو زائدة، والتقدير: ويعلمه الكتاب والحكمة

أَنِي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ

والتوراة، والانجيل رسولا إلى نبي إسرائيل. قائلا: أني قد جتكم بآية

(المسألة الثانية) هذه الآية تدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان رسولا إلى كل نبي إسرائيل بخلاف قول بعض اليهود أنه كان مبعوثا إلى قوم مخصوصين منهم

(المسألة الثالثة) المراد بالآية الجنس لا الفرد لأنه تعالى عدد ههنا أنواعا من الآيات، وهي إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، والاختبار عن المغيبات فكان المراد من قوله (قد جتكم بآية من ربكم) الجنس لا الفرد

ثم قال (أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله) اعلم أنه تعالى حكى ههنا خمسة أنواع من معجزات عيسى عليه السلام

النوع الاول

ما ذكره ههنا في هذه الآية وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة (أني) بفتح الهمزة، وقرأ نافع بكسر الهمزة فن فتح (أني) فقد جعلها بدلا من آية كأنه قال: وجتكم بأني أخلق لكم من الطين، و من كسر فله وجهان: أحدهما: الاستئناف وقطع الكلام مما قبله. والثاني: أنه فسر الآية بقوله (اني أخلق لكم) ويجوز أن يفسر الجملة المتقدمة بما يكزن على وجه الابتداء. قال الله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة، وقال (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم) ثم فسر المثل بقوله (خلقه من تراب) وهذا الوجه أحسن لأنه في المعنى كقراءة من فتح (أني) على جعله بدلا من آية (المسألة الثانية) أخلق لكم من الطين أي أقدر وأصور وقد بينا في تفسير قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم) إن الخالق هو التقدير ولا بأس بأن نذكره ههنا أيضا فتقول الذي يدل عليه القرآن والشعر والاستشهاد. أما القرآن فأيات. أحداها: قوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين) أي المقدرين، وذلك لأنه ثبت أن العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب تفسير كونه خالقا بالتقدير والتسوية. وثانيها: أن لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى في سورة الشعراء إن هذا إلا خلق الأولين، وفي العنكبوت وتخلقون إفكا وفي سورة ص إن هذا إلا اختلاق والكاذب إنما سمي خالقا لأنه يقدر الكذب في خاطره ويصوره. وثالثها: هذه الآية

التي نحن في تفسيرها وهي قوله (أنى أخلق لكم من الطين) أى أصور، وأقدر وقال تعالى في المائدة (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير) وكل ذلك يدل على أن الخالق هو التصوير والتقدير، ورابعها: قوله تعالى (هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا) وقوله (خلق) إشارة إلى الماضى، فلو حملنا قوله (خلق) على الابداع والابتداع، لكان المعنى: أن كل مافى الأرض فهو تعالى قدأوجده فى الزمان الماضى، وذلك باطل بالاتفاق، فاذن وجب حمل الخالق على التقدير حتى يصح الكلام وهو أنه تعالى قدر فى الماضى كل ماوجد الآن فى الأرض، وأما الشعر فقوله:

ولأنت تفرى ماخلقت وبعض القوم يخلق ثم لايفرى

وقوله ولا يعطى بأيدى الخالقين ولا أيدى الخوالق إلاجيد الادم

(وأما الاستشهاد) فهوأنه يقال: خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس والخلق المقدر من الخير، وفلان خالق بكذا. أى له هذا المقدر من الاستحقاق، والصخرة الخلقاء، الملاء، لأن الملاء استواء، وفى الحشونة اختلاف، فثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والتسوية

إذا عرفت هذا فقول: اختلف الناس فى لفظ «الخالق» قال أبو عبدالله البصرى: انه لايجوز إطلاقه على الله فى الحقيقة، لأن التقدير والتسوية، عبارة عن الظن والحسبان، وذلك على الله محال، وقال أصحابنا: الخالق. ليس إلا الله، واحتجوا عليه بقوله تعالى (الله خالق كل شىء) ومنهم من احتج بقوله (هل من خالق غير الله يرزقكم) وهذا ضعيف، لانه تعالى قال (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) فالمعنى: هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء، ولا يلزم من صدق قولنا الخالق الذى يكون هذا شأنه، ليس إلا الله، صدق قولنا أنه لاخالق إلا الله. وأجابوا عن كلام أبي عبدالله بأن التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن، لكن الظن وإن كان محالا فى حق الله تعالى، فالعلم ثابت.

إذا عرفت هذا فنقول (أنى أخلق لكم من الطين) معناه: أصور وأقدر، وقوله (كهيئة الطير) فالهيئة الصورة المهيئة من قولهم هيأت الشىء. إذا قدرته، وقوله (فأنفخ فيه) أى فى ذلك الطين المصور. وقوله (فيكون طيرا باذن الله) فيه مسائل.

(المسألة الأولى) قرأ نافع (فيكون طائرا) بالالف على الواحد، والباقون (طيرا) على الجمع، وكذلك فى المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد، وعلى الجمع يروى أن عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة، وأظهر المعجزات. أخذوا يتعنتون عليه، وطالبوه بخلق خفاش، فأخذ طينا وصوره، ثم نفخ فيه، فاذا هو يطير بين السماء والأرض، قال وهب:

وَأَبْرِيءُ الْآكِهِ وَالْأَبْرَصِ وَأَحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ

كان يطير مادام الناس ينظرون اليه ، فاذا غاب عن أعينهم سقط ميتا ، ثم اخلف الناس ، فقال قوم : انه لم يخلق غير الحفاش ، وكانت قراءة نافع عليه ، وقال آخرون : انه خلق أنواعا من الطير وكانت قراءة الباقر عليه

(المسألة الثانية) قال بعض المتكلمين : الآية تدل على أن الروح جسم رقيق كالريح ، ولذلك وصفها بالنفخ ، ثم ههنا بحث ، وهو أنه هل يجوز أن يقال : انه تعالى أودع في نفس عيسى عليه السلام خاصية ، بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه فيه موجبا لصيرورة ذلك الشيء حيا ، أو يقال : ليس الأمر كذلك ، بل الله تعالى كان يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخة عيسى عليه السلام فيه على سبيل إظهار المعجزات ، وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى (الذي خلق الموت والحياة) وحكى عن إبراهيم عليه السلام انه قال : في مناظرته مع الملك (ربى الذى يحيى ويميت) فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال

(المسألة الثالثة) القرآن دل على أنه عليه الصلاة والسلام ، إنما تولد من نفخ جبريل عليه السلام في مريم وجبريل صلى الله عليه وسلم روح محض ، وروحانى محض ، فلا جرم كانت نفخة عيسى عليه السلام للحياة والروح

(المسألة الرابعة) قوله (باذن الله) معناه بتكوين الله تعالى وتخليقه ، لقوله تعالى (وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله) أى إلا بأن يوجد الله الموت ، وإنما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد إزالة للشبهة ، وتنبيها على أنى عمل هذا التصوير ، فأما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل إظهار المعجزات على يد الرسل

وأما النوع الثانى والثالث والرابع من المعجزات

فهو قوله (وأبرىء الآكه والأبرص وأحى الموتى باذن الله) ذهب أكثر أهل اللغة الى أن الآكه ، هو الذى ولد أعمى ، وقال : الخليل وغيره هو الذى عمى بعد أن كان بصيرا ، وعن مجاهد هو الذى لا يبصر بالليل ، ويقال : انه لم يكن فى هذه الآلة آكه غير قتادة بن دعامة السدوسى صاحب التفسير ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام ربما اجتمع عليه خمسون ألفاً من المرضى من أطواق منهم أتاه ، ومن لم يطق أتاه عيسى عليه السلام ، وما كانت مداواته إلا بالدعاء وحده ، قال

وَأَنْبِئِكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ
إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾

الكلي: كان عيسى عليه السلام يحيي الاموات، ياحي ياقيوم واحيا عاذر، وكان صديقاله، ودعا سام بن نوح من قبره، ونخرج حيا، ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله، فنزل عن سريره حيا، ورجع الى اهله وتى وولده له، وقوله (باذن الله) رفع لتوهم من اعتقد فيه الالهية

وأما النوع الخامس

من المعجزات اخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنه

﴿وَأَنْبِئِكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ في هذه الآية قولان: أحدهما أنه عليه الصلاة والسلام كان من أول أمره يخبر عن الغيوب، روى السدي: أنه كان يلعب مع الصبيان، ثم يخبرهم بأفعال آبائهم وأمهاتهم، وكان يخبر الصبي بأن أمك قد خبأت لك كذا، فيرجع الصبي الى أهله، ويكي الى أن يأخذ ذلك الشيء، ثم قالوا لصبيانهم: لا تلعبوا مع هذا الساحر، وجمعهم في بيت، فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم، فقالوا له: ليسوا في البيت، فقال: فمن في هذا البيت، قالوا: خنازير قال عيسى عليه السلام: كذلك يكونون، فاذا هم خنازير

﴿والقول الثاني﴾ ان الاخبار عن الغيوب إنما ظهر وقت نزول المائدة، وذلك لأن القوم نهوا عن الادخار، فكانوا يخزنون ويدخرون، فكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك

﴿المسألة الثانية﴾ الاخبار عن الغيوب على هذا الوجه معجزة، وذلك لأن المنجمين الذين يدعون استخراج الخبر لا يمكنهم ذلك إلا عن سؤال يتقدم، ثم يستعينون عند ذلك بآلة ويتوصلون بها الى معرفة أحوال الكواكب. ثم يعترفون بأنهم يغلطون كثيرا، فاما الاخبار عن الغيب من غير استعانة بآلة، ولا تقدم مسألة لا يكون الا بالوحى من الله تعالى، ثم انه عليه السلام ختم كلامه بقوله:

﴿ان في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين﴾

والمعنى ان في هذه الخمسة لمعجزة قاهرة قوية دالة على صدق المدعي لكل من آمن بدلائل المعجزة

وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ
وَجِئْتُمْ بِنَايَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ «٥٠» إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبِّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ
هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ «٥١»

في الحمل على الصدق ، بلى من أنكر دلالة أصل المعجز على صدق المدعى ، وهم البراهمة ، فإنه لا يكفيه ظهور هذه الآيات ، أما من آمن بدلالة المعجز على الصدق ، لا يبقى له في هذه المعجزات كلام البتة قوله تعالى ﴿ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولا حل لكم بعض الذي حرم عليكم وجئتم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون إن الله ربى وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾ اعلم أنه عليه السلام لما بين بهذه المعجزات الباهرة ، كونه رسولا من عند الله تعالى ، بين بعد ذلك ، انه بماذا أرسل وهو أمران : أحدهما : قوله (ومصدقا لما بين يدي من التوراة) وفيه مسألتان (المسألة الأولى) قد ذكرنا في قوله (ورسولا الى بنى إسرائيل أنى قد جئتم بآية) أن تقديره وأبعث رسولا الى بنى إسرائيل قائلا (أنى قد جئتم بآية) فقوله (ومصدقا) معطوف عليه ، والتقدير وأبعث رسولا الى بنى إسرائيل قائلا (أنى قد جئتم بآية) . وانى بعث (مصدقا لما بين يدي من التوراة) وإنما حسن حذف هذه الالفاظ لدلالة الكلام عليها (المسألة الثانية) انه يجب على كل نبي أن يكون مصدقا لجميع الأنبياء عليهم السلام ، لأن الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجز ، فكل من حصل له المعجز ، وجب الاعتراف بنبوته ، فلهذا قلنا : بأن عيسى عليه السلام يجب أن يكون مصدقا لموسى بالتوراة ، ولعل من جملة الأغراض فى بعثه عيسى عليه السلام اليهم تقرير التوراة ، وإزالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين (وأما المقصود الثانى) من بعثه عيسى عليه السلام قوله (ولا حل لكم بعض الذي حرم عليكم) (وفيه سؤال) وهو أنه يقال : هذه الآية الأخيرة مناقضة لما قبلها ، لأن هذه الآية الأخيرة صريحة فى أنه جاء ليحل بعض الذي كان محرما عليه فى التوراة ، وهذا يقتضى أن يكون حكمه بخلاف حكم التوراة ، وهذا يناقض قوله (ومصدقا لما بين يدي من التوراة) والجواب : انه لا تناقض بين الكلامين ، وذلك لأن التصديق بالتوراة لا معنى له الا اعتقاد أن كل ما فيها فهو حق وصواب ، وإذا لم يكن الثانى مذكورا فى التوراة ، لم يكن يكن حكم عيسى

فَلَمَّا أَحَسَّ عَيْسَىٰ مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ
نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾ رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا

بتحليل ما كان محرماً فيها ، مناقضاً لكونه مصدقاً بالتوراة ، وأيضاً إذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة في التوراة ، لم يكن محجياً عيسى عليه السلام ، وشرعه مناقضاً للتوراة ، ثم اختلفوا فقال بعضهم : انه عليه السلام ما غير شيئاً من أحكام التوراة ، قال وهب بن منبه : ان عيسى عليه السلام كان على شريعة موسى عليه السلام ، كان يقرر السبت ، ويستقبل بيت المقدس ، ثم انه فرس قوله (ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم) بأمرين : أحدهما : ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند أنفسهم شرائع باطلة ، ونسبوا الى موسى ، فجاء عيسى عليه السلام ، ورفعها وأبطلها ، وأعاد الأمر الى ما كان في زمن موسى عليه السلام . والثاني : أن الله تعالى كان قد حرم بعض الأشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات ، كما قال الله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) ثم بقي ذلك التحريم مستمراً على اليهود فجاء عيسى عليه السلام ، ورفع تلك التشديدات عنهم ، وقال آخرون : ان عيسى عليه السلام رفع كثيراً من أحكام التوراة ، ولم يكن ذلك قادحاً في كونه مصدقاً بالتوراة على ما بيناه ، ورفع السبت ، ووضع الأحد قائماً مقامه ، وكان محققاً في كل ما عمل لما بينا أن الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ، ثم قال (وجتكم آية من ربكم) وإنما أعاده لأن اخراج الانسان عن المألوف المعتاد من قديم الزمان عسر ، فأعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجماً في قلوبهم ، ومؤثراً في طباعهم ، ثم خوفهم ، فقال (فاتقوا الله وأطيعوا) لأن طاعة الرسول من لوازم تقوى الله تعالى ، فبين انه إذا لم يكن أن تقوا الله لم يكن أن تطيعوا فيما أمركم به عن ربي ، ثم إنه ختم كلامه بقوله (إن الله ربي وربكم) ومقصوده إظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكيلا يتقولوا عليه الباطل ، فيقولوا : انه إله وابن إله ، لأن اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى عليه . ثم قال (فاعبدوه هذا صراط مستقيم) والمعنى : أنه تعالى لما كان رب الخلائق بأسرهم ، وجب على الكل أن يعبدوه ، ثم أكد ذلك بقوله (هذا صراط مستقيم)

قوله تعالى ﴿فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري الى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين﴾

الرَّسُولَ فَأَكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٥٣﴾ وَمَكْرُؤًا مُمَكَّرًا اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴿٥٤﴾

ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين ﴿٥٤﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى، واستقصى في بيان صفاته، وشرح معجزاته وترك هنا قصة ولادته، وقد ذكرها في سورة مريم على الاستقصاء، شرع في بيان أن عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات، وأظهر لهم تلك الدلائل فهم بماذا عاملوه، فقال تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) وفي الآية مسائل: الأولى: الاحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسة وههنا وجهان: أحدهما: أن يجرى اللفظ على ظاهره، وهو أنهم تكلموا بالكفر، فأحس ذلك بآذنه: والثاني: أن نعمله على التأويل، وهو أن المراد أنه عرف منهم إصرارهم على الكفر، وعزمهم على قتله، ولما كان ذلك العلم علماً لا شبهة فيه، مثل العلم الحاصل من الحواس، لا جرم عبر عن ذلك العلم بالاحساس

(المسألة الثانية) اختلفوا في السبب الذي به ظهر كفرهم على وجوه: الأولى: قال السدي: أنه تعالى لما بعثه رسولا إلى نبي إسرائيل جاءهم، ودعاهم إلى دين الله فتمردوا، وعصوا وخافهم، واختفى عنهم، وكان أمر عيسى عليه السلام في قومه كأمر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة، فكان مستضعفاً، وكان يختفي من نبي إسرائيل كما اختفى النبي صلى الله عليه وسلم في الغار، وفي منازل من آمن به لما أرادوا قتله، ثم إنه عليه الصلاة والسلام خرج مع أمه يسبحان في الأرض فاتفق أنه نزل في قرية على رجل فأحسن ذلك الرجل ضيافته، وكان في تلك المدينة ملك جبار، فجاء ذلك الرجل يوم ما حزينا، فسأله عيسى عن السبب، فقال: ملك هذه المدينة رجل جبار، ومن عادته أنه جعل على كل رجل منا يوماً ما يطعمه ويسقيه هو وجنوده، وهذا اليوم نوبتي، والأمر متعذر علي، فلما سمعت مريم عليها السلام ذلك، قالت: يا بني ادع الله ليكني ذلك، فقال: يا أمه، إن فعلت ذلك، كان فيه شر، فقالت قد أحسن وأكرم، ولا بد من إكرامه، فقال عيسى عليه السلام «إذا قرب يحيى الملك فاملاً قدورك وخوايك ما ثم أعلنى» فلما فعل ذلك، دعا الله تعالى فتحول ما في القصور طيبخا، وما في الخوابي خمرأ، فلما جاءه الملك أكل وشرب، وسأله من أين هذا الخمر، فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى أخبره بالواقعة، فقال: إن من دعا الله حتى جعل الماء خمرأ إذا دعا أن يحيى الله تعالى ولدى لا بد وأن يجاب، وكان ابنه قد مات قبل ذلك بأيام، فدعا عيسى عليه السلام وطلب منه ذلك، فقال عيسى: لا نفعل، فانه إن عاش كان شرأ، فقال ما أبالي ما كان إذ أرايته، وإن

أحييته تركتك على مات فعل ، فدعا الله عيسى ، فعاش الغلام ، فلما رآه أهل مملكته قد عاش ، تبادروا بالسلاح واقتلوا ، وصار أمر عيسى عليه السلام مشهوراً في الخلق ، وقصد اليهود قتله ، وأظهروا الطعن فيه ، والكفر به .

﴿والقول الثاني﴾ ان اليهود كانوا عارفين بأنه هو المسيح المبشر به في التوراة ، وأنه ينسخ دينهم ، فكانوا من أول الأمر طاعنين فيه ، طالبين قتله ، فلما أظهر الدعوة اشتد غضبهم ، وأخذوا في إيذائه وإيحاشه ، وطلبوا قتله .

﴿والقول الثالث﴾ أن عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم إلى الايمان ، أنهم لا يؤمنون به ، وأن دعوته لا تنجح ، فيهم فأحب أن يمتحنهم ليتحقق ما ظنه بهم ، فقال لهم (من أنصاري إلى الله) فما أجابه إلا الحواريون ، فعند ذلك أحس بأن من سوى الحواريين ، كافرون مصرون على إنكار دينه ، وطلب قتله

أما قوله تعالى ﴿قال من أنصاري إلى الله﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في الآية أقوال : الأول : أن عيسى عليه السلام لما دعا بني إسرائيل إلى الدين ، وتمردوا عليه ، فرمهم ، وأخذ يسبح في الأرض فرجماعة من صيادى السمك ، وكان فيهم شمعون ، ويعقوب ، ويوحنا ابنا زبدي ، وهم من جملة الحواريين الاثنى عشر ، فقال عيسى عليه السلام : الآن تصيد السمك ، فان تبعثي صرت بحيث تصيد الناس حياة الأبد ، فطلبوا منه المعجزة ، وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فما اصطاد شيئاً فأمره عيسى بالقاء شبكته في الماء مرة أخرى ، فاجتمع في تلك الشبكه من السمك ما كادت تمزق منه ، واستعانوا بأهل سفينة أخرى ، وملؤا السفينتين ، فعند ذلك آمنوا بعيسى عليه السلام .

﴿والقول الثاني﴾ أن قوله (من أنصاري إلى الله) إنما كان في آخر أمره حين اجتمع اليهود عليه طلباً لقتله ، ثم ههنا احتمالات : الأول : أن اليهود لما طلبوه للقتل ، وكان هو في الهرب عنهم قال لا ولسك الاثنى عشر من الحواريين : أيكم يجب أن يكون رفيق في الجنة على أن يلقي عليه شبيهي ، فيقتل مكاني ؟

فأجابه إلى ذلك بعضهم ، وفيما تذكره النصارى في إنجيلهم : أن اليهود لما أخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب به عبداً كان فيهم ، لرجل من الأجار عظيم ، فرمى بأذنه ، فقال له عيسى : حسبك . ثم أخذ أذن العبد فردها إلى موضعها ، فصارت كما كانت ، والحاصل أن الغرض من طلب النصرة إقدامهم على دفع الشر عنه

(والاحتمال الثاني) أنه دعاهم إلى القتال مع القوم لقوله تعالى في سورة أخرى (فأمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين)

(المسألة الثانية) قوله (إلى الله) فيه وجوه: الأول: التقدير من أنصاري حال ذهابي إلى الله أو حال التجائي إلى الله. والثاني: التقدير: من أنصاري إلى أن أبين أمر الله تعالى، وإلى أن أظهر دينه ويكون إلى ههنا غاية كأنه أراد من يثبت على نصرتي إلى أن تم دعوتي، ويظهر أمر الله تعالى. الثالث: قال الآكثرون من أهل اللغة إلى ههنا بمعنى مع قال تعالى (ولانأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أي معها، وقال صلى الله عليه وسلم «الذود إلى الذود إبل» أي مع الذود قال الزجاج: كلمة «إلى» ليست بمعنى مع، فانك لو قلت ذهب زيد إلى عمرو، لم يجوز أن تقول: ذهب زيد مع عمرو لأن «إلى» تفيد الغاية و«مع» تفيد ضم الشيء إلى الشيء، بل المراد من قولنا أن «إلى» ههنا بمعنى «مع» هو أنه يفيد فائدتها من حيث أن المراد من يضيف نصرته إلى نصرته الله إياي، وكذلك المراد من قوله (ولانأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أي لانأكلوا أموالهم مضمومة إلى أموالكم، وكذلك قوله عليه السلام «الذود إلى الذود إبل» معناه: الذود مضمومة إلى الذود إبل والرابع: أن يكون المعنى من أنصاري فيما يكون قرابة إلى الله ووسيلة إليه، وفي الحديث أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول إذا سحى «اللهم منك واليك» أي تقرباً إليك، ويقول الرجل لغيره عند دعائه إياه «إلى» أي انضم إلى، فكذا ههنا المعنى من أنصاري فيما يكون قرابة إلى الله تعالى. الخامس: أن يكون «إلى» بمعنى اللام كأنه قال: من أنصاري لله، نظيره قوله تعالى (قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق قل الله يهدي للحق) والسادس: تقدير الآية: من أنصاري في سبيل الله. و«إلى» بمعنى «في» جاز، وهذا قول الحسن.

أما قوله تعالى (قال الحواريون نحن أنصار الله) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) ذكروا في لفظ «الحواري» وجوها: الأول: أن الحواري اسم موضوع لخاصة الرجل، وخالسته، ومنه يقال للدقيق حواري، لأنه هو الخالص منه، وقال صلى الله عليه وسلم للزبير «إنه ابن عمي، وحواري من أمي» والحواريات من النساء النقيات الألوان والجلود، فعلى هذا: الحواريون هم صفوة الأنبياء الذين خلصوا، وأخلصوا في التصديق بهم، وفي نصرتهم

(القول الثاني) الحواري أصله من الحور، وهو شدة البياض، ومنه قيل للدقيق حواري، ومنه الأحور، والحور نقاء بياض العين، وحورت الثياب: بياضها، وعلى هذا القول اختلفوا في أن أولئك لم يسموا بهذا الاسم؟ فقال سعيد بن جبير: لبياض ثيابهم، وقيل كانوا قصارين، يبضون

الثياب ، وقيل لأن قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريية ، فسموا بذلك مدحا لهم ، وإشارة إلى نقاء قلوبهم ، كالثوب الأبيض ، وهذا كما يقال فلان نقي الجيب ، طاهر الذيل ، إذا كان بعيداً عن الأفعال الذميمة ، وفلان دنس اثياب : إذا كان مقدما على مالا ينبغي

(القول الثالث) قال الضحاك : مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب ، فدعاهم إلى الإيمان فأمنوا ، والذي يغسل اثياب يسمى بلغة النبط هواري ، وهو القصار فربرت هذه اللفظة فصارت حوارى ، وقال مقاتل بن سليمان : الحواريون : هم القصارون ، وإذا عرفت أصل هذا اللفظ فقد صار بعرف الاستعمال دليلاً على خواص الرجل وبطائه

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن هؤلاء الحواريين من كانوا ؟

(القول الأول) أنه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك ، فقال لهم « تعالوا نصطاد الناس » قالوا : من أنت ؟ قال « أنا عيسى بن مريم ، عبدالله ورسوله » فطلبوا منه المعجز على ما قال فلما أظهر المعجز آمنوا به . فهم الحواريون

(القول الثاني) قالوا : سلمته أمه إلى صباغ ، فكان إذا أراد أن يعلمه شيئاً كان هو أعلم به منه وأراد الصباغ أن يغيب لبعض مهماته ، فقال له : ههنا ثياب مختلفة ، وقد علمت على كل واحد علامة معينة ، فاصبغها بتلك الألوان ، بحيث يتم المقصود عند رجوعي ، ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلام جباً واحداً ، وجعل الجميع فيه ، وقال « كوني باذن الله كما أريد » فرجع الصباغ فأخبره بما فعل فقال : قد أفسدت على اثياب ، قال « قم فانظر » فكان يخرج ثوباً أحمر ، وثوباً أخضر ، وثوباً أصفر كما كان يريد ، إلى أن أخرج الجميع على الألوان التي أرادها ، فتعجب الحاضرون منه ، وآمنوا به فهم الحواريون .

(القول الثالث) كان الحواريون اثني عشر رجلاً تبعوا عيسى عليه السلام ، وكانوا إذا جاعوا قالوا : ياروح الله جعنا ، فيضرب يده إلى الأرض ، فيخرج لكل واحد رغيفان ، وإذا عطشوا قالوا ياروح الله : عطشنا ، فيضرب يده إلى الأرض ، فيخرج الماء فيشربون ، فقالوا : من أفضل منا إذا شئنا أطعمتنا ، وإذا شئنا سقيتنا ، وقد آمانا بك فقال « أفضل منكم من يعمل يده ، ويأكل من كسبه » فصاروا يغسلون الثياب بالكراء ، فسموا حواريين

(القول الرابع) أنهم كانوا ملوكاً قالوا وذلك أن واحداً من الملوك صنع طعاماً ، وجمع الناس عليه ، وكان عيسى عليه السلام على قصعة منها ، فكانت القصعة لا تنقص ، فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك ، فقال : تعرفونه . قالوا : نعم ، فذهبوا بعيسى عليه السلام ، قال : من أنت ؟ قال : أنا

عيسى بن مريم . قال فإني أترك ملكي وأتبعك فتبعه ذلك الملك مع أقاربه ، فأولئك هم الحواريون قال القفال : ويجوز أن يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثني عشر من الملوك ، وبعضهم من صيادي السمك ، وبعضهم من القصارين ، والكل سموا بالحواريين لأنهم كانوا أنصار عيسى عليه السلام ، وأعوانه ، والمخلصين في محبته ، وطاعته ، وخدمته

(المسئلة الثالثة) المراد من قوله (نحن أنصار الله ، أى نحن أنصار دين الله ، وأنصار أنبيائه ، لان نصره الله تعالى في الحقيقة محال ، فالمراد منه ما ذكرناه

أما قوله (آمنا بالله) فهذا يجري مجرى ذكر العلة ، والمعنى يجب علينا أن نكون من أنصار الله ، لاجل أنا آمنا بالله ، فان الايمان بالله يوجب نصره دين الله ، والذب عن أوليائه ، والمحاربة مع أعدائه ثم قالوا (واشهد بأننا مسلمون) وذلك لان اشهادهم عيسى عليه السلام على أنفسهم ، لإشهاد الله تعالى أيضا ، ثم فيه قولان : الاول : المراد واشهد انا منقادون لما تريده منا في نصرتك ، والذب عنك ، مستسلمون لأمر الله تعالى فيه : والثاني : ان ذلك اقرار منهم ، بأن دينهم الاسلام ، وأنه دين كل الانبياء صلوات الله عليهم

واعلم انهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على إيمانهم ، وعلى اسلامهم تضرعوا إلى الله تعالى ، وقالوا (ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين) وذلك لان القوم آمنوا بالله حين قالوا : في الآية المتقدمة (آمنا بالله) ثم آمنوا بكتب الله تعالى ، حيث قالوا (آمنا بما أنزلت) وآمنوا برسول الله حيث ، قالوا (واتبعنا الرسول) فعند ذلك طلبوا الزلفه والثواب ، فقالوا (فاكتبنا مع الشاهدين) وهذا يقتضى أن يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين ، ويفضل على درجته ، فعند هذا ذكر المفسرون وجوها : الاول : قال ابن عباس (مع الشاهدين) أى مع محمد وأمه ، لأنهم هم المخصوصون بأداء الشهادة ، قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) والثاني : وهو منقول أيضا عن ابن عباس (اكتبنا مع الشاهدين) أى اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال الله تعالى (فلنسلن الذين أرسل اليهم ولنسلن المرسلين)

وقد أجاب الله تعالى دعاءهم ، وجعلهم أنبياء ورسل ، فاحبوا الموتى ، وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام

(والقول الثالث) (اكتبنا مع الشاهدين) أى اكتبنا في جملة من شهدك بالتوحيد ، ولانبيائك بالتصديقي ، والمقصود من هذا أنهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على اسلام أنفسهم ، حيث قالوا

(واشهد بأنا مسلمون) فقد أشهدوا الله تعالى على ذلك تأكيداً للأمر، وتقوية له، وأيضاً طلبوا من الله مثل ثواب كل مؤمن شهد الله بالتوحيد ولأنبيائه بالنبوة

(القول الرابع) ان قوله (فاكتبنا مع الشاهدين) إشارة إلى ان كتاب الأبرار انما يكون في السموات مع الملائكة قال الله تعالى (كلان كتاب الأبرار لفي عِلين) فاذا كتب الله ذكرهم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكرهم مشهوراً في الملا الأعلى وعند الملائكة المقربين

(القول الخامس) أنه تعالى قال (شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولو العلم) فجعل أولو العلم من الشاهدين، وقرن ذكرهم بذكر نفسه، وذلك درجة عظيمة، ومرتبة عالية، فقالوا (فاكتبنا مع الشاهدين) أى اجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك

(والقول السادس) أن جبريل عليه السلام لما سأل محمداً صلى الله عليه وسلم عن الاحسان فقال «أن تعبد الله كأنك تراه» وهذا غاية درجة العبد في الاشتغال بالعبودية، وهو أن يكون العبد في مقام الشهود، لافي مقام الغيبة، فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين في درجة الاستدلال أرادوا الترقى من مقام الاستدلال، إلى مقام الشهود والمكاشفة. فقالوا (فاكتبنا مع الشاهدين)

(القول السابع) ان كل من كان في مقام شهود الحق لم يبال بما يصل اليه من المشاق والآلام، فلما قبلوا من عيسى عليه السلام أن يكونوا ناصرين له، ذابن عنه، قالوا (فاكتبنا مع الشاهدين) أى اجعلنا ممن يكون في شهود جلالك، حتى نصير مستحقين لكل ما يصل لنا من المشاق والمتاع بحيث يسهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة رسولك ونيك

ثم قال تعالى (ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين) وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) أصل المكر في اللغة، السعى بالفساد في خفية ومداجاة، قال الزجاج: يقال مكر

الليل، أو أمكر إذا أظلم. وقال الله تعالى (وإذ يمكر بك الذين كفروا وقال (وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون) وقيل أصله من اجتماع الأمر وإحكامه، ومنه امرأة ممكورة، أى مجتمعة الخلق وإحكام الرأي يقال له الاجماع والجمع، قال الله تعالى (فأجمعوا أمرهم وشركاهم) فلما كان المكر رأياً محكماً قوياً مصوناً عن جهات النقص والفتور، لاجرم سمي مكر

(المسئلة الثانية) أمامكهم بعيسى عليه السلام، فهو أنهم هموا بقتله، وأما مكر الله تعالى بهم، ففيه وجوه الاول: مكر الله تعالى بهم هو أنه رفع عيسى عليه السلام إلى السماء، وذلك أن يهودا ملك اليهود، أراد قتل عيسى عليه السلام، وكان جبريل عليه السلام، لا يفارقه ساعة، وهو معنى قوله (وأيدناه بروح القدس) فلما أرادوا ذلك، أمره جبريل عليه السلام أن يدخل بيتا فيه روزة، فلما دخلوا

البيت أخرجه جبريل عليه السلام من تلك الروضة ، وكان قد ألقى شبهه على غيره ، فأخذ وصلب ، فترق الحاضرون ثلاث فرق ، فرقة قالت : كان الله فينا فذهب ، وأخرى قالت : كان ابن الله والأخرى قالت : كان عبد الله ورسوله ، فأكرمه بأن رفعه إلى السماء ، وصار لكل فرقة جمع ، فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة ، إلى أن بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم ، وفي الجملة ، فالمراد

من مكر الله بهم أن رفعه إلى السماء ، وما مكنهم من إيصال الشر إليه

(الوجه الثاني) أن الحواريين كانوا اثني عشر ، وكانوا مجتمعين في بيت ، فناق رجل منهم ، ودل اليهود عليه ، فألقى الله شبهه عليه ورفع عيسى ، فأخذوا ذلك المناق الذي كان فيهم ، وقتلوه وصلبوه على ظن أنه عيسى عليه السلام ، فكان ذلك هو مكر الله تعالى بهم

(الوجه الثالث) ذكر محمد بن إسحق أن اليهود عذبوا الحواريين بعد أن رفع عيسى عليه السلام ، فشمسوه وعذبوه ، فلقوا منهم الجهد ، فبلغ ذلك ملك الروم ، وكان ملك اليهود من رعيته ، فقيل له إن رجلاً من بني إسرائيل ممن تحت أمرك كان يخبرهم أنه رسول الله ، وأراهم إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص فقتل ، فقال : لو علمت ذلك لحلت بينه وبينهم ، ثم بعث إلى الحواريين ، فانتزعهم من أيديهم ، وسألهم عن عيسى عليه السلام ، فأخبروه قابعهم على دينهم ، وأنزل المصلوب فغيبه ، وأخذ الخشبة فأكرمها وصانها ، ثم غزا بني إسرائيل ، وقتل منهم خلقاً عظيماً ، ومنه ظهر أصل النصرانية في الروم ، وكان اسم هذا الملك طباريس ، وهو صار نصرانياً ، إلا أنه ما أظهر ذلك ، ثم إنه جاء بعده ملك آخر ، يقال له : ملطيس ، وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من أربعين سنة ، فقتل وسبي ، ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجراً على حجر ، فخرج عند ذلك قريضة والنضير إلى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح ، والمهم بقتله

(القول الرابع) أن الله تعالى ساط عليهم ملك فارس حتى قتلهم ، وسباهم ، وهو قوله تعالى (ثم بعثنا عليكم عبداً لنا أولى بأس شديد) فهذا هو مكر الله تعالى بهم

(والقول الخامس) يحتدل أن يكون المراد أنهم مكروا في إخفاء أمره ، وإبطال دينه ، ومكر الله بهم حيث أعلى دينه ، وأظهر شريعته . وقهر بالذل والدناءة أعداءه وهم اليهود ، والله أعلم (المسألة الثالثة) المسكر عبارة عن الاحتياك في إيصال الشر ، والاحتياك على الله تعالى محال فصار لفظ المسكر في حقه من التشابهات ، وذكروا في تأويله وجوهاً : أحدها : أنه تعالى سمى جزاء المسكر بالمسكر ، كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة . وجزاء الاستزراء

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا
وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ
فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥٥﴾

بالاستهزاء . والثاني : أن معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر ، فسمى بذلك . الثالث : أن هذا اللفظ ليس من المتشابهات ، لأنه عبارة عن التدبير المحكم الكامل ، ثم اختص في العرف بالتدبير في إيصال الشر إلى الغير ، وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾ في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ العامل في (إذ) قوله (ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين) أي وجد هذا المكر (إذ قال الله) هذا القول ، وقيل : التقدير ذاك إذ قال الله

﴿المسألة الثانية﴾ اعترفوا بأن الله تعالى شرف عيسى في هذه الآية بصفات :

﴿الصفة الأولى﴾ (إني متوفيك) ونظيره قوله تعالى حكاية عنه (فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم) واختلف أهل التأويل في هاتين الآيتين على طريقين : أحدهما : إجراء الآية على ظاهرها من غير تقديم ، ولا تأخير فيها . والثاني : فرض التقديم والتأخير فيها ، أما الطريق الأول فيبانه من وجوه : الأول : معنى قوله (إني متوفيك) أي متم عمرك ، لحينئذ أتوفاك ، فلا أتركهم حتى يقتلوك ، بل أنا رافعك إلى سمائي ، ومقربك بملائكتي ، وأصونك عن أن يتمكنوا من قتلك ، وهذا تأويل حسن . والثاني (متوفيك) أي يميتك . وهو مروى عن ابن عباس ، ومحمد بن إسحاق قالوا : والمقصود أن لا يصل أعداؤه من اليهود إلى قتله ، ثم إنه بعد ذلك أكرمه بأن رفعه إلى السماء ، ثم اختلفوا على ثلاثة أوجه : أحدها قال وهب : توفي ثلاث ساعات ، ثم رفع . وثانيها : قال محمد بن إسحاق : توفي سبع ساعات ، ثم أحياه الله ورفعه . الثالث : قال الربيع بن أنس : أنه تعالى توفاه حين رفعه إلى السماء . قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها . والتي لم تمت في منامها) ﴿الوجه الرابع﴾ في تأويل الآية أن الواو في قوله (متوفيك ورافعك إلى) تفيد الترتيب ،

فالآية تدل على أنه تعالى يفعل به هذه الأفعال ، فاما كيف يفعل ، ومتى يفعل ، فالأمر فيه موقوف على الدليل ، وقد ثبت الدليل انه حى ، وورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم «أنه سينزل ويقتل الدجال ، ثم انه تعالى يتوفاه بعد ذلك

(الوجه الخامس) في التأويل ما قاله أبو بكر الواسطي . وهو أن المراد (إني متوفيك) عن شهوراتك . وحفظ نفسك ، ثم قال (ورافعك إلی) وذلك لأن من لم يصر فانيا عما سوى الله لا يكون له وصول إلى مقام معرفة الله ، وأيضا فعيسى لما رفع إلى السماء ، صار حاله كحال الملائكة في زوال الشهوة ، والغضب والأخلاق الذميمة

(والوجه السادس) ان التوفى أخذ الشيء وافيا ، ولما علم الله ان من الناس من يخطر بباله أن الذى رفعه الله هو روحه لا جسده . ذكر هذا الكلام ليدل على انه عليه الصلاة والسلام رفع بتمامه إلى السماء بروحه وبجسده ، ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى (وما يضرونك من شيء) (والوجه السابع) (إني متوفيك) أى أجعلك : كالتوفى ، لأنه إذا رفع إلى السماء ، وانقطع خبره وأثره عن الأرض ، كان كالتوفى ، وإطلاق اسم الشيء على ما يشابهه في أكثر خواصه ، وصفاته جائز حسن

(الوجه الثامن) ان التوفى هو القبض ، يقال : وفانى فلان دراهمى ، وأوفانى وتوفيتها منه كما يقال : سلم فلان دراهمى إلى ، وتسلبتها منه ، وقد يكون أيضا توفى بمعنى : استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان إخراجهم من الأرض ، واصعادهم إلى السماء توفيا له

فان قيل : فعلى هذا الوجه كان التوفى عين الرفع إليه ، فيصير قوله (ورافعك إلی) تكرارا . قلنا : قوله (إني متوفيك) يدل على حصول التوفى ، وهو جنس تحته أنواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد إلى السماء ، فلما قال بعده (ورافعك إلی) كان هذا تعيينا للنوع . ولم يكن تكرارا

(الوجه التاسع) أن يقدر فيه حذف المضاف والتقدير : متوفى عمك بمعنى : مستوفى عمك (ورافعك إلی) أى ورافع عمك إلى ، وهو كقوله (إليه يصعد الكلم الطيب) والمراد من هذه الآية أنه تعالى بشره بقبول طاعته أعماله ، وعرفه ان ما يصل إليه من المتاعب والمشاق في تمشية دينه وإظهار شريعته من الاعداء فهو لا يضيع أجره ، ولا يهدم ثوابه ، فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجرى الآية على ظاهرها

(الطريق الثانى) وهو قول من قال : لا بد في الآية من تقديم وتأخير من غير أن يحتاج فيها إلى تقديم أو تأخير ، قالوا : ان قوله (ورافعك إلی) يقتضى انه رفعه حيا ، والواو لا تقتضى

الترتيب ، فلم يبق الا أن يقول فيها تقديم وتأخير ، والمعنى : أنى رافعك الى ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد إنزالى إياك فى الدنيا . ومثله من التقديم والتأخير كثير فى القرآن واعلم أن الوجوه الكثيرة التى قدمناها ، تعنى عن التزام مخالفة الظاهر والله أعلم

(الصفة الثانية) من الصفات التى ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله (ورافعك الى) والمشبهة يتمسكون بهذه الآية فى إثبات المكان لله تعالى وأنه فى السماء ، وقد دللنا فى المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على أنه يتمتع كونه تعالى فى المكان ، فوجب حمل اللفظ على التأويل ، وهو من وجوه : الأول : أن المراد الى محل كرامتى ، وجعل ذلك رفعا اليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله (إني ذاهب الى ربى) وإنما ذهب إبراهيم صلى الله عليه وسلم من العراق الى الشام وقد يقول السلطان : ارفعوا هذا الأمر الى القاضى ، وقد يسمى الحجاج زوار الله ، ويسمى المجاورون جيران الله ، والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم ، فكذاهنا

(الوجه الثانى) فى التأويل أن يكون قوله (ورافعك الى) معناه : انه يرفع الى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله ، لأن فى الأرض قد يتولى الخلق أنواع الاحكام ، فأما السموات فلا حاكم هناك فى الحقيقة ، وفى الظاهر إلا الله

(الوجه الثالث) ان بتقدير القول : بأن الله فى مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك سببا لارتفاعه وفرحه ، بل إنما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب ، والروح ، والراحة ، والريحان ، فعلى كلا القولين : لا بد من حمل اللفظ على أن المراد : ورافعك الى محل ثوابك ومجازاتك وإذا كان لا بد من اضمار ما ذكرناه لم يبق فى الآية دلالة على إثبات المكان لله تعالى

(الصفة الثالثة) من صفات عيسى قوله تعالى (ومطهرك من الذين كفروا) والمعنى مخرجك من بينهم ، ومفرق بينك وبينهم ، وكما عظم شأنه بلفظ الرفع اليه أخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير ، وكل ذلك يدل على المبالغة فى إعلاء شأنه ، وتعظيم منصبه عند الله تعالى

(الصفة الرابعة) قوله (وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة) وجهان : الأول : أن المعنى : الذين اتبعوا دين عيسى يكونون فوق الذين كفروا به ، وهم اليهود بالقهر والسلطان ، والاستعلاء الى يوم القيامة ، فيكون ذلك إخبارا عن ذل اليهود ، وانهم يكونون مقهورين الى يوم القيامة ، فأما الذين اتبعوا المسيح عليه السلام ، فهم الذين كانوا يؤمنون بأنه عبد الله ورسوله ، وأما بعد الاسلام فهم المسلمون ، وأما النصارى فهم وان أظهروا من أنفسهم موافقته فهم يخالفونه أشد المخالفة من حيث أن صريح العقل يشهد أنه عليه السلام ما كان يرضى بشىء مما

يقوله هؤلاء الجهال ، ومع ذلك فانا نرى أن دولة النصارى فى الدنيا أعظم وأقوى من أمر اليهود ، فلا نرى فى طرف من أطراف الدنيا ملكا يهوديا ، ولا بلدة مملومة من اليهود بل يكونون أين كانوا بالذلة والمسكنة ، وأما النصارى ، فأمرهم بخلاف ذلك

(القول الثانى) أن المراد من هذه الفرقية الفوقية بالحجة والدليل

واعلم أن هذه الآية تدل على أن رفعه فى قوله (ورافعك إلى) هو الرفعة بالدرجة والمنقبة ، لا بالمكان والجهة ، كما أن الفوقية فى هذه الآية ليست بالمكان ، بل بالدرجة والرفعة أما قوله (ثم الى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون) فالمعنى أنه تعالى بشرعيسى عليه السلام بأنه يعطيه فى الدنيا تلك الخواص الشريفة ، والدرجات الرفيعة العالية ، وأما فى القيامة ، فإنه يحكم بين المؤمنين به ، وبين الجاحدين برسالته . وكيفية ذلك الحكم ما ذكره فى الآية التى بعد هذه الآية ، وبقي من مباحث هذه الآية موضع مشكل ، وهو أن نص القرآن دل على أنه تعالى حين رفعه ألقى شبهه على غيره على ما قال (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) والأخبار أيضا واردة بذلك إلا أن الروايات اختلفت ، فتارة يروى أن الله تعالى ألقى شبهه على بعض الأعداء الذين دلوا اليهود على مكانه حتى قتلوه . وصلبوه ، وتارة يروى أنه عليه السلام رغب بعض خواص أصحابه فى أن يلقى شبهه حتى يقتل مكانه ، وبالجملة : فكيفما كان ، ففى إلقاء شبهه على الغير إشكالات .

(الاشكال الأول) إنا لو جوزنا إلقاء شبه إنسان على إنسان آخر لزم السفسطة ، فإنى إذا رأيت ولدى ، ثم رأيت ثانيا ، فحينئذ أجوز أن يكون هذا الذى رأيت ثانيا ليس بولدى ، بل هو إنسان ألقى شبهه عليه ، وحينئذ يرتفع الأمان عن المحسوسات ، وأيضا فالصحابة الذين رأوا محمدا صلى الله عليه وسلم : يأمرهم وينهاهم ، وجب أن لا يعرفوا أنه محمدا لاحتقال أنه ألقى شبهه على غيره وذلك يقضى إلى سقوط الشرائع ، وأيضا فمدار الأمر فى الأخبار المتواترة على أن يكون المخبر الأول إنما أخبر عن المحسوس ، فاذا جاز وقوع الغلط فى المبصرات كان سقوط خبر التواتر أولى ، وبالجملة فتتح هذا الباب أوله سفسطة ، وآخره إبطال النبوات بالكلية

(والاشكال الثانى) وهو أن الله تعالى كان قد أمر جبريل عليه السلام بأن يكون معه فى أكثر الأحوال ، هكذا قاله المفسرون فى تفسير قوله (إذ أيدتك بروح القدس) ثم إن طرف جناح واحد من أجنحة جبريل عليه السلام كان يكفى العالم من البشر فكيف لم يكفى فى منع أولئك اليهود عنه ؟ ، وأيضا أنه عليه السلام لما كان قادرا على إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، فكيف لم يقدر على إمامته

أولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء ، وعلى إسقامهم ، وإلقاء الزمانة والفلج عليهم ، حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له ؟

(والاشكال الثالث) انه تعالى كان قادراً على تخليصه من أولئك الأعداء بأن يرفعه إلى السماء ، فالفائدة في إلقاء شبهه على غيره ، وهل فيه إلا إلقاء مسكين في القتل من غير فائدة إليه

(والاشكال الرابع) أنه إذا ألقى شبهه على غيره ، ثم إنه رفع بعد ذلك إلى السماء ، فالقوم اعتقدوا فيه أنه هو عيسى مع أنه ما كان عيسى ، فهذا كان إلقاء لهم في الجهل والتلبس ، وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى

(والاشكال الخامس) أن النصارى على كثرتهم في مشارق الأرض ومغاربها ، وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام ، وغلوهم في أمره أخبروا أنهم شاهدوه مقتولاً مصلوباً ، فلو أنكرنا ذلك كان طعناً فيما ثبت بالتواتر ، والظن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ونبوة عيسى ، بل في وجودهما ، ووجود سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وكل ذلك باطل

(والاشكال السادس) أنه ثبت بالتواتر أن المصلوب بقى حياً زمناً طويلاً ، فلو لم يكن ذلك عيسى ، بل كان غيره لأظهر الجزع ، ولقال : إني لست بعيسى ، بل إنما أنا غيره ، ولبالغ في تعريف هذا المعنى ، ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى ، فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا أن ليس الأمر على ما ذكرتم ، فهذا جملة ما في الموضوع من السؤالات

والجواب عن الأول : أن كل من أثبت القادر المختار ، سلم أنه تعالى قادر على أن يخلق انساناً آخر على صورة زيد . مثلاً ثم إن هذا التصوير لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم

والجواب عن الثاني : أن جبريل عليه السلام : لو دفع الأعداء عنه أو أندر الله تعالى عيسى عليه السلام على دفع الأعداء عن نفسه لبلغت معجزته إلى حد الإلجاء ، وذلك غير جائز وهذا هو الجواب عن الاشكال الثالث : فانه تعالى لورفعه إلى السماء ، وما ألقى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة إلى حد الإلجاء

والجواب عن الرابع : أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين ، وكانوا عالمين بكيفية الواقعة ، وهم كانوا يزيلون ذلك التلبس

والجواب عن الخامس : أن الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ، ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز ، والتواتر إذا انتهى في آخر الأمر إلى الجمع القليل لم يكن مفيداً للعلم

فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ

نَاصِرِينَ ﴿٥٦﴾

والجواب عن السادس : إن بتقدير ، أن يكون الذي ألقى شبه عيسى عليه السلام عليه كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى جائز أن يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة ، وبالجملة فالأسئلة التي ذكروها أمور تطرق الاحتمالات اليها من بعض الوجوه ، ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما أخبر عنه ، امتنع صيرورة هذه الأسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع ، والله ولي الهداية .

قوله تعالى ﴿فأما الذين كفروا فأعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر (الى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون) بين بعد ذلك مفصلا ما في ذلك الاختلاف . أما الاختلاف فهو أن كفر قوم وآمن آخرون ، وأما الحكم فيمن كفر فهو أن يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والآخرة . وأما الحكم فيمن آمن وعمل الصالحات ، فهو أن يوفيهم أجورهم . وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أما عذاب الكافر في الدنيا فهو من وجهين : أحدهما : القتل والسبي وما شاكله ، حتى لو ترك الكفر لم يحسن إيقاعه به ، فذلك داخل في عذاب الدنيا . والثاني : ما يلحق الكافر من الأمراض والمصائب ، وقد اختلفوا في أن ذلك هل هو عقاب أم لا ، قال بعضهم : إنه عقاب في حق الكافر ، وإذا وقع مثله للمؤمن فانه لا يكون عقابا ، بل يكون ابتلاء وامتحانا ، وقال الحسن : ان مثل هذا إذا وقع للكافر لا يكون عقابا بل يكون أيضا ابتلاء وامتحانا ، ويكون جاريا مجرى الحدود التي تقام على التائب ، فانها لا تكون عقابا بل امتحانا ، والدليل عليه أنه تعالى يعد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها ، وما هذا حاله لا يكون عقابا

فان قيل : فقد سلمت في الوجه الأول انه عذاب للكافر على كفره ، وهذا على خلاف قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة) وكلمة «لو» تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره ، فوجب أن لا توجد المؤاخذة في الدنيا ، وأيضا قال تعالى (اليوم تجزي كل نفس بما كسبت) وذلك يقتضى حصول المجازاة في ذلك اليوم ، لا في الدنيا ، قلنا : الآية الدالة على حصول العقاب في الدنيا خاصة ، والآيات التي ذكرتموها عامة ، والخاص مقدم على العام

وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ

الظَّالِمِينَ . ٥٧ .

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول وصف العذاب بالشدة ، يقتضى أن يكون عقاب الكافر في الدنيا أشد ، ولسنا نجد الأمر كذلك ، فإن الأمر تارة يكون على الكفار وأخرى على المسلمين ، ولا نجد بين الناس تفاوتاً

قلنا : بل التفاوت موجود في الدنيا ، لأن الآية في بيان أمر اليهود الذين كذبوا بعيسى عليه السلام ، ونرى الذلة والمسكنة لازمة لهم ، فزال الاشكال

(المسألة الثالثة) وصف تعالى هذا العذاب بأنه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك العذاب عنهم

فان قيل : أليس قد يمتنع على الأئمة والمؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة

قلنا : المانع هو العهد ، ولذلك إذا زال العهد حل قتلهم

ثم قال تعالى ﴿وأما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حفص عن عاصم (فيوفيهم) بالياء ، يعنى فيوفيهم الله ، والباقون بالنون

حملا على ما تقدم من قوله (فأحكم فأعذبهم) وهو الأولى لأنه نسق الكلام

(المسألة الثانية) ذكر الذين آمنوا ، ثم وصفهم بأنهم عملوا الصالحات ، وذلك يدل على أن

العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان . وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مرارا

(المسألة الثالثة) احتج من قال بأن العمل علة للجزاء بقوله (فيوفيهم أجورهم) فتشبههم في

عبادتهم لأجل طلب الثواب بالمستأجر ، والكلام فيه أيضا قد تقدم والله أعلم

(المسألة الرابعة) المعتزلة احتجوا بقوله (والله لا يحب الظالمين) على أنه تعالى لا يريد الكفر

والمعاصي ، قالوا : لأن مرید الشيء لا بد وأن يكون محبا له ، إذا كان ذلك الشيء من الأفعال ،

وإنما تخالف المحبة الإرادة : إذا علقنا بالاشخاص ، فقد يقال : أحب زيدا ، ولا يقال : أريده ،

وأما إذا علقنا بالأفعال : فمعناها واحد إذا استعملنا على حقيقة اللغة ، فصار قوله (والله لا يحب

الظالمين) بمنزلة قوله (لا يريد ظلم الظالمين) هكذا قرره القاضى . وعند أصحابنا أن المحبة عبارة عن

إرادة إيصال الخير اليه ، فهو تعالى وإن أراد كفر الكافر إلا أنه لا يريد إيصال الثواب اليه ، وهذه

ذَلِكَ تَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ «٥٨»

المسألة قد ذكرناها مرارا وأطوارا

ثم قال تعالى ﴿ذلك تتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم﴾
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (ذلك) إشارة الى ما تقدم من نبأ عيسى وزكريا وغيرهما ، وهو مبتدأ ، خبره ، تتلوه ، ومن الآيات خبر بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف ، ويجوز أن يكون ذلك بمعنى الذى ، و تتلوه صلته ، ومن الآيات الخبر

﴿المسألة الثانية﴾ التلاوة والقصص واحد فى المعنى ، فان كلا منهما يرجع معناه الى شئ . يذكر بعضه على إثر بعض ، ثم انه تعالى أضاف التلاوة الى نفسه فى هذه الآية ، وفى قوله (تتلوه عليك من نبأ موسى) وأضاف القصص الى نفسه ، فقال (نحن نقص عليك أحسن القصص) وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جارية مجرى تلاوته سبحانه وتعالى ، وهذا تشرىف عظيم للملك ، وإنما حسن ذلك ، لأن تلاوة جبريل صلى الله عليه وسلم لما كان بأمره من غير تفاوت أصلا ، أضيف ذلك اليه سبحانه وتعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من الآيات) يحتمل أن يكون المراد منه ، أن ذلك من آيات القرآن ويحتمل أن يكون المراد منه ، أنه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك ، لأنها أخبار لا يعلمها إلا قارىء من كتاب أو من يوحى اليه ، فظاهر أنك لا تكتب ولا تقرأ ، فبقي أن ذلك من الوحي

﴿المسألة الرابعة﴾ (والذكر الحكيم) فيه قولان : الأول : المراد منه القرآن وفى وصف القرآن بكونه ذكرا حكيميا وجوه : الأول : انه بمعنى الحاكم ، مثل القدير والعليم ، والقرآن حاكم بمعنى أن الأحكام تستفاد منه . والثانى : معناه ذو الحكمة فى تأليفه ونظمه وكثرة علومه . والثالث : أنه بمعنى المحكم ، فعيل ، بمعنى مفعول ، قال الأزهري : وهو شائع فى اللغة ، لأن حكمت يجرى مجرى أحكمت فى المعنى ، فرد الى الأصل ، ومعنى المحكم فى القرآن أنه أحكم عن تطرق وجوه الخلل اليه قال تعالى (أحكمت آياته) . والرابع : أن يقال القرآن لكثرة حكمه انه يتطق بالحكمة ، فوصف بكونه حكيميا على هذا التأويل

﴿القول الثانى﴾ أن المراد بالذكر الحكيم ههنا ، غير القرآن ، وهو اللوح المحفوظ الذى منه نقلت جميع الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم السلام ، أخبر أنه تعالى أنزل هذا القصص مما كتب

إِن مِّثْلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾

هنالك، والله أعلم بالصواب

قوله تعالى ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ أجمع المفسرون على أن هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان من جملة شبههم أن قالوا: يا محمد، لما سلت أنه لأب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله تعالى، فقال: إن آدم ما كان له أب ولا أم ولم يلزم أن يكون ابن الله تعالى، فكذا القول في عيسى عليه السلام، هذا حاصل الكلام، وأيضا إذا جاز أن يخلق الله تعالى آدم من التراب فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم؟ بل هذا أقرب إلى العقل، فإن تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الأم، أقرب من تولده من التراب اليابس، هذا تلخيص الكلام ثم ههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (مثل عيسى عند الله كمثل آدم) أى صفته كصفة آدم ونظيره قوله تعالى

(مثل الجنة التى وعد المتقون) أى صفة الجنة

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (خلقه من تراب) ليس بصلة لآدم ولا صفة، ولكنه خبر مستأنف على جهة التفسير بحال آدم، قال الزجاج: هذا كما تقول فى الكلام مثلك كمثل زيد، تريد أن تشبهه به فى أمر من الأمور، ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا

﴿المسئلة الثالثة﴾ اعلم أن العقل دل على أنه لا بد للناس من والد أول، والالزام أن يكون كل

ولد مسبوق بوالد لال إلى أول، وهو محال، والقرآن دل على أن ذلك الوالد الأول: هو آدم عليه السلام كما فى هذه الآية، وقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) وقال (هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها) ثم إنه تعالى ذكر فى كيفية خلق آدم عليه السلام وجوها كثيرة: أحدها: أنه مخلوق من التراب كما فى هذه الآية. والثانى: أنه مخلوق من الماء. قال الله تعالى (وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا) والثالث: أنه مخلوق من الطين قال الله تعالى (الذى أحسن كل شئ خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين) والرابع: أنه مخلوق من سلالة من طين. قال تعالى (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين). الخامس: أنه مخلوق من طين لازب. قال تعالى (إنا خلقناهم من طين لازب) السادس: أنه مخلوق من صلصال. قال تعالى (إنى خالق بشرا من صلصال من حماسنون)

السابع : أنه مخلوق من عجل . قال تعالى (خلق الانسان من عجل) الثامن : قال تعالى (لقد خلقنا الانسان في كبد) أما الحكماء فقالوا : إنما خلق آدم عليه السلام من تراب لوجوه : الأول : ليكون متواضعا . الثاني : ليكون ستاراً . الثالث : ليكون أشد التصاقاً بالأرض ، وذلك لأنه إنما خلق لخلافة أهل الأرض . قال تعالى (إني جاعل في الأرض خليفة) الرابع : أراد إظهار القدرة ، خلق الشياطين من النار التي هي أضوأ الأجرام ، وابتلاهم بظلمات الضلالة ، وخلق الملائكة من الهواء الذي هو أطف الأجرام ، وأعطاهم كمال الشدة والقوة ، وخلق آدم عليه السلام من التراب الذي هو أكثف الأجرام ، ثم أعطاه المحبة والمعرفة ، والنور ، والهداية ، وخلق السموات من أمواج مياه البحار ، وأبقاها معلقة في الهواء حتى يكون خلقه هذه الأجرام برهانا باهرا ، ودليلا ظاهرا على أنه تعالى هو المدبر بغير احتياج ، والخالق بلا مزاج ، وعلاج . الخامس : خلق الانسان من تراب ليكون مطفئا لنار الشهوة ، والغضب ، والحرص ، فإن هذه التيران لا تطفأ إلا بالتراب ، وإنما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الأشياء ، ثم إنه تعالى مزج بين الأرض ، والماء ليمتزج الكثيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله (إني خالق بشرا من طين) ثم إنه في المرتبة الرابعة قال (ولقد خلقنا الانسان من سلاة من طين) والسلاة بمعنى المسلوطة ، فعالة بمعنى المفعولة لأنها هي التي تسل من أطف أجزاء الطين ، ثم إنه في المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا ، فقال (إنما خلقناهم من طين لازب) ثم إنه في المرتبة السادسة أثبت له من الصفات ثلاثة أنواع . أحدها : أنه من صلصال ، والصلصال : اليابس الذي اذا حرك اتصلصل ، كالخزف الذي يسمع من داخله صوت . والثاني : الحما وهو الذي استقر في الماء مدة ، وتغير لونه إلى السواد . والثالث : تغير رائحته ، قال تعالى (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) أي لم يتغير ، فهذه جملة الكلام في التوفيق بين الآيات الواردة في خلق آدم عليه السلام

(المسئلة الرابعة) في الآية إشكال ، وهو أنه تعالى قال (خلقته من تراب ثم قال له كن فيكون) فهذا يقتضى أن يكون خلق آدم متقدما على قول الله له (كن) وذلك غير جائز وأجابوا عنه من وجوه . الأول : قال أبو مسلم : قد بينا أن الخلق هو التقدير والتسوية ، ويرجع معناه إلى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وإرادته لأيقاعه على الوجه المخصوص ، وكل ذلك متقدم على وجود آدم عليه السلام تقدما من الأزل إلى الأبد ، وأما قوله (كن) فهو عبارة عن إدخاله في الوجود ، فثبت أن خلق آدم متقدم على قوله (كن) (والجواب الثاني) وهو الذي عول عليه القاضى أنه تعالى (خلقته من الطين ثم قال له كن) أي

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾

أحياء كما قال (ثم أنشأناه خلقاً آخر) فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع إلى آدم وحين كان تراباً لم يكن آدم عليه السلام موجوداً

أجاب القاضي وقال: بل كان موجوداً وإنما وجد بعد حياته، وليست الحياة نفس آدم، وهذا ضعيف لأن آدم عليه السلام ليس عبارة عن مجرد الأجسام المشككة بالشكل المخصوص، بل هو عبارة عن هوية أخرى مخصوصة، وهي: إما المزاج المعتدل، أو النفس، وينجر الكلام من هذا البحث إلى أن النفس ماهي، ولا شك أنها من أغض المسائل

الجواب الصحيح أن يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم عليه السلام قبل ذلك، تسمية لماسيق بالواقع

(والجواب الثالث) أن قوله (ثم قال له كن فيكون) يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر كما في قوله تعالى (ثم كان من الذين آمنوا) ويقول القائل: أعطيت زيدا اليوم ألفاً ثم أعطيته أمس ألفين، ومراده: أعطيته اليوم ألفاً، ثم أنا أخبرك: أني أعطيته أمس ألفين، فكذا قوله (خلقته من تراب) أي صيره خلقاً سواً ثم إنه يخبرك أني إنما خلقته بأن قلت له (كن)

(المسئلة الخامسة) في الآية إشكال آخر، وهو أنه كان ينبغي أن يقال: ثم قال له كن فكان فلم يقل كذلك، بل قال (كن فيكون)

والجواب: تأويل الكلام، ثم قال له (كن فيكون) فكان

واعلم يا محمد أن ما قال له ربك (كن) فإنه يكون لا محالة

قوله تعالى (الحق من ربك فلا تكن من الممترين) وفيه مسائل

(المسئلة الأولى) قال الفراء، والزجاج قوله (الحق) خبر مبتدأ محذوف، والمعنى: الذي أنبأناك من قصة عيسى عليه السلام، أو ذلك النبا في أمر عيسى عليه السلام (الحق) لخذف لكونه معلوماً، وقال أبو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام، وخبره قوله (من ربك) وهذا كما تقول الحق من الله، والباطل من الشيطان، وقال آخرون: الحق. رفع باضمار فعل أي جاءك الحق

وقيل أيضاً إنه مرفوع بالصفة وفيه تقديم، وتأخير، تقديره من ربك الحق فلا تكن

(المسئلة الثانية) الامتراء الشك، قال ابن الأنباري: هو مأخوذ من قول العرب مريت الناقة، والشاة إذا حلبتها فكان الشاك يجتذب بشكها مرأه كاللبن الذي يجتذب عند الحلب، يقال قد ماري

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ
وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿٦١﴾

فلان فلانا إذا جادله ، كأنه يستخرج غضبه ، ومنه قيل الشكر يمتري المزيد أى يجلبه
(المسئلة الثالثة) في الحق تأويلان . الأول : قال أبو مسلم المراد أن هذا الذى أنزلت عليك
هو الحق من خبر عيسى عليه السلام ، لا ما قالت النصارى ، واليهود ، فالنصارى قالوا إن مريم
ولدت لها ، واليهود رموا مريم عليها السلام بالآفك ونسبوا لها إلى يوسف النجار ، فآله تعالى بين
أن هذا الذى أنزل في القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ، ومعنى يمتري مفتعل من المرية
وهى الشك

(والقول الثانى) أن المراد أن الحق فى بيان هذه المسألة ما ذكرناه من المثل ، وهو قصة آدم
عليه السلام فانه لا يبان لهذه المسألة ، ولا برهان أقوى من التمسك بهذه الواقعة ، والله أعلم
(المسألة الرابعة) قوله تعالى (فلا تكن من الممترين) خطاب فى الظاهر مع النبي صلى الله
عليه وسلم ، وهذا بظاهره يقتضى أنه كان شاكا فى صحة ما أنزل عليه ، وذلك غير جائز ،
واختلف الناس فى الجواب عنه ، فمنهم من قال : الخطاب ، وإن كان ظاهره مع النبي عليه الصلاة
والسلام ، إلا أنه فى المعنى مع الأمة ، قال تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء) . والثانى : أنه خطاب
للنبي عليه الصلاة والسلام والمعنى : قدم على يقينك ، وعلى ما أنت عليه من ترك الامتراء
قوله تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا
ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين)

اعلم أن الله تعالى بين فى أول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى
بالزوجة والولد ، وأتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام ، وختم الكلام
بهذه النكتة القاطعة لفساد كلامهم ، وهو أنه لما لم يلزم من عدم الأب والأم البشرين لآدم
عليه السلام أن يكون ابنا لله تعالى ، لم يلزم من عدم الأب البشرى لعيسى عليه السلام أن يكون
ابن الله ، تعالى الله عن ذلك ، ولما لم يبعد انخلاق آدم عليه السلام من التراب ، لم يبعد أيضا انخلاق عيسى
عليه السلام من الدم الذى كان يجتمع فى رحم أم عيسى عليه السلام . ومن أنصف وطلب الحق ،
علم أن البيان قد بلغ إلى الغاية القصوى ، فعند ذلك قال تعالى (فمن حاجك) بعد هذه الدلائل الواضحة

والجوابات الأئمة ، فاقطع الكلام معهم ، وعاملهم بما يعامل به المعاند ، وهو أن تدعوهم إلى الملاعة ، فقال (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم) إلى آخر الآية ، ثم ههنا مسائل (المسألة الأولى) اتفق أنى حين كنت بخوارزم ، أخبرت أنه جاء نصرانى يدعى التحقيق والتعمق فى مذهبهم ، فذهبت اليه وشرعنا فى الحديث فقال لى : ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام ، نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم ، فان ردونا التواتر ، أو قبلناه لكن قلنا : إن المعجزة لا تدل على الصدق ، فحينئذ بطلت نبوة سائر الأنبياء عليهم السلام ، وإن اعترفنا بصحة التواتر ، واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ، ثم إنهما حاصلان فى حق محمد وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد عليه السلام ضرورة ، إن عند الاستواء فى الدليل ، لا بد من الاستواء فى حصول المدلول ، فقال النصرانى : أنا لأقول فى عيسى عليه السلام إنه كان نبيا ، بل أقول إنه كان إلها ، فقلت له الكلام فى النبوة لا بد وأن يكون مسبوقا بمعرفة الاله ، وهذا الذى تقوله باطل ويدل عليه أن الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته ، يجب أن لا يكون جسما ولا متحيزا ، ولا عرضا ، وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشرى الجسمانى ، الذى وجد بعد أن كان معدوما ، وقتل بعد أن كان حيا ، على قولكم ، وكان طفلا أولا ، ثم صار مترعرا ، ثم صار شابا ، وكان يأكل ويشرب ، ويحدث ، وينام ، ويستيقظ ، وقد تقرر فى بداهة العقول أن المحدث لا يكون قديما ، والمحتاج لا يكون غنيا ، والممكن لا يكون واجبا ، والمتغير لا يكون دائما

(والوجه الثانى) فى إبطال هذه المقالة أنكم تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة ، وقد مزقوا ضلعه ، وأنه كان يمتلئ فى الحرب منهم ، وفى الاختفاء عنهم ، وحين علموه بتلك المعاملات ، أظهر الجزع الشديد ، فان كان إلها أو كان الاله حالاه فيه أو كان جزء من الاله حالاه فيه ، فلم يدفعهم عن نفسه ؟ ولم لم يهلكهم بالكلية ؟ وأى حاجة به إلى إظهار الجزع منهم والاحتياط فى الفرار منهم ! وبالله أتى لا تعجب جدا ! إن العاقل كيف يليق به أن يقول هذا القول ، ويعتقد صحته ، فتكاد أن تكون بديهة العقل شاهدة بفساده

(والوجه الثالث) وهو أنه : إما أن يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسمانى المشاهد ، أو يقال حل الاله بكيته فيه ، أو حل بعض الاله وجزء منه فيه ، والاقسام الثلاثة باطلة . أما الأول : فلأن إله العالم لو كان هو ذلك الجسم ، فحين قتله اليهود كان ذلك قولاً بأن اليهود قتلوا إله العالم ، فكيف بقى العالم بعد ذلك من غير إله ! ثم إن أشد الناس ذلا وذنائة اليهود ، فالإله الذى قتلته اليهود ،

إله في غاية العجز ! . وأما الثاني : وهو أن الإله بكلية حل في هذا الجسم ، فهو أيضا فاسد ، لأن الإله لم يكن جسما ولا عرضا ، امتنع حلوله في الجسم ، وإن كان جسما ، فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر ، عبارة عن اختلاط أجزاءه بأجزاء ذلك الجسم ، وذلك يوجب وقوع التفريق في أجزاء ذلك الإله ، وإن كان عرضا ، كان محتاجا إلى المحل ، وكان الإله محتاجا إلى غيره ، وكل ذلك سخف .

وأما الثالث : وهو أنه حل فيه بعض من أبعاض الإله ، وجزء من أجزائه ، فذلك أيضا محال لأن ذلك الجزء إن كان معتبرا في الإلهية ، فنحن انفصاله عن الإله وجب أن لا يبقى الإله إلها ، وإن لم يكن معتبرا في تحقق الإلهية ، لم يكن جزءا من الإله ، ثبت فساد هذه الأقسام ، فكان قول النصارى باطلا (الوجه الرابع) في بطلان قول النصارى ، ما ثبت بالتواتر أن عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ، ولو كان إلها لاستحال ذلك ، لأن الإله لا يعبد نفسه . فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور ، دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصراني : وما الذي ذلك على كونه إلها ؟ فقال الذي دل عليه ، ظهور العجائب عليه من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ، وذلك لا يمكن حصوله إلا بقدرته الإله تعالى ، فقلت له هل تسلم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول أم لا ؟ فإن لم تسلم ، لزمك من نقي العالم في الأزل ، نقي الصانع ، وإن سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ، فأقول : لما جوزت حلول الإله في بدن عيسى عليه السلام ، فكيف عرفت أن الإله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد ؟ فقال : الفرق ظاهر ، وذلك لأنني إنما حكمت بذلك الحلول ، لأنه ظهرت تلك الأفعال العجيبة عليه ، والأفعال العجيبة ما ظهرت على بدني ولا على يدك ، فعلينا أن ذلك الحلول مفقود ههنا ، فقلت له تبين الآن أنك ما عرفت معنى قولي إنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ، وذلك لأن ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الإله في بدن عيسى : فعدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك ليس فيه إلا أنه لم يوجد ذلك الدليل ، فإذا ثبت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ، لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقي وفي حقك ، بل وفي حق الكلب والسنور والفأر ، ثم قلت : إن مذهبا يؤدي القول به إلى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب والذباب ، لفي غاية الخسة والركاكة

(الوجه الخامس) أن قلب العصا حية ، أبعد في العقل من إعادة الميت حيا ، لأن المشاكلة بين بدن الحي و بدن الميت أكثر من المشاكلة بين الحشبة وبين بدن الثعبان ، فإذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى إلها ولا ابناً للاله ، فبأن لا يدل إحياء الموتى على الإلهية كان ذلك أولى ، وعند هذا انقطع النصراني ولم يبق له كلام والله أعلم

(المسألة الثانية) روى أنه عليه السلام لما أورد الدلائل على نصارى نجران، ثم إنهم أصروا على جهلهم، فقال عليه السلام «إن الله أمرني إن لم تقبلوا الحججة أن أباهلكم» فقالوا: يا أبا القاسم، بل نرجع فننظر في أمرنا ثم نأتيك، فلما رجعوا قالوا للعاقب: وكان ذارأيهم، يا عبد المسيح ماترى، فقال: والله لقد عرفتكم يا معشر النصارى أن محمداً نبى مرسل، ولقد جاءكم بالكلام الحق في أمر صاحبكم، والله ما باهل قوم نبياً قط، فعاش كبيرهم ولانبت صغيرهم، ولئن فعلتم لكان الاستئصال فان أيتهم إلا الأصرار على دينكم، والاقامة على ما أتمت عليه، فوادعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر أسود. وكان قد احتضن الحسين وأخذ بيد الحسن، وفاطمة تمشي خلفه، وعلى رضى الله عنه خلفها، وهو يقول، إذا دعوت فأمنوا، فقال أسقف نجران: يا معشر النصارى، إني لأرى وجوها لو سألوا الله أن يزيل جبلا من مكانه لأزاله بها، فلا تباهلوا قتلها ولا يبق على وجه الأرض نصرائى إلى يوم القيامة، ثم قالوا: يا أبا القاسم، رأينا أن لا نباهلك وأن نترك على دينك، فقال صلوات الله عليه: فاذا أيتهم المباهلة فأسلوا، يكن لكم ما للسلين، وعليكم ما على المسلمين، فأبوا، فقال: فاني أنا جزم القتال، فقالوا ما لنا بحرب العرب طاعة، ولكن نصلحك على أن لا تغزونا ولا تردنا عن ديننا، على أن تودى اليك في كل عام ألفى حلة: ألفا فى صفر، وألفا فى رجب، وثلاثين درعا عادية من حديد، فصالحهم على ذلك، وقال: والذى نفسى بيده، إن الهلاك قد تدلى على أهل نجران، ولو لا عتوا لمسخوا قردة وخنازير، ولا ضطرم عليهم الوادى نارا، ولا ستأصل الله نجران وأهله، حتى الطير على رؤس الشجر، ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا. وروى أنه عليه السلام لما خرج فى المرط الأسود، فجاء الحسن رضى الله عنه فأدخله، ثم جاء الحسين رضى الله عنه فأدخله ثم فاطمة، ثم على رضى الله عنهما، ثم قال (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) واعلم أن هذه الرواية كالمتمفق على صحتها بين أهل التفسير والحديث

(المسألة الثالثة) (فمن حاجك فيه) أى فى عيسى عليه السلام، وقيل: الهاء تعود إلى الحق، فى قوله: الحق من ربك (من بعد ما جاءك من العلم) بأن عيسى عبد الله ورسوله عليه السلام، وليس المراد ههنا بالعلم، نفس العلم، لأن العلم الذى فى قلبه لا يؤثر فى ذلك، بل المراد بالعلم، ما ذكره بالدلائل العقلية، والدلائل الواصلة إليه بالوحى والتزويل، فقل تعالى: أصله تعالوا، لأنه تفاعلوا من العلو، فاستقلت الضمة على الياء، فسكنت، ثم حذف لاجتماع الساكنين، وأصله العلو والارتفاع، فعنى تعالى ارتفع، إلا أنه كثر فى الاستعمال حتى صار لكل محيى، وصار بمنزلة هلم

(المسألة الرابعة) هذه الآية دالة على أن الحسن والحسين عليهما السلام كانا ابني رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعد أن يدعو أبناءه ، فدعا الحسن والحسين ، فوجب أن يكونا ابنيه ، ومما يؤكد هذا قوله تعالى في سورة الأنعام (ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وزكريا ويحيى وعيسى) ومعلوم أن عيسى عليه السلام ، إنما انتسب إلى إبراهيم عليه السلام بالأم ، لا بالأب ، فثبت أن ابن البنت قد يسمى ابناً . والله أعلم

(المسألة الخامسة) كان في الرى رجل يقال له : محمود بن الحسن الحمصي ، وكان معلم الاثني عشرية ، وكان يزعم أن علياً رضي الله عنه أفضل من جميع الأنبياء ، سوى محمد عليه السلام ، قال : والذي يدل عليه ، قوله تعالى (وأفئسنا وأفئسكم) وليس المراد بقوله (وأفئسنا) نفس محمد صلى الله عليه وسلم لأن الانسان لا يدع نفسه ، بل المراد به غيره . وأجمعوا على أن ذلك الغير كان علي ابن أبي طالب رضي الله عنه ، فدلّت الآية على أن نفس علي هي نفس محمد ، ولا يمكن أن يكون المراد منه ، أن هذه النفس هي عين تلك النفس ، فالمراد أن هذه النفس ، مثل تلك النفس ، وذلك يقتضي الاستواء في جميع الوجوه ، ترك العمل بهذا العموم ، في حق النبوة ، وفي حق الفضل لقيام الدلائل على أن محمداً عليه السلام كان نبياً ، وما كان على كذلك ، ولانعقاد الاجماع على أن محمداً عليه السلام كان أفضل من علي رضي الله عنه ، فيبقى فيما وراه معمولاً به ، ثم الاجماع دل على أن محمداً عليه السلام كان أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام ، فيلزم أن يكون علي أفضل من سائر الأنبياء ، فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية ، ثم قال : ويؤيد الاستدلال بهذه الآية ، الحديث المقبول عند الموافق والمخالف ، وهو قوله عليه السلام «من أراد أن يرى آدم في عله ، ونوحا في طاعته ، وإبراهيم في خلته ، وموسى في هيبته ، وعيسى في صفوته ، فلينظر إلى علي ابن أبي طالب» رضي الله عنه فالحديث دل على أنه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم ، وذلك يدل على أن علياً رضي الله عنه أفضل من جميع الأنبياء ، سوى محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما سائر الشيعة ، فقد كانوا قديماً وحديثاً يستدلون بهذه الآية على أن علياً رضي الله عنه من سائر الصحابة ، وذلك لأن الآية لما دلت على أن نفس علي رضي الله عنه مثل نفس محمد عليه السلام ، إلا فيما خصه الدليل ، وكان نفس محمد أفضل من الصحابة رضوان الله عليهم ، فوجب أن يكون نفس علي ، أفضل أيضاً من سائر الصحابة . هذا تقدير كلام الشيعة ، والجواب : أنه كما انعقد الاجماع بين المسلمين على أن محمداً عليه السلام أفضل من علي ، فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان ، على أن النبي أفضل من ليس بنبي ، وأجمعوا على أن علياً رضي الله عنه ما كان نبياً ، فلزم

القطع بأن ظاهر الآية كما أنه مخصوص في حق محمد صلى الله عليه وسلم ، فكذلك مخصوص في حق سائر الأنبياء عليهم السلام

(المسألة السادسة) قوله (ثم نبه) أى تباهل ، كما يقال اقتتل القوم ، وتقاتلوا ، واصطحبوا وتصاحبوا ، والابتهال فيه وجهان . أحدهما : أن الابتهال هو الاجتهاد في الدعاء ، وإن لم يكن باللحن ، ولا يقال ابتهل في الدعاء إلا إذا كان هناك اجتهاد . والثاني : أنه مأخوذ من قولهم ، عليه بهلة الله ، أى لعنته ، وأصله مأخوذ بما يرجع إلى معنى اللعن ، لأن معنى اللعن هو الأبعاد والطرده وبهله الله ، أى لعنه وأبعده من رحمته ، من قولك أبهله ، إذا أهمله ، وناقه باهل ، لاصرار عليها ، بل هى مرسله مخلاة ، كالرجل الطريد المنفى ، وتحقيق معنى الكلمة ، أن البهل إذا كان هو الارسل والتخلية ، فكان من بهله الله فقد خلاه الله ووكله إلى نفسه ، ومن وكله إلى نفسه فهو هالك لاشك فيه ، فمن باهل إنسانا فقال : على بهلة الله إن كان كذا ، يقول : وكلنى الله إلى نفسى وفوضنى إلى حولى وقوتى ، أى من كلامه وحفظه ، كالناق الباهل التى لا حافظ لها فى ضرعها ، فكل من شاء حلها وأخذ لبنها ، لا قوة لها فى الدفع عن نفسها ، ويقال أيضا ، رجل باهل ، إذا لم يكن معه عصا ، وإنما معناه أنه ليس معه ما يدفع عن نفسه ، والقول الأول أولى ، لأنه يكون قوله (ثم نبه) أى ثم نجتهد فى الدعاء ، ونجعل اللعنة على الكاذب . وعلى القول الثانى يصير التقدير ثم نبهل ، أى ثم نلتعن (فنجعل لعنة الله على الكاذبين) وهى تكرر . بقى فى الآية سؤالات أربع

(السؤال الأول) الأولاد إذا كانوا صغارا ، لم يجز نزول العذاب بهم . وقد ورد فى الخبر

انه صلوات الله عليه أدخل فى المباهلة الحسن والحسين عليهما السلام ، فما الفائدة فيه ؟

والجواب : ان عادة الله تعالى جارية بأن عقوبة الاستئصال إذا نزلت بقوم هلكت معهم الأولاد والنساء ، فيكون ذلك فى حق البالغين عقابا ، وفى حق الصبيان لا يكون عقابا ، بل يكون جاريا مجرى إمامتهم ، وإيصال الآلام والأسقام اليهم ، ومعلوم ان شفقة الانسان على أولاده وأهله شديدة جدا ، فربما جعل الانسان نفسه فداء لهم وجنة لهم ، وإذا كان كذلك : فهو عليه السلام ، أحضر صبيانه ونساءه مع نفسه ، وأمرهم بأن يفعلوا مثل ذلك ، ليكون ذلك أبلغ فى الزجر وأقوى فى تخويف الخصم ، وأدل على وثوقه صلوات الله عليه وعلى آله ، بأن الحق معه

(السؤال الثانى) هل دلت هذه الواقعة على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ؟

الجواب : انها دلت على صحة نبوته عليه السلام من وجهين : أحدهما : وهو انه عليه السلام خوفهم بنزول العذاب عليهم ، ولو لم يكن واتقا بذلك ، لكان ذلك منه سعيا فى إظهار كذب نفسه

لأن بتقدير: أن يرغبوا في مباهلته، ثم لا ينزل العذاب، فحينئذ كان يظهر كذبه فيما أخبر، ومعلوم أن محمدا صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان من أعدل الناس، فلا يليق به أن يعمل عملا يفضي إلى ظهور كذبه، فلما أصر على ذلك، علمنا أنه إنما أصر عليه لكونه واقفا بنزول العذاب عليهم. وثانيهما: أن القوم لما تركوا مباهلته، فلولا أنهم عرفوا من التوراة والإنجيل ما يدل على نبوته، والالما أحجموا عن مباهلته.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنهم كانوا شاكين، وتركوا مباهلته خوفا من أن يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر من العذاب؟

قلنا هذا مدفوع من وجهين: الأول: أن القوم كانوا يبذلون النفوس والأموال في المنازعة مع الرسول عليه الصلاة والسلام، ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك. الثاني: أنه قد نقل عن أولئك النصارى أنهم قالوا: إنه والله هو النبي المبشر به في التوراة والإنجيل، وإنكم لو باهلتموه لحصل الاستئصال فكان ذلك تصريحاً منهم بأن الامتناع عن المباهلة كان لأجل علمهم بأنه نبي مرسل من عند الله تعالى.

(السؤال الثالث) أليس أن بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم؟ حيث قالوا (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأهطر علينا حجارة من السماء) ثم إنه لم ينزل العذاب بهم البتة، فكذا هنا، وأيضا بتقدير نزول العذاب، كان ذلك مناقضا لقوله (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم)

والجواب: الخاص مقدم على العام، فلما أخبر عليه السلام بنزول العذاب في هذه السورة على التعيين، وجب أن يعتقد أن الأمر كذلك

(السؤال الرابع) قوله (إن هذا هو القصص الحق) هل هو متصل بما قبله أم لا؟ والجواب: قال أبو مسلم: إنه متصل بما قبله، ولا يجوز الوقف على قوله (الكاذبين) وتقدير الآية (فجعل لعنة الله على الكاذبين) بأن هذا هو القصص الحق. وعلى هذا التقدير كان حق «أن تكون مفتوحة، إلا أنها كسرت لدخول اللام في قوله (هو) كما في قوله (إن ربهم بهم يومئذ لخبير) وقال الباقون: الكلام تم عند قوله (على الكاذبين) وما بعده جملة أخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها. والله أعلم

إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٢﴾
فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ ﴿٦٣﴾

قوله تعالى ﴿إن هذا هو القصص الحق وما من إله إلا الله وإن الله هو العزيز الحكيم فإن تولوا فإن الله عليم بالمفسدين﴾
وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله ﴿إن هذا﴾ إشارة إلى ما تقدم ذكره من الدلائل ، ومن الدعاء إلى المبالغة (هو القصص الحق) والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهتدى إلى الدين ، ويرشد إلى الحق ، وبأمر بطلب النجاة . فبين تعالى أن الذي أنزله على نبيه هو القصص الحق ، ليكون على ثقة من أمره . والحطاب وإن كان معه ، فالمراد به الكل

﴿المسألة الثانية﴾ (هو) في قوله (هو القصص الحق) فيه قولان : أحدهما : أن يكون فصلا وعمادا ، ويكون خبر «إن» هو قوله (القصص الحق)
فإن قيل : فكيف جاز دخول اللام على الفصل ؟
قلنا : إذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل أجود ، لأنه أقرب إلى المبتدأ منه ، وأصلها أن تدخل على المبتدأ

﴿والقول الثاني﴾ أنه مبتدأ . والقصص الحق خبره ، والجملة خبر «إن»
﴿المسألة الثالثة﴾ قرئ (هو) بتحريك الهاء على الأصل ، وبالسكون لأن اللام ينزل من «هو» منزلة بعضه مخفف كما خفف عضد

﴿المسألة الرابعة﴾ يقال : قص فلان الحديث بقصه قصا وقصصا ، وأصله اتباع الأثر ، يقال : خرج فلان قصصا ، في أثر فلان ، وقصا ، وذلك إذا اقتضى أثره ، ومنه قوله تعالى (وقالت لآخنته قصيه) وقيل للقاص : أنه قاص ، لا تبعه خبرا بمد خبر ، وسوقه الكلام سوقا ، فعني القصص الخبر المشتمل على المعاني المتتابعة

ثم قال ﴿وما من إله إلا الله﴾ وهذا يفيد تأكيد النفي ، لأنك لو قلت عندي من الناس أحد ، أفاد أن عندك بعض الناس ، فإذا قلت ما عندي من الناس من أحد ، أفاد أنه ليس عندك بعضهم ، وإذا لم يكن عندك بعضهم ، فيأن لا يكون عندك كلهم أولى فثبت أن قوله (وما من إله إلا الله) مبالغة

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ
وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا
أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ «٦٤»

في أنه لا اله الا الله الواحد الحق سبحانه وتعالى

ثم قال ﴿وإن الله هو العزيز الحكيم﴾ وفيه إشارة الى الجواب عن شبهات النصارى ، وذلك لأن اعتمادهم على أمرين : أحدهما : أنه قدر على احياء الموتى ، وبراء الأكمه والأبرص . فكانه تعالى قال : هذا القدر من القدرة لا يكفي في الالهية ، بل لابد وأن يكون عزيزا غالبا لا يدفع ولا يمنع ، وأنتم قد اعترقتم بأن عيسى ما كان كذلك ، وكيف وأنتم تقولون إن اليهود قتلوه ؟ والثاني : أنهم قالوا : انه كان يخبر عن الغيوب وغيرها . فيكون لها ، فكانه تعالى قال : هذا القدر من العلم لا يكفي في الالهية ، بل لابد وأن يكون حكيما ، أى عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الأمور . فذكر (العزيز الحكيم) ههنا إشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الآية ما ذكره تعالى في أول السورة من قوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم)

ثم قال ﴿فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين﴾ والمعنى : فان تولوا عما وصفت من أن الله هو الواحد ، وأنه يجب أن يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدورات ، حكيما عالما بالعواقب والنهايات ، مع أن عيسى عليه السلام ما كان عزيزا غالبا ، وما كان حكيما عالما بالعواقب والنهايات فاعلم أن توليهم واعراضهم ليس الا على سبيل العناد ، فاقطع كلامك عنهم ، وفوض أمرهم الى الله . فان الله عليم بفساد المفسدين ، مطلع على ما فى قلوبهم من الأغراض الفاسدة ، قادر على مجازاتهم قوله تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾

واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أورد على نصارى نجران أنواع الدلائل وانقطعوا ، ثم دعاهم إلى المباحلة فخافوا ، وما شرعوا فيها ، وقبلوا الصغار بأداء الجزية ، وقد كان عليه السلام حريصا على إيمانهم ، فكانه تعالى قال : يا محمد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل إلى منهج آخر

يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم أنه كلام مبني على الانصاف وترك الجدل ، (وقل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) أي هلموا إلى كلمة فيها إنصاف من بعضنا لبعض ، ولا ميل فيه لأحد على صاحبه ، وهي (أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً) هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الآن تفسير الألفاظ

أما قوله تعالى (يا أهل الكتاب) ففيه ثلاثة أقوال . أحدها: المراد نصارى نجران . والثاني: المراد يهود المدينة . والثالث: أنها نزلت في الفريقين ، ويدل عليه وجهان . الأول: أن ظاهر اللفظ يتناولهما . والثاني: روى في سبب النزول ، أن اليهود قالوا للنبي عليه الصلاة والسلام ، ما تريد الآن تتخذك ربا كما اتخذت النصارى عيسى ! وقالت النصارى: يا محمد ما تريد إلا أن تقول فيك ما قالت اليهود في عزيز ! فأنزل الله تعالى هذه الآية . وعندى أن الأقرب حمل على النصارى ، لما بينا أنه لما أورد الدلائل عليهم أولا ، ثم باهلهم ثانيا ، فعدل في هذا المقام إلى الكلام المبني على رعاية الانصاف ، وترك المجادلة ، وطلب الأتخام والالزام ، ومما يدل عليه ، أنه خاطبهم ههنا بقوله تعالى (يا أهل الكتاب) وهذا الاسم من أحسن الأسماء وأكمل الألقاب حيث جعلهم أهلا لكتاب الله . ونظيره ، ما يقال لحافظ القرآن يا حامل كتاب الله ، وللنفسر يامفسر كلام الله ، فإن هذا اللقب يدل على أن قائله أراد المبالغة في تعظيم المخاطب وفي تطيب قلبه ، وذلك ، إنما يقال عند عدول الانسان مع خصمه ، عن طريقة اللجاج والنزاع ، إلى طريقة طلب الانصاف

أما قوله تعالى (تعالوا) فالمراد تعيين مادعوا اليه ، والتوجه إلى النظر فيه ، وإن لم يكن انتقالا من مكان إلى مكان ، لأن أصل اللفظ مأخوذ من التعالي ، وهو الارتفاع من موضع هابط إلى مكان عال ، ثم كثر استعماله حتى صار دالا على طلب التوجه إلى حيث يدعى إليه

أما قوله تعالى (إلى كلمة سواء بيننا) فالمعنى هلموا إلى كلمة فيها إنصاف من بعضنا لبعض ، لا ميل فيه لأحد على صاحبه ، والسواء هو العدل والانصاف ، وذلك لأن حقيقة الانصاف إعطاء النصف . فإن الواجب في العقول ترك الظلم على النفس وعلى الغير ، وذلك لا يحصل إلا باعطاء النصف ، فإذا أنصف وترك ظله ، أعطاه النصف ، فقد سوى بين نفسه وبين غيره ، وحصل الاعتدال ، وإذا ظلم وأخذ أكثر مما أعطى ، زال الاعتدال ، فلما كان من لوازم العدل والانصاف التسوية ، جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل .

ثم قال الزجاج «سواء» نعت للكلمة . يريد «ذات سواء» فعلى هذا قوله «كلمة سواء» أي كلمة عادلة مستقيمة ، مستوية ، فإذا آمننا بها نحن وأتمم كفا على السواء والاستقامة . ثم قال (أن لا نعبد إلا الله) وفيه مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ محل «أن» في قوله «أن لا نعبد، فيه وجهان: الأول: انه رفع باضمار «هي» كأن قائلاً قال: ماتلك الكلمة؟ فقيل هي أن لا نعبد إلا الله. والثاني: خفض على البدل من «كلمة»

﴿المسألة الثانية﴾ انه تعالى ذكر ثلاثة أشياء: أولها: أن لا نعبد إلا الله. وثانيها: أن لا نشرك به شيئاً. وثالثها: أن لا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، وإنما ذكر هذه الثلاثة: لأن النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة، فيعبدون غير الله وهو المسيح، ويشركون به غيره. وذلك لأنهم يقولون: انه ثلاثة، أب وابن وروح القدس، فأثبتوا ذوات ثلاثة، قديمة سواء. وإنما قلنا: انهم أثبتوا ذوات ثلاثة قديمة، لأنهم قالوا: ان أقنوم الكلمة، تدرعت بناسوت المسيح. وأقنوم روح القدس، تدرعت بناسوت مريم. ولولا كون هذين الأقنومين ذاتين مستقلتين، وإلا لما جازت عليهما مفارقة ذات الأب، والتدرع بناسوت عيسى ومريم. ولما أثبتوا ذوات ثلاثة مستقلة، فقد أشركوا. وأما انهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، فيدل عليه وجوه أحدها: انهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحرير. والثاني: انهم كانوا يسجدون لأحبارهم. والثالث: قال أبو مسلم: من مذهبهم، أن من صار كاملاً في الرياضة والمجاهدة، يظهر فيه أثر حلول اللاهوت، فيقدر على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص. فهم وان لم يطلقوا عليه لفظ الرب إلا أنهم أثبتوا في حقه معنى الربوبية. والرابع: هو أنهم كانوا يطيعون أحبارهم في المعاصي، ولا معنى للربوبية إلا ذلك. ونظيره قوله تعالى (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) فثبت أن النصارى جمعوا بين هذه الأمور الثلاثة، وكان القول ببيان هذه الأمور الثلاثة، كالأمر المتفق عليه بين جمهور العقلاء. وذلك، لأن قبل المسيح، ما كان المعبود إلا الله، فوجب أن يبقى الأمر بمد ظهور المسيح على هذا الوجه. وأيضاً القول بالشركة باطل باتفاق الكل، وأيضاً إذا كان الخالق والمنعم بجميع انعم هو الله، ووجب أن لا يرجع في التحليل والتحرير والانقياد والطاعة إلا إليه، دون الأحرار والرهبان. فهذا هو شرح هذه الأمور الثلاثة.

ثم قال تعالى ﴿فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ والمعنى ان أبوا إلا الاصرار، فقولوا انا مسلمون، يعني أظهروا انكم على هذا الدين، ولا تكونوا في قيد، أن تحملوا غيركم عليه

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا

مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ «٦٥»

قوله تعالى ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده

أفلا تعقلون﴾

اعلم أن اليهود كانوا يقولون: إن إبراهيم كان على ديننا، والنصارى كانوا يقولون: كان إبراهيم على ديننا، فأبطل الله عليهم ذلك، بأن التوراة والإنجيل ما أنزلا إلا من بعده. فكيف يدعى أن يكون يهوديا أو نصرانيا؟

فإن قيل: فهذا أيضا لازم عليكم لأنكم تقولون: إن إبراهيم كان على دين الإسلام، والإسلام إنما أنزل بعده بزمان طويل، فإن قلتم إن المراد أن إبراهيم كان في أصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون الآن، فنقول: فلم لا يجوز أيضا أن تقول اليهود إن إبراهيم كان يهوديا بمعنى أنه كان على الدين الذي عليه اليهود، وتقول النصارى: إن إبراهيم كان نصرانيا بمعنى أنه كان على الدين الذي عليه النصارى، فكأن التوراة والإنجيل نازلين بعد إبراهيم، لا ينافي كونه يهوديا أو نصرانيا بهذا التفسير. كما أن كون القرآن نازلا بعده، لا ينافي كونه مسلما:

والجواب: إن القرآن أخبر أن إبراهيم كان حنيفا مسلما، وليس في التوراة والإنجيل أن إبراهيم كان يهوديا أو نصرانيا، فظهر الفرق. ثم نقول: أما أن النصارى ليسوا على ملة إبراهيم، فالأمر فيه ظاهر، لأن المسيح ما كان موجودا في زمن إبراهيم، فكانت عبادته مشروعة في زمن إبراهيم لا محالة، فكان الاشتغال بعبادة المسيح، مخالفة لملة إبراهيم لا محالة، وأما إن اليهود ليسوا على ملة إبراهيم، فذلك لأنه لا شك أنه كان لله سبحانه وتعالى تكاليف على الخلق، قبل مجي موسى عليه السلام، ولا شك أن الموصل لتلك التكاليف إلى الخلق واحد من البشر، ولا شك أن ذلك الإنسان قد كان مؤيدا بالمعجزات، والآن لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه، فاذن قد كان قبل مجي موسى أنبياء، وكانت لهم شرائع معينة. فإذا جاء موسى، فإما أن يقال إنه جاء بتقرير تلك الشرائع، أو بغيرها، فإن جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب تلك الشريعة، بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله، واليهود لا يرضون بذلك، وإن كان قد جاء بشرع آخر، سوى شرع من تقدمه، فقد قال بالنسخ، ثبت أنه لا بد وأن يكون دين كل الأنبياء، جواز القول بالنسخ، واليهود ينكرون

هَاتِمٌ هُوَ لَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ
وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٦٦» مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ
حَنِيفًا مِّسْلَمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ «٦٧» إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ
وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ «٦٨»

ذلك ، ثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم ، فبطل قول اليهود والنصارى ، بأن ابراهيم كان يهوديا
أو نصرانيا ، فهذا هو المراد من الآية والله أعلم

قوله تعالى ﴿هاأتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم
لا تعلمون . ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين إن
أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين﴾
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحمة والكسائي (هاأتم) بالمد والهمزة ، وقرأ نافع وأبو عمرو
بغير همز ، ولا مد ، الا بقدر خروج الألف الساكنة ، وقرأ ابن كثير ، بالهمزة والقصر ، على
وزن «صنعتهم» وقرأ ابن عامر ، بالمد دون الهمز ، فمن حقق فعلى الأصل ، لانهما حرفان «ها»
و «أتم» ومن لم يمد ولم يهمز ، فلتخفيف من غير اخلال

(المسألة الثانية) اختلفوا في أصل «هاأتم» فقيل «ها» تنبيه والأصل «أتم» وقيل أصله
«أتم» فقلبت الهمزة الأولى هاء ، كقولهم هزقت الماء ، وأرقت و«هؤلاء» مبنى على الكسر ،
وأصله أولاء ، دخلت عليه ها التنبيه ، وفيه لغتان : القصر ، والمد . فان قيل أين خبر أتم ، في
قوله ها أتم ، قلنا فيه ثلاثة أوجه ، الأول : قال صاحب الكشاف «ها» للتنبيه وأتم مبتدأ ،
وهؤلاء خبره ، وحاججتم ، جملة مستأنفة مبنية للجملة الأولى ، بمعنى : أتم هؤلاء الأشخاص الخلق
وبيان حماقتكم وقلة عقولكم ، أنكم وإن جادلتم فيما لكم به علم ، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم ؟
والثاني : أن يكون «أتم» مبتدأ وخبر «هؤلاء» بمعنى أولاء ، على معنى الذى وما بعده صلة له . الثالث :
أن يكون «أتم» مبتدأ و«هؤلاء» عطف بيان و«حاججتم» خبره وتقديره أتم يا هؤلاء حاججتم

(المسألة الثالثة) المراد من قوله (حاججتم فيما لكم به علم) هو أنهم زعموا أن شريعة التوراة والانجيل مخالفة لشريعة القرآن، فكيف تحاجون فيما لا علم لكم به؟ وهو ادعاؤكم ان شريعة ابراهيم كانت مخالفة لشريعة محمد عليه السلام

ثم يحتمل في قوله (ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم) أنه لم يصفهم في العلم حقيقة، وإنما أراد انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه، فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله (والله يعلم) كيف كانت حال هذه الشرائع في المخالفة والموافقة (وأتم لاتعلمون) كيفية تلك الأحوال

ثم بين تعالى ذلك مفصلاً فقال (ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً) فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لها

ثم قال (ولكن كان حنيفاً مسلماً) وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال (وما كان من المشركين) وهو تعريض بكون النصارى مشركين في قولهم بالهية المسيح وبكون اليهود مشركين، في قولهم بالتشبيه

فان قيل: قولكم ابراهيم على دين الاسلام، أتريدون به الموافقة في الاصول أو في الفروع؟ فان كان الاول، لم يكن محتصاً بدين الاسلام، بل تقطع بأن ابراهيم أيضاً على دين اليهود، أعنى ذلك الدين الذي جاء به موسى، فكان أيضاً على دين النصارى، أعنى تلك النصرانية التي جاء بها عيسى، فان أديان الأنبياء لا يجوز أن تكون مختلفة في الاصول. وإن أردتم به الموافقة في الفروع فلزم أن لا يكون محمد عليه السلام صاحب الشرع البتة، بل كان كالمقرر لدين غيره وأيضاً فمن المعلوم بالضرورة أن التعبد بالقرآن ما كان موجوداً في زمان ابراهيم عليه السلام، فتلاوة القرآن مشروعة في صلاتنا، وغير مشروعة، في صلاتهم، قلنا: جاز أن يكون المراد به الموافقة في الاصول والغرض منه بيان انه ما كان موافقاً في أصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا، وجاز أيضاً أن يقال المراد به الفروع، وذلك لان الله نسخ تلك الفروع بشرع موسى، ثم في زمن محمد صلى الله عليه وسلم نسخ شرع موسى عليه السلام بتلك الشريعة التي كانت ثابتة في زمن ابراهيم عليه السلام، وعلى هذا التقدير يكون محمد عليه السلام صاحب الشريعة، ثم لما كان غالب شرع محمد عليه السلام موافقاً لشرع ابراهيم عليه السلام، فلو وقعت المخالفة في القليل، لم يقدح ذلك في حصول الموافقة

ثم ذكر تعالى (إن أولى الناس بإبراهيم) فربقان: أحدهما من اتبعه ممن تقدم، والآخر النبي

وسائر المؤمنين

وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ
وَمَا يَشْعُرُونَ «٦٩»

ثم قال (والله ولي المؤمنين) بالنصرة والمعونة والثوفيق والاعظام والاكرام
قوله تعالى (ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون)
اعلم انه تعالى لما بين ان من طريقة أهل الكتاب العدول عن الحق ، والاعراض عن قبول
الحجة ، بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر، بل يجتهدون في اضلال من آمن بالرسول عليه السلام
بالقاء الشبهات ، كقولهم : ان محمدا عليه السلام «قر بموسى وعيسى ، ويدعى لنفسه النبوة . وأيضا
ان موسى عليه السلام أخبر في التوراة بأن شرعه لا يزول ، وأيضا القول بالنسخ ، يفضى إلى البداء .
والغرض منه تنبيه المؤمنين على أن لا يغتروا بكلام اليهود . ونظير قوله تعالى في سورة البقرة
(ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم) وقوله
(ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء)

واعلم أن «من» هنا للتبعض، وإنما ذكر بعضهم، ولم يعمهم، لان منهم من آمن . وأثنى الله عليهم
بقوله (منهم أمة مقتعدة) (ومن أهل الكتاب أمة قائمة) وقيل نزلت هذه الآية في معاذ وعمار بن
ياسر وحذيفة ، دعاهم اليهود الى دينهم ، وإنما قال (لو يضلونكم) ولم يقل أن يضلوكم ، لان «لو»
للتمني فان قولك لو كان كذا ، يفيد التمني ونظيره قوله تعالى (يود أحدكم لو يعمر ألف سنة)
ثم قال تعالى (وما يضلون إلا أنفسهم) وهو يحتمل وجوها : منها اهلاكهم أنفسهم باستحقاق
العقاب ، على قصدهم اضلال الغير ، وهو كقولك (وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) ، وقوله
(وليحملن أثقالهن وأثقالا مع أثقالهن) (وليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين
يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون) ومنها : إخراجهم أنفسهم عن معرفة الهدى والحق ، لان
الذاهب عن الاهتداء يوصف بأنه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا في اضلال المؤمنين . ستم ان المؤمنين
لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين . حيث اعتقدوا شيئاً ولاح لهم أن الامر بخلاف ما
تصوروه ، ثم قال تعالى (وما يشعرون) أي وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تَكْفُرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تُشْهِدُونَ «٧٠»

قوله تعالى ﴿يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون﴾
اعلم أنه تعالى لما بين حال الطائفة التي لا تشعر بما في التوراة من دلالة نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم ، بين أيضا حال الطائفة العارفة بذلك من أحبارهم .

فقال ﴿يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «لم» أصلها لما ، لأنها «ما» التي للاستفهام . دخلت عليها اللام مخذفة
الألف اطلب الحقة ، ولأن حرف الجر صار كالعوض عنها . ولأنها وقعت طرفا ، ويدل عليها الفتحة
وعلى هذا قوله (عم يتساءلون) و (فيم تبشرون) والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء
نحو : فبمه ، ولمه .

﴿المسألة الثانية﴾ في قوله (بآيات الله) وجوه : الأول : أن المراد منها الآيات الواردة
في التوراة والإنجيل ، وعلى هذا القول فيه وجوه : أحدها : ما في هذين الكتابين من البشارة بمحمد
عليه السلام ، ومنها ما في هذين الكتابين ، أن إبراهيم عليه السلام كان حنيفاً مسلماً ، ومنها أن فيهما
إن الدين هو الإسلام .

واعلم أن على هذا القول ، المحتمل لهذه الوجوه نقول : إن الكفر بالآيات ، يحتمل وجهين : أحدهما
أنهم ما كانوا كافرين بالتوراة ، بل كانوا كافرين بما يدل عليه التوراة ، فأطلق اسم الدليل على المدلول
على سبيل المجاز . والثاني : أنهم كانوا كافرين بنفس التوراة ، لأنهم كانوا يحرفونها ، وكانوا ينكرون
وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

فأما قوله تعالى ﴿وأنتم تشهدون﴾ فالمعنى على هذا القول أنهم عند حضور المسلمين ، وعند
حضور عوامهم ، كانوا ينكرون اشتغال التوراة والإنجيل على الآيات الدالة على نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم . ثم إذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها . ومثله قوله تعالى (تبغونها
عوجاً وأنتم شهداء)

واعلم أن تفسير الآية بهذا القول ، يدل على اشتغال هذه الآية على الأخبار عن الغيب لأنه
عليه الصلاة والسلام أخبرهم بما يكتمونه في أنفسهم ، ويظهرون غيره ، ولا شك أن الأخبار عن
الغيب معجز

﴿القول الثاني﴾ في تفسير آيات الله ، أنها هي القرآن وقوله (وأنتم تشهدون) يعني أنك

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾

تتكرون عند العوام كون القرآن معجزاً، ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم، كونه معجزاً. (القول الثالث) أن المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت على يد النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى (وأنتم تشهدون) معناه أنكم إنما اعترفتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، الدالة على صدقهم، من حيث أن المعجز قائم مقام التصديق من الله تعالى. فإذا شهدتم بأن المعجز إنما دل على صدق سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من هذا الوجه، وأنتم تشهدون حصول هذا الوجه في حق محمد صلى الله عليه وسلم، كان أصرارك على انكار نبوته ورسالته، مناقضاً لما شهدتم بحقيقته، من دلالة معجزات سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على صدقهم.

قوله تعالى (يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون) اعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان (احدهما) انهم كانوا يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم، مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم، انه رسول حق من عند الله، والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في الآية الاولى. وثانيتها (انهم كانوا يجتهدون) في إلقاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبيانات، والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في هذه الآية الثانية. فالمقام الاول مقام الغواية والضلالة، والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال، وفيه مسائل: -

(المسألة الاولى) قرئ «تلبسون» بالتشديد، وقرأ يحيى بن وثاب، تلبسون، بفتح الباء، أى تلبسون الحق مع الباطل، كقوله عليه السلام «كلايس ثوبى زور» وقوله

إذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا

(المسألة الثانية) اعلم ان الساعى في اخفاء الحق لاسيما له الى ذلك الا من أحد وجهين. إما بالقاء شبهة تدل على الباطل، واما باخفاء الدليل الذى يدل على الحق، فقوله (لم تلبسون الحق بالباطل) اشارة الى المقام الاول وقوله (وتكتمون الحق) اشارة الى المقام الثانى أما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل ههنا وجوهاً: أحدها: تحريف التوراة، فيخلطون المنزل بالمحرف، عن الحسن وابن زيد. وثانيها: انهم تواضعوا على اظهار الاسلام أول النهار، ثم الرجوع عنه في آخر النهار، تشكيكاً للناس، عن ابن عباس وقتادة. وثالثها: أن يكون في التوراة ما يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم، من البشارة والنعمة والصفة، ويكون في التوراة أيضاً ما يورثهم خلاف ذلك، فيكون كالمحكّم،

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا
وَجَهَّ النَّارَ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾

والمتشابه، فيلبسون على الضمفء أحد الأمرين الآخر كما يفعله كثير من المشبهة، وهذا قول القاضي ورايها: أنهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بأن موسى عليه السلام حق، ثم ان التوراة دالة على ان شرع موسى عليه السلام لا ينسخ وكل ذلك الفاء للشبهات.

أما قوله تعالى ﴿وتكتمون الحق﴾ فالمراد أن الآيات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، كان الاستدلال بها مفتقرا إلى التذكر والتأمل، واقوم كانوا يجتهدون في إخفاء تلك الالفاظ التي كان بمجموعها، يتم هذا الاستدلال، مثل ما أن أهل البدعة في زماننا يسعون في أن لا يصل إلى عوامهم دلائل المحققين.

أما قوله ﴿وأنتم تعلمون﴾ ففيه وجوه: أحدها: أنكم تعلمون أنكم إنما تفعلون ذلك عناداً وحسداً. وثانيها (وأنتم تعلمون) أي أنتم أرباب العلم والمعرفة، لا أرباب الجهل والخرافة. وثالثها: (وأنتم تعلمون) أن عقاب من يفعل مثل هذه الأفعال عظيم.

(المسألة الثالثة) قال القاضي: قوله تعالى (لم تكفرون) و (لم تلبسون الحق بالباطل) دال على أن ذلك فعلهم، لأنه لا يجوز أن يخلفه فيهم، ثم يقول، لم فعلتم؟ وجوابه: أن الفعل يتوقف على الداعية فنلك الداعية إن حدثت لا يحدث، لزم نفي الصانع، وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة أخرى. وان كان محدثها هو الله تعالى، لزمكم ما ألزمتموه علينا، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار
واكفروا آخره لعلمهم يرجعون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يلبسون الحق بالباطل، أردف ذلك بأن حكى عنهم نوعا واحدا من أنواع تليساتهم، وهو المذكور في هذا الآية وههنا مسائل:

(المسألة الأولى) قول بعضهم لبعض (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار) يتمل أن يكون المراد كل ما أنزل، وأن يكون المراد بعض ما أنزل

(أما الاحتمال الأول) ففيه وجوه: الأول: أن اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في

تشكيك ضعفة المسلمين في صحة الاسلام ، وهو أن يظهر وتصديق ما ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، من الشرائع في بعض الأوقات ، ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه ، فإن الناس متى شاهدوا هذا التكذيب قالوا هذا التكذيب ليس لأجل الحسد والعناد ، وإلا لما آمنوا به في أول الأمر وإذا لم يكن هذا التكذيب لأجل الحسد والعناد ، وجب أن يكون ذلك ، لأجل أنهم أهل الكتاب وقد تفكروا في أمره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته ، فلاح لهم بمد التأمل التام ، والبحث الوافي . أنه كذاب ، فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين ، في صحة نبوته ، وقيل : توأطأ اثنا عشر رجلا من أخبار يهود خيبر ، على هذا الطريق

وقوله (لعلمهم يرجعون) معناه أنا متى ألقينا هذه الشبهة ، فاعل أمحابه يرجعون عن دينه

(الوجه الثاني) يحتمل أن يكون معنى الآية أن رؤساء اليهود والنصارى . قال بعضهم لبعض نافقوا وأظهروا الوفاق للمؤمنين ، ولكن بشرط أن تثبتوا على دينكم إذا خلوتم بأخوانكم ، من أهل الكتاب . فإن أمر هؤلاء المؤمنين في اضطراب . فرجوا الأيام معهم بالنفاق . فربما ضعف أمرهم واضمحل دينهم ويرجعوا إلى دينكم ، وهذا قول أبي مسلم الأصفهاني . ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى لما قال (إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا) أتبعه بقوله (بشر المنافقين) وهو بمنزلة قوله (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن) . الثاني : أنه تعالى . أتبع هذه الآية بقوله (ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم) فهذا يدل على أنهم نهوا عن غير دينهم الذي كانوا عليه ، فكان قولهم (آمنوا به وجه النهار) أمر بالنفاق .

(الوجه الثالث) قال الأصم ، قال بعضهم لبعض إن كذبتموه في جميع ما جاء به فإن عوامكم يعلمون كذبكم ، لأن كثيرا مما جاء به حق . ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض ، حتى يجعل الناس تكذيبكم له ، على الانصاف . لا على العناد ، فيقبلوا قولكم .

(الاحتمال الثاني) أن يكون قوله (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار) وكفروا (آخره) بعض ما أنزل الله . والمائلون بهذا القول . حملوه على أمر القبلة ، وذكروا فيه وجهين . الأول : قال ابن عباس ، وجه النهار أوله . وهو صلاة الصبح . وكفروا آخره . يعني صلاة الظهر ، وتقريره أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي إلى بيت المقدس ، بعد أن قدم المدينة ، وفرح اليهود بذلك ، وطمعوا أن يكون منهم ، فلما حوله الله إلى الكعبة ، كان ذلك عند صلاة الظهر ، قال كعب بن الأشرف وغيره (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار) يعني آمنوا بالقبلة

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنِ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلُ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّا لَنُفَضِّلُ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾

التي صلى اليها صلاة الصبح ، فهي الحق ، واكفروا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الظهر ، وهي آخر النهار ، وهي الكفر . الثاني : أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة ، شق ذلك عليهم ، فقال بعضهم لبعض صلوا إلى الكعبة في أول النهار ، ثم اكفروا بهذه القبلة في آخر النهار ، وصلوا إلى الصخرة لعلهم يقولون إن أهل الكتاب أصحاب العلم ، فلولا أنهم عرفوا بطلان هذه القبلة ، لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة .

(المسألة الثانية) الفائدة في إخبار الله تعالى عن تواضعهم على هذه الحيلة من وجوه . الأول : أن هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم ، وما أطلعوا عليها أحدا من الأجانب ، فلما أخبر الرسول عنها ، كان ذلك إخبارا عن الغيب ، فيكون معجزا . الثاني : أنه تعالى لما أطلع المؤمنين على تواطئهم على هذه الحيلة ، لم يحصل لهذه الحيلة أثر في قلوب المؤمنين ، ولولا هذا الاعلام لكان ربما أثرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في إيمانه ضعف . الثالث : أن القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة ، صار ذلك رادعا لهم ، عن الأقدام على أمثالها من الخيل والتلبس .

(المسألة الثالثة) وجه النهار هو أوله . والوجه في اللغة هو مستقبل كل شيء . لأنه أول ما يواجه منه ، كما يقال لأول الثوب وجه الثوب . روى ثعلب عن ابن الأعرابي : أتيت بوجه نهار وصدر نهار . وشباب نهار أي أول النهار وأنشد الربيع بن زياد فقال :

من كان مسرورا بمقتل مالك فليأت نسوتنا بوجه نهار

ثم قال تعالى ﴿ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ اتفق المفسرون ، على أن هذا بقية كلام اليهود ، وفيه وجهان : الأول : المعنى ، ولا تصدقوا الإنبياء بقر شرايع التوراة ، فأما من جاء بتغيير شيء من أحكام التوراة فلا تصدقوه ، وهذا هو مذهب اليهود إلى اليوم ، وعلى هذا التفسير تكون «اللام» في قوله (إلا لمن تبع) صلة زائدة

فانه يقال صدقت فلانا . ولا يقال صدقت لفلان ، وكون هذه اللام صلة زائدة جائزة . كقوله تعالى (زدف لكم) والمراد رد فكم . والثاني : أنه ذكر قبل هذه الآية . قوله (آمنوا به وجه النهار واكفروا آخره)

ثم قال في هذه الآية ﴿ ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ﴾ أى لا تأتوا بذلك الايمان إلا لأجل من تبع دينكم ، كأنهم قالوا ليس الغرض من الايمان بذلك التلييس لإبقاء أتباعكم على دينكم ، فالمنى ولا تأتوا بذلك الايمان إلا لأجل من تبع دينكم ، فان مقصود كل واحد حفظ أتباعه وأشياعه على متابته .

ثم قال تعالى (قل ان الهدى هدى الله) قال ابن عباس رضى الله عنهما . معناه : الدين دين الله ، ومثله في سورة البقرة (قل إن هدى الله هو الهدى)

واعلم أنه لا بد من بيان أنه كيف صار هذا الكلام جواباً عما حكاه عنهم ؟ ، فنقول : اما على الوجه الأول وهو قولهم لا دين إلا ما هم عليه ، فهذا الكلام إنما صلح جواباً عنه من حيث أن الذى هم عليه إنما ثبت ديناً من جهة الله ، لأنه تعالى أمر به وأرشد اليه وأوجب الانقياد له ، وإذا كان كذلك ، ففى أمر بمد ذلك بغيره ، وأرشد إلى غيره ، وأوجب الانقياد الى غيره كان ديناً يجب أن يتبع ، وإن كان مخالفاً لما تقدم ، لأن الدين إنما صار ديناً بحكمه وهدايته ، فحينما كان حكمه وجبت متابته ونظيره قوله تعالى جراباً لهم عن قولهم (ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب) يعنى الجهات كلها لله ، فله أن يحوّل القبلة إلى أى جهة شاء ، وأما على الوجه الثانى فالمنى أن الهدى هدى الله ، وقد جئتكم به ، فلن ينفعكم فى دفعه هذا الكيد الضعيف

ثم قال تعالى ﴿ أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم ﴾

واعلم أن هذه الآية من المشكلات الصعبة ، فنقول هذا إما أن يكون من جملة كلام الله تعالى أو يكون من جملة كلام اليهود ، ومن تنمة قولهم ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ، وقد ذهب إلى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين .

﴿ أما الاحتمال الأول ﴾ ففيه وجوه . الأول : قرأ ابن كثير آناً ، يؤتى يمد الألف على الاستفهام ، والباقون بفتح الألف من غير مد ولا استفهام ، فان أخذنا بقراءة ابن كثير ، فالوجه ظاهر ، وذلك ، لأن هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى (أن كان ذا مال وبنين إذا تلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين) والمنى أمن أجل أن يؤتى أحد شرايع مثل ما أوتيتم من الشرائع ينكرون أتباعه ؟ ثم حذف الجواب للاختصار ، وهذا الحذف كثير ، يقول الرجل بمد طول

العتاب لصاحبه ، وتعييده عليه ذنوبه ، بعد كثرة إحسانه إليه ، أمن قلة إحسانك إليك أمن إهانتك لك ؟ والمعنى أمن أجل هذا فعلت ما فعلت ؟ ونظيره قوله تعالى (أمن هر قانت آناه الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه) وهذا الوجه مروى عن مجاهد وعيسى بن عمر . أما قراءة من قرأ بقصر الالف ، من «أن» فقد يمكن أيضاً حملها على معنى الاستفهام كما قرئ . (سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذروهم) بالمد والقصر ، وكذا قوله (أن كان ذا مال وبنين) قرئ . بالمد والقصر ، وقال امرؤ القيس :

تروح من الحى أم تبتكر؟ وماذا عليك ولم تنتظر

أراد أتروح من الحى ؟ فحذف ألف الاستفهام ، وإذا ثبت أن هذه القراءة محتملة لمعنى الاستفهام كان التقدير ما شرحناه فى القراءة الأولى .

(الوجه الثانى) أن أولئك لما قالوا لا تبعهم ، لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ، أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم ، أن يقول لهم (إن الهدى هدى الله) فلا تنكروا (أن يؤتى أحد) سواء كم من الهدى (مثل ما أوتيتموه) (أو يحاجوكم) يعنى هؤلاء المسلمين بذلك (عند ربكم) إن لم تقبلوا ذلك منهم ، أقصى ما فى الباب ، انه يفتقر فى هذا التأويل إلى إضمار قوله فلا تنكروا لأن عليه دليلا ، وهو قوله إن الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى أن يؤتیه من يشاء من عباده ومتى كان كذلك ، لزم ترك الإنكار .

(الوجه الثالث) ان الهدى اسم للبيان كقوله تعالى (وأما نمود فهديناهم فاستجبوا لعمى على الهدى) فقوله (ان الهدى) مبدأ وقوله (هدى الله) بدل منه ، وقوله (ان يؤتى أحد مثل ما أوتيتهم) خبر باضمار حرف لا ، والتقدير : قل يا محمد لاشك أن بيان الله هو أن لا يؤتى أحد مثل ما أوتيتهم . وهو دين الاسلام الذى هو أفضل الأديان (وأن لا يحاجوكم) يعنى هؤلاء اليهود ، عند ربكم فى الآخرة لأنه يظهر لهم فى الآخرة ، أنكم محقرون ، وأنهم مضلون ، وهذا التأويل ليس فيه إلا أنه لا بد من اضممار حرف «لا» وهو جائز كما فى قوله تعالى (أن تضلوا) أى أن لا تضلوا

(الوجه الرابع) الهدى اسم ، وهدى الله ، بدل منه ، وأن يؤتى أحد . خبره ، والتقدير : ان هدى الله هو أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتهم . وعلى هذا التأويل . فقوله (أو يحاجوكم عند ربكم) لا بد فيه من اضممار . والتقدير : أو يحاجوكم عند ربكم . فيقضى لكم عليهم . والمعنى : أن الهدى هو ما هديتكم به من دين الاسلام الذى من حاجكم به عندى قضيت لكم عليه . وفى قوله (عند ربكم) ما يدل على هذا الاضممار . ولأن حكمه بكونه ربا لهم يدل على كونه راضياً عنهم . وذلك مشعر بأنه يحكم لهم ، ولا يحكم عليهم

(والاحتمال الثاني) أن يكون قوله (أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم) من تنمة كلام اليهود. وفيه تقديم وتأخير. والتقدير: ولا تؤمنوا إلا من تبع دينكم أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم، أو يحاجوكم عند ربكم، قل إن الهدى هدى الله، وأن الفضل بيد الله، قالوا: والمعنى لا تظهروا إيمانكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا لأهل دينكم، وأسروا تصديقكم، بأن المسلمين قد أوتوا من كتب الله مثل ما أوتيتم، ولا تنفثوه إلا إلى أشياعكم وحدهم دون المسلمين، لئلا يزيدكم ثباتاً، ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك إلى الإسلام.

أما قوله (أو يحاجوكم عند ربكم) فهو عطف على أن يؤتى، والضمير في يحاجوكم لأحد، لأنه في معنى أجمع بمعنى ولا تؤمنوا غير أتباعكم، إن المسلمين يحاجونكم يوم القيامة بالحق. ويقالون لكم عند الله بالحجة. وعندى أن هذا التفسير ضعيف. وبيانه من وجوه: الأول: إن جد القوم في حفظ أتباعهم عن قبول دين محمد عليه السلام، كان أعظم من جدهم في حفظ غير أتباعهم وأشياعهم عنه، فكيف يليق أن يوصى بعضهم بعضاً بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم عند أتباعهم وأشياعهم، وإن يمتنعوا من ذلك عند الأجانب؟ هذا في غاية البعد! الثاني: إن على هذا التقدير، يختل النظم، ويقع فيه تقديم وتأخير لا يليق بكلام الفصحاء. والثالث: إن على هذا التقدير: لا بد من الحذف. فإن التقدير: قل إن الهدى هدى الله وأن الفضل بيد الله، ولا بد من حذف «قل» في قوله (قل إن الفضل بيد الله) الرابع: أنه كيف وقع قوله (قل إن الهدى هدى الله) فيما بين جزأى كلام واحد؟ فإن هذا في غاية البعد عن الكلام المستقيم. قال الفقهاء: يحتمل أن يكون قوله (قل إن الهدى هدى الله) كلاماً أمر الله نبيه أن يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود، إلى هذا الموضوع، لأنه لما حكى عنهم في هذا الموضوع قولاً باطلاً، لاجرم أدب رسوله صلى الله عليه وسلم بأن يقابله بقول حق، ثم يعود إلى الحكاية تمام كلامهم، كما إذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولاً فيه كفر، فيقول: عند بلوغه إلى تلك الكلمة آمنت بالله، أو يقول لا إله إلا الله. أو يقول تعالى الله. ثم يعود إلى تمام الحكاية. فيكون قوله تعالى (قل إن الهدى هدى الله) من هذا الباب ثم أتى بعده بتمام قول اليهود إلى قوله (أو يحاجوكم عند ربكم) ثم أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمحاجبتهم في هذا، وتنبههم على بطلان قولهم. فقيل له (قل إن الفضل بيد الله) إلى آخر الآية

(الاشكال الخامس) في هذه الوجوه: أن الإيمان إذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى إلى المصدق بحرف اللام، لا يقال صدقت لزيد، بل يقال: صدقت زيدا، فكان ينبغي أن يقال (ولا تؤمنوا إلا من تبع دينكم) وعلى هذا التقدير يحتاج إلى حذف اللام، في قوله (لمن تبع دينكم)

ويحتاج الى إضمار الباء ، أو ما يجرى مجراه ، في قوله (أن يؤتى) لأن التقدير (ولا تصدقوا إلا من تبع دينكم) بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم ، فقد اجتمع في هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء النظم ، وفساد المعنى ، قال أبو علي الفارسي : لا يبعد أن يحمل الايمان على الاقرار ، فيكون المعنى ولا تقرؤا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا لمن تبع دينكم ، وعلى هذا التقدير : لا تكون اللام زائدة ، لكن لا بد من إضمار حرف الباء أو ما يجرى مجراه ، على كل حال ، فهذا محصل ما قيل في تفسير هذه الآية والله أعلم بمراده

ثم قال تعالى ﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتية من يشاء والله واسع عليم﴾
واعلم انه تعالى حكى عن اليهود أمرين : أحدهما : أن يؤمنوا وجه النهار ، ويكفروا آخره ، ليصير ذلك شبهة للمسلمين في صحة الاسلام

فأجاب عنه بقوله (قل إن الهدى هدى الله) والمعنى : ان مع كمال هداية الله ، وقوة بيانه ، لا يكون لهذه الشبهة الركيكة قوة ولا أثر . والثاني : أنه حكى عنهم ، انهم استنكروا أن يؤتى أحد مثل ما أوتوا من الكتاب والحكم والنبوة

فأجاب عنه بقوله (قل إن الفضل بيد الله يؤتية من يشاء) والمراد بالفضل الرسالة ، وهو في اللغة عبارة عن الزيادة ، وأكثر ما يستعمل في زيادة الاحسان ، والفاضل الزائد على غيره في خصال الخير ، ثم كثر استعمال الفضل . حتى صار لكل نفع قصد به فاعله الاحسان الى الغير وقوله (بيد الله) أى انه مالك له قادر عليه ، وقوله (يؤتية من يشاء) أى هو تفضل موقوف على مشيئته ، وهذا يدل على أن النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق ، لأنه تعالى جعلها من باب الفضل الذى لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، ولا يصح ذلك فى المستحق ، إلا على وجه المجاز ، وقوله (والله واسع عليم) مؤكدا لهذا المعنى ، لأن كونه واسعا ، يدل على كمال القدرة ، وكونه عليما على كمال العلم فيصح منه لمكان القدرة ، أن يتفضل على أى عبد شاء بأى تفضل شاء ، ويصح منه لمكان كمال العلم أن لا يكون شئ من أفعاله إلا على وجه الحكمة والصواب

ثم قال ﴿يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ وهذا كالتأكيده لما تقدم ، والفرق بين هذه الآية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ، ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه ، فبين بقوله (إن الفضل بيد الله) انه قادر على أن يؤتى بعض عباده مثل ما آتاكم من المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها ، ثم قال (يختص برحمته من يشاء) والرحمة المضافة الى الله سبحانه أمر أعلى من ذلك الفضل ، فان هذه الرحمة ربما بلغت فى الشرف وعلو الرتبة الى أن لا تكون من جنس

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدُّ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ
بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بَأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي
الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ بلى من أوفى بعهدِهِ
وَآتَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٧٦﴾

ما آتاهم ، بل تكون أعلى وأجل من أن تقاس الى ما آتاهم ، ويحصل من مجموع الآيتين ، انه لانهية
لمراتب اعزاز الله واكرامه لعباده ، وأن قصر إنعامه وإكرامه على مراتب معينة ، وعلى أشخاص
معينين ، جهل بكمال الله في القدرة والحكمة

قوله تعالى ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده
اليك إلا مادمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب
وهم يعلمون بلى من أوفى بعهدِهِ وَاتَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾

اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين : الأول : أنه تعالى حكى عنهم في الآية المتقدمة
أنهم ادعوا أنهم أوتوا من المناصب الدينية ، ما لم يؤت أحد غيرهم مثله ، ثم إنه تعالى بين أن الحياة
مستقبحة عند جميع أرباب الأديان ، وهم مصرون عليها ، فدل هذا على كذبهم . والثاني : أنه تعالى
لمسحكي عنهم في الآية المتقدمة قبائح أحوالهم فيما يتعلق بالأديان وهو أنهم قالوا (لا تؤمنوا إلا لمن
تبع دينكم) حكى في هذه الآية بعض قبائح أحوالهم ، فيما يتعلق بمعاملة الناس . وهو اصرارهم على
الحياة والظلم وأخذ أموال الناس في القليل والكثير
وهنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية دالة على انقسامهم الى قسمين ، بعضهم أهل الامانة ، وبعضهم أهل
الحياة وفيه أقوال : الأول : أن أهل الامانة منهم هم الذين أسلبوا ، أما الذين بقوا على اليهودية
فهم مصرون على الحياة لأن مذهبهم أنه يحل لهم قتل كل من عانقهم في الدين وأخذ أموالهم
ونظير هذه الآية قوله تعالى (ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم
يسجدون) مع قوله (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) . الثاني : أن أهل الامانة هم النصارى ،

وأهل الخيانة هم اليهود، والدليل عليه ما ذكرنا، أن مذهب اليهود أنه يحل قتل المخالف ويحل أخذ ماله بأى طريق كان. الثالث: قال ابن عباس: أودع رجل عبد الله بن سلام ألفاً ومائتى أوقية من ذهب، فأدى إليه، وأودع آخر فنحاص بن عازوراء ديناراً، فخانه، فنزلت الآية

(المسألة الثانية) يقال أمته بكذا وعلى كذا، كما يقال مررت به وعليه، فعنى «الباء» الصاق الأمانة، ومعنى «على» استعلاء الأمانة، فنؤتمن على شيء فقد صار ذلك الشيء فى معنى الملتصق به، لقربه منه، واتصاله بحفظه وحياطه، وأيضاً صار المودع كالمستعلى على تلك الأمانة والمستولى عليها؛ فلهاذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلمتا العبارتين. وقيل إن معنى قولك أمنتك بدينار أى وثقت بك فيه. وقولك أمنتك عليه. أى جعلتك أميناً عليه وحافظاً له

(المسألة الثالثة) المراد من ذكر القنطار والدينار ههنا العدد الكثير والعدد القليل، يعنى إن فيهم من هو فى غاية الأمانة حتى لو أؤتمن على الأموال الكثيرة أدى الأمانة فيها، ومنهم من هو فى غاية الخيانة حتى لو أؤتمن على الشيء القليل فانه يجوز فيه الخيانة ونظيره قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً) وعلى هذا الوجه، فلاحاجة بنا إلى ذكر مقدار القنطار، وذكروا فيه وجوهاً: الأول: إن القنطار ألف ومائتا أوقية، قالوا لأن الآية نزلت فى عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش ألفاً ومائتى أوقية من الذهب، فرده ولم يخن فيه، فهذا يدل على أن القنطار هو ذلك المقدار: الثانى: روى عن ابن عباس أنه ملء جلد ثور من المسال. الثالث: قيل القنطار هو ألف ألف دينار أو ألف ألف درهم. وقد تقدم القول فى تفسير القنطار

(المسألة الرابعة) قرأ حمزة وعاصم فى رواية أبى بكر (بؤده) بسكون الهاء. وروى ذلك عن أبى عمرو، وقال الزجاج: هذا غلط من الراوى عن أبى عمرو، كما غلط فى (بارئكم) باسكان المهمزة وإنما كان أبو عمرو يختلس الحركة. واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بأن قال: الجزم ليس فى الهاء وإنما هو فيما قبل الهاء. والهاء اسم المكنى. والأسماء لا تجزم فى الوصل. وقال الفراء: من العرب من يجزم الهاء إذا تحرك ما قبلها. فيقول: ضربته ضرباً شديداً. كما يسكنون «ميم» أتم وقرم وأصلها الرفع. وأنشد:

لما رأى أن لادعه ولاشبع

وقرى. أيضاً باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء، وقرى. باشباع الكسرة فى الهاء وهو الأصل.

ثم قال تعالى ﴿ومنها من إن تأمنه بدینار لا یؤده الیک إلا ما دمت علیه قائماً﴾
وفیه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فی لفظ «القائم» وجهان: منهم من حمله علی حقیقته . قال السدی : یعنی إلا ما دمت قائماً علی رأسه بالاجتماع معه والملازمة له . والمعنی أنه إنما ینما ینما یكون معترفاً بما دفعت الیه ما دمت قائماً علی رأسه ، فان أنظرت وأخرت أنکر ، ومنهم من حمل لفظ «القائم» علی مجازه . ثم ذكروا فیہ وجوهاً : الأول : قال ابن عباس المراد من هذا القیام ، الاحاح والخصومة والتقاضی والمطالبة . قال ابن قتیبة : أصله أن المطالب للشیء . یقوم فیہ والتارك له یقعده . دلیله قوله تعالى (أمة قائمة) أى عاملة بأمر الله غیر تاركة . ثم قیل لكل من واظب علی مطالبة أمر أنه قام به وإن لم یكن ثم قیام الثانی قال أبو علی الفارسی : القیام فی اللغة ، بمعنی الدوام والثبات ، وذكرنا ذلك فی قوله تعالى (یقیمون الصلاة) ومنه قوله (دینا قیما) أى دائماً ثابتاً لا ینسخ ، فغنی قوله (إلا ما دمت علیه قائماً) أى دائماً ثابتاً فی مطالبتك إیاه بذلك المسال

﴿المسألة الثانیة﴾ یدخل تحت قوله (من إن تأمنه بقنطار) و (بدینار) العین ، والدين ، لان الإنسان قد یأتمن غیره علی الودیعة وعلی المبیعة وعلی المقارضة ، ولیس فی الآیة ما یدل علی التعمین ، والمنقول عن ابن عباس انه حمله علی المبیعة ، فقال منهم من تبایعه بشمن القنطار فیؤده إلیك ، ومنهم من تبایعه بشمن الدینار فلا یؤده إلیك . ونقلنا أیضاً أن الآیة نزلت فی أن رجلاً أودع مالا كثيراً عند عبد الله بن سلام ، ومالا قليلاً عند فنحاص بن عازوراء . فخان هذا الیهودی فی القلیل ، وعبد الله بن سلام أدى الامانة . ثبت أن اللفظ محتمل لكل الأقسام

ثم قال تعالى ﴿ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل﴾ والمعنی ان ذلك الاستحلال والخیانة هو بسبب أنهم یقولون لیس علينا فیما أصبنا من أموال العرب سبیل
وهنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فی السبب الذی لأجله اعتقد الیهود هذا الاستحلال وجوهاً :
الأول : أنهم مبالغون فی التعصب لدينهم ، فلا جرم یقولون : یحل قتل المخالف ویحل أخذ ماله بأی طریق كان ، وروی فی الخبر أنه لما نزلت هذه الآیة قال علیه السلام «كذب أعداء الله ، ما من شیء كان فی الجاهلیة إلا وهو تحت قدمی ، إلا الامانة فانها مؤداة إلى البر والفاجر» الثانی : أن الیهود قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) والخلق لنا عبيد ، فلا سبیل لأحد علينا إذا أكلنا أموال عبيدنا ، الثالث : أن الیهود إنما ذكروا هذا الكلام لا مطلقاً لكل من خالفهم ، بل للعرب الذین آمنوا

بالرسول صلى الله عليه وسلم . روى أن اليهود بايعوا رجالا في الجاهلية ، فلما أسلموا اطالبوهم بالأموال فقالوا : ليس لكم علينا حق ، لأنكم تركتم دينكم ، وأقول : من المحتمل أنه كان من مذهب اليهود أن من انتقل من دين باطل إلى دين آخر باطل ، كان في حكم المرتد ، فهم وإن اعتقدوا أن العرب كفار ، إلا أنهم لما اعتقدوا في الاسلام أنه كفر ، حكموا على العرب الذين أسلموا بالردة .

﴿المسألة الثانية﴾ نفي السبيل المراد منه نفي القدرة على المطالبة والالزام ، قال تعالى (ماعلى المحسنين من سبيل) وقال (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) وقال (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس) .

﴿المسألة الثالثة﴾ «الأمى» منسوب إلى الام ، وسمى النبي صلى الله عليه وسلم أمياً ، قيل : لأنه كان لا يكتب ، وذلك لأن الام أصل الشيء ، فمن لا يكتب فقد بقى على أصله في أن لا يكتب ، وقيل : نسب إلى مكة ، وهى أم القرى .

ثم قال تعالى ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ وفيه وجوه : الأول : أنهم قالوا : إن جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التوراة ، وكانوا كاذبين في ذلك ، وعالمين بكونهم كاذبين فيه ، ومن كان كذلك كانت حياته أعظم ، وجرمه أخش . الثاني : أنهم يعلمون كون الخيانة محرمة . الثالث : أنهم يعلمون ما على الخائن من الأثم .

ثم قال تعالى ﴿بلى من أوفى بعهده واتيقي فان الله يحب المتقين﴾ اعلم أن في (بلى) وجهين : أحدهما : أنه مجرد نفي ما قبله وهو قوله (ليس علينا في الاميين سبيل) فقال الله تعالى رادا عليهم (بلى) عليهم سبيل في ذلك ، وهذا اختيار الزجاج ، قال : وعذوى وقف التمام على (بلى) وبعده استئناف . والثاني : أن كلمة (بلى) كلمة تذكر ابتداء لكلام آخر يذكر بعده ، وذلك لأن قولهم : ليس علينا فيما فعل جناح ، قائم مقام قولهم : نحن أحباء الله تعالى ، فذكر الله تعالى أن أهل الوفاء بالعهده والتقى ، هم الذين يحبهم الله تعالى لا غيرهم ، وعلى هذا الوجه فإنه لا يجوز الوقف على (بلى) وقوله (من أوفى بعهده) مضى الكلام في معنى الوفاء بالعهده ، والضمير في (بمهده) يجوز أن يعود على اسم (الله) في قوله (ويقولون على الله الكذب) ويجوز أن يعود على (من) لأن العهده مصدر ، فيضاف إلى المفعول والى الفاعل .

وههنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ بتقدير «أن» يكون الضمير عائدا إلى الفاعل وهو (من) فإنه يحتمل أنه لو وفي أهل الكتاب بعهودهم وتركوا الخيانة . فانهم يكتسبون محبة الله تعالى .

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَأَخْلَاقَ لَهُمْ فِي
الْآخِرَةِ وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ
أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾

الجواب : الأمر كذلك ، فانهم إذا أوفوا بالعهد وأوفوا أول كل شيء بالعهد الأعظم ، وهو ما أخذ الله عليهم في كتابهم من الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ولو اتقوا الله في ترك الحيانة ، لاتفوه في ترك الكذب على الله ، وفي ترك تحريف التوراة .

(السؤال الثاني) أين الضمير الراجع من الجزاء إلى (من) ؟

الجواب : عموم المتقين قام مقام رجوع الضمير

واعلم أن هذه الآية دالة على تعظيم أمر الوفاء بالعهد ، وذلك لأن الطاعات محصورة في أمرين التعظيم لأمر الله ، والشفقة على خلق الله . فالوفاء بالعهد مشتمل عليهما معاً ، لأن ذلك سبب لمنفعة الخلق ، فهو شفقة على خلق الله ، ولما أمر الله به ، كان الوفاء به تعظيماً لأمر الله ، فثبت أن هذه العبارة مشتملة على جميع أنواع الطاعات ، والوفاء بالعهد ، كما يمكن في حق الغير ، يمكن أيضاً في حق النفس ، لأن الوافي بعهد النفس هو الآتي بالطاعات والتارك للحرمان ، لأن عند ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن العقاب .

قوله تعالى «إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لأخلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم»

اعلم أن في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها . الأول : أنه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في أموال الناس ، ثم من المعلوم أن الخيانة في أموال الناس لا تمتشى إلا بالإيمان الكاذبة ، لاجرم ذكر عقيب تلك الآية . هذه الآية المشتملة على وعيد من يقدم على الإيمان الكاذبة . الثاني : أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ، ولا شك أن عهد الله على كل مكلف أن لا يكذب على الله ولا يخون في دينه ، لاجرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك . الثالث : أنه تعالى ذكر في الآية السابقة خيانتهم في أموال الناس . ثم ذكر في هذه الآية خيانتهم في عهد الله وحياتهم في تعظيم أسمائه ، حين يحلفون بها كذبا ، ومن الناس من قال : هذه الآية ابتداء كلام

مستقل بنفسه في المنع عن الايمان الكاذبة ، وذلك ، لان اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على أنها إنما نزلت في أقوام أقدموا على الايمان الكاذبة ، وإذا كان كذلك ، وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل ، وإنه غير مخصوص باليهود ، وفي الآية مسائل :
 ﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفت الروايات في سبب النزول ، فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله أحوالهم في الآيات المتقدمة ، ومنهم من خصها بغيرهم .

أما الأول ففيه وجهان . الأول : قال عكرمة إنها نزلت في أجبار اليهود ، كتبوا ماعهد الله اليهم في التوراة من أمر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بأيديهم غيره ، وحلفوا بأنه من عند الله لتلايفوتهم الرشا ، واحتج هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة (وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم) . الثاني : أنها نزلت في ادعائهم أنه ليس علينا في الاميين سبيل ، كتبوا بأيديهم كتابا في ذلك ، وحلفوا أنه من عند الله ، وهو قول الحسن .

﴿ وأما الاحتمال الثاني ﴾ ففيه وجوه . الأول : أنها نزلت في الأشعث بن قيس ، وخصم له في أرض ، اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال للرجل «أقم بينك» فقال الرجل ، ليس لي بينة ، فقال للأشعث «فعليك اليمين» فهم الأشعث باليمين ، فأنزل الله تعالى هذه الآية فنكل الأشعث عن اليمين ورد الأرض إلى الخصم ، واعترف بالحق ، وهو قول ابن جريج . الثاني : قال مجاهد : نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تفيق سلعته . الثالث : نزلت في عبدان وامرى القيس اختصما إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في أرض ، فتوجه اليمين على امرى القيس ، فقال : أنظرنى إلى الغد ، ثم جاء من الغد وأقر له بالأرض ، والأقرب الحمل على الكل .
 فقوله ﴿ إن الذين يشترون بعهدي الله ﴾ يدخل فيه جميع ما أمر الله به ، ويدخل فيه مانصب عليه الأدلة ويدخل فيه الموائيق المسأخوذة من جهة الرسول ، ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه ، لأن كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به .

قال تعالى ﴿ ومنهم عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ﴾ الآية وقال (وأوفوا بالعهدي إن العهد كان مستولوا) وقال (يوفون بالنذر) وقال (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الشراء ، وذلك ، لأن المشتري يأخذ شيئا ويعطى شيئا فكل واحد من المعطى والمأخوذ ، فمن الآخر ، وأما الايمان فخالها معلوم ، وهي الحلف التي يؤكد بها الانسان خبره ، من وعد أو وعيد ، أو انكار أو اثبات .

ثم قال تعالى ﴿ أولئك لاخلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة

ولا يزيكهم ولهم عذاب أليم) واعلم أنه تعالى فرغ على ذلك الشرط ، وهو الشراء بعهد الله والايمان ثمنا قليلا ، خمسة أنواع من الجزاء ، أربعة منها في بيان صيرورتهم محرومين عن الثواب ، والخامس في بيان وقوعهم في أشد العذاب ، أما المنع من الثواب .

فاعلم أن الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم ، فالأول وهو قوله (أولئك لاخلاق لهم في الآخرة) إشارة إلى حرمانهم عن منافع الآخرة ، وأما الثلاثة الباقية . وهي قوله :
 ﴿ ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزيكهم ﴾ فهو إشارة إلى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز
 ﴿ وأما الخامس ﴾ وهو قوله (ولهم عذاب أليم) فهو إشارة إلى العقاب ، ولما نهبت لهذا الترتيب ، فلتكلم في شرح كل واحد من هذه الخمسة

﴿ أما الأول ﴾ وهو قوله (لاخلاق لهم في الآخرة) فالمعنى لانصيب لهم في خير الآخرة ونعيمها واعلم أن هذا العموم مشروط باجماع الأمة بعدم التوبة ، فانه ان تاب عنها ، سقط الوعيد بالاجماع ، وعلى مذهبنا ، مشروط أيضا بعدم العفو ، فانه تعالى قال (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)

﴿ وأما الثاني ﴾ وهو قوله (ولا يكلمهم الله) ففيه سؤال وهو أنه تعالى قال (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون) وقال (فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين) فكيف الجمع بين هاتين الآيتين ، وبين تلك الآية ؟ قال القفال في الجواب : المقصود من كل هذه الكلمات ، بيان شدة سخط الله عليهم ، لان من منع غيره كلامه في الدنيا ، فانما ذلك بسخط الله عليه ، واداسخط انسان على آخر ، قال له لا أكلمك ، وقد يأمر بحجبه عنه ، ويقول لأرى وجه فلان ، واذاجرى ذكره ، لم يذكره بالجمل ، ثبت أن هذه الكلمات كنايةات عن شدة الغضب ، نعوذ بالله منه وهذا هو الجواب الصحيح . ومنهم من قال : لا يبعد ان يكون اسماع الله جل جلاله أولياءه كلامه ، بغير سفير تشريفا عاليا يختص به أولياءه ، ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق ، وتكون المحاسبة معهم بكلام الملائكة . ومنهم من قال : معنى هذه الآية ، أنه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم ، والمعتمد هو الجواب الأول

﴿ وأما الثالث ﴾ وهو قوله تعالى (ولا ينظر إليهم) فالمراد انه لا ينظر إليهم بالاحسان ، يقال فلان لا ينظر الى فلان ، والمراد به نفي الاعتداد به وترك الاحسان اليه ، والسبب لهذا المجاز ، ان من اعتد بالانسان التفت اليه ، وأعاد نظره اليه مرة بعد أخرى ، فلهذا السبب ، صار نظر الله عبارة عن الاعتداد والاحسان ، وان لم يكن ثم نظر ، ولا يجوز أن يكون المراد من هذا النظر

وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ
مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى
اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾

الرؤية ، لأنه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ، ولا يجوز أن يكون المراد من النظر تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته ، لأن هذا من صفات الأجسام ، وتعالى إلهنا عن أن يكون جسما وقد احتج المخالف بهذه الآية ، على أن النظر المقرون بحرف (الى) ليس للرؤية ، والا لزم في هذه الآية أن لا يكون الله تعالى رائيا لهم ، وذلك باطل .

(وأما الرابع) وهو قوله (ولا يزكهم) فقيه وجوه : الأول : أن لا يطهرهم من دنس ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم عليها ، والثاني : لا يزكهم أى لا يثني عليهم كما يثني على أوليائه الاذكيا ، والتركية من المزكى للشاهد مدح منه له

واعلم أن تزكية الله عباده ، قد تكون على السنة الملائكة ، كما قال (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) وقال (وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة) وقد تكون بغير واسطة . أما فى الدنيا فكقوله (التائبون العابدون) وأما فى الآخرة فكقوله (سلام قولا من رب رحيم)

(وأما الخامس) وهو قوله (ولهم عذاب أليم) فاعلم ، أنه تعالى لما بين حرمانهم من الثواب بين كونهم فى العقاب الشديد المؤلم .

قوله تعالى «وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون» . اعلم أن هذه الآية تدل على أن الآية المتقدمة نازلة فى اليهود بلا شك لأن هذه الآية نازلة فى حق اليهود وهى معطوفة على ما قبلها فهذا يقتضى كون تلك الآية المتقدمة نازلة فى اليهود أيضا واعلم أن (اللى) عبارة عن عطف الشئ ورده عن الاستقامة إلى الاعوجاج ، يقال : لويت يده . والتوى الشئ . إذا انحرف ، والتوى فلان على ، إذا غير أخلاقه عن الاستواء إلى ضده ، ولوى لسانه عن كذا ، إذا غيره . ولوى فلاناً عن رأيه إذا أماله عنه ، وفى الحديث «لى الواجد ظلم» وقال تعالى (وراعنا لياً بألسنتهم وطعنا فى الدين) .

إذا عرفت هذا الاصل ففي تأويل الآية وجوه (الاول) قال القفال رحمه الله قوله (يلوون ألسنتهم) معناه وأن يعمدوا الى اللفظة فيحرفونها في حركات الاعراب تحريفاً يتغير به المعنى ، وهذا كثير في لسان العرب فلا يبعد مثله في العبرانية. فلما فعلوا مثل ذلك في الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام من التوراة ، كان ذلك هو المراد من قوله تعالى (يلوون ألسنتهم) وهذا تأويل في غاية الحسن (الثاني) نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : ان النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم ، كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ، وخطوه بالكتاب الذى كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم قالوا (هذا من عند الله)

إذا عرفت هذا فنقول: انلى اللسان ، ثنيه بالتشديق والتنتع والتكلف ، وذلك مذموم . فعبر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل ، بلى اللسان ذمالمهم وعيبا ، ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين ألفاظ المدح والذم فى الشيء الواحد ، فيقولون فى المدح خطيب مصقع ، وفى الذم مكثار ثرثار

فقوله (وان منهم لفرىقا يلوون ألسنتهم بالكتاب) المراد قراءة ذلك الكتاب الباطل ، وهو الذى ذكره الله تعالى فى قوله (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله) ثم قال (وما هو من الكتاب) أى وما هو من الكتاب الحق المنزل من عند الله . بقى ههنا سؤالان

(السؤال الاول) إلى ماذا يرجع الضمير فى قوله (لتحسبوه) ؟

الجواب : إلى ما دل عليه قوله (يلوون ألسنتهم) وهو المحرف .

(السؤال الثانى) كيف يمكن إدخال التحريف فى التوراة مع شهرتها العظيمة بين الناس .

الجواب : لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل ، يجوز عليهم اتواطؤ على التحريف ، ثم انهم عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام ، وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا ، والأصوب عندى فى تفسير الآية وجه آخر ، وهو أن الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها إلى تدقيق النظر وتأمل القلب ، والقوم كانوا يوردون عليها الأسئلة المشوشة والاعتراضات المظلمة ، فكانت تصير تلك الدلائل مشبهة على السامعين ، واليهود كانوا يقولون : مراد الله من هذه الآيات ما ذكرناه . لاما ذكرتم ، فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلى الألسنة وهذا مثل ما أن المحق فى زماننا إذا استدل بآية من كتاب الله تعالى ، فالمبطل يورد عليه الأسئلة والشبهات . ويقول : ليس مراد الله ما ذكرت ، فكذا فى هذه الصورة .

ثم قال تعالى ﴿ويقولون هو من عند الله﴾

واعلم أن من الناس من قال : انه لا فرق بين قوله (لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب) وبين قوله (ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله) وكرر هذا الكلام بلفظين مختلفين لأجل التأكيد . أما المحققون فقالوا : المغايرة حاصلة ، وذلك لأنه ليس كل ما لم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله ، فان الحكم الشرعي قد ثبت تارة بالكتاب ، وتارة بالسنة ، وتارة بالاجماع ، وتارة بالقياس والكل من عند الله .

فقوله (لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب) هذا نفي خاص ، ثم عطف عليه النفي العام . فقال (ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله) وأيضا يجوز أن يكون المراد من الكتاب التوراة ، ويكون المراد من قولهم : هو من عند الله ، أنه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ، مثل أشعياء ، وأرميا ، وحقوق ، وذلك لأن القوم في نسبة ذلك التحريف إلى الله ، كانوا متحيرين ، فان وجدوا قوما من الأعمار ، والبله الجاهلين بالتوراة ، نسبوا ذلك المحرف إلى أنه من التوراة ، وإن وجدوا قوما عقلاء أذكياء ، زعموا أنه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام . الذين جاءوا بعد موسى عليه السلام واحتج الجبائي والكعبي به ، على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى ، فقالا : لو كان لى اللسان بالتحريف والكذب خاقا لله تعالى ، لصدق اليهود في قولهم : انه من عند الله ، ولزم الكذب في قوله تعالى (انه ليس من عند الله) وذلك لانهم أضافوا إلى الله ما هو من عنده ، والله ينفي عن نفسه ، ما هو من عنده ، ثم قال : وكفى خزيا لقوم يجعلون اليهود أولى بالصدق من الله . قال : وليس لأحد أن يقول : المراد من قولهم (هو من عند الله) أنه كلام الله وكتابه . قال : لانا لو حملناه على هذا الوجه فحينئذ لا يبقى بين قوله (لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب) وبين قوله (ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله) فرق ، وإذا لم يبق الفرق ، لم يحسن العطف . وأجاب الكعبي عن هذا السؤال أيضا من وجهين آخرين . الأول : أن كون المخلوق من عند الخالق ، أو كد من كون المأمور به من عند الأمر به ، وحمل الكلام على الوجه الأقوى أولى . والثاني : أن قوله (وما هو من عند الله) نفي مطلق ، لكونه من عند الله . وهذا ينفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه ، فوجب أن لا يكون من عنده لا بالخلق ولا بالحكم .

والجواب : أما قول الجبائي لو حملنا قوله تعالى (ويقولون هو من عند الله) على أنه كلام الله لزم التكرار ، فجوابه ما ذكرنا أن قوله (وما هو من الكتاب) معناه أنه غير موجود في الكتاب وهذا لا يمنع من كونه حكما لله تعالى ثابتا بقول الرسول ، أو بطريق آخر فلما قال (وما هو من عند الله) ثبت نفي كونه حكما لله تعالى وعلى هذا الوجه زال التكرار .

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ
 كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ
 الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ
 أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾

(وأما الوجه الأول) من الوجهين اللذين ذكرهما الكعبي فجوابه ، أن الجواب لا بد وأن يكون منطبقاً على السؤال ، والقوم ما كانوا في ادعاء أن ما ذكروه وفعلوه خلق الله تعالى ، بل كانوا يدعون أنه حكم الله ونازل في كتابه .

فوجب أن يكون قوله (وما هو من عند الله) عائداً إلى هذا المعنى لا إلى غيره ، وبهذا الطريق يظهر فساد ما ذكره في الوجه الثاني ، والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ والمعنى أنهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم .

وإعلم أنه إن كان المراد من التحريف تغيير ألفاظ التوراة ، وإعراب ألفاظها ، فالقدمون عليه يجب أن يكونوا طائفة يسيرة يجوز التواطؤ منهم على الكذب ، وإن كان المراد منه تشويش دلالة تلك الآيات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب إلقاء الشكوك والشبهات في وجوه الاستدلالات ، لم يبعد إطباق الخلق الكثير عليه ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ما كان لبشر أن يؤتیه الله الكتاب والحکم والنبوۃ ثم یقول للناس کونوا عباداً لی من دون الله ولكن کونوا ربانیین بما کنتم تعلمون الكتاب وبما کنتم تدرسون ولا یأمرکم أن تتخذوا الملائکة والنیین أرباباً ایأمرکم بالکفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾

اعلم أنه تعالى لم یبین أن عادة علماء أهل الكتاب التحريف والتبديل ، أتبعه بما يدل على أن من جملة ما حرفوه ما زعموا أن عیسی علیه السلام کان يدعی الالهیة ، وأنه کان یأمر قومه بعبادته ، فلهذا قال (ما كان لبشر) الآية .

وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) في سبب نزول هذه الآية وجوه: الأول: قال ابن عباس: لما قالت اليهود عزير ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله، نزلت هذه الآية. الثاني: قيل إن أبارافع القرظي من اليهود، ورئيس وفد نجران من النصارى قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتريد أن نعبدك وتتخذك رباً، فقال عليه الصلاة والسلام «معاذ الله أن نعبد غير الله أو أن نأمر بغير عبادة الله، فما بذلك بعثي، ولا بذلك أمرني» فنزلت هذه الآية. الثالث: قال رجل يارسل الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض، أفلا نسجد لك؟ فقال عليه الصلاة والسلام «لا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد من دون الله، ولكن أكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله» الرابع: أن اليهود لما ادعوا أن أحداً لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه، فأنه تعالى قال لهم: إن كان الأمر كما قلتم، وجب أن لا تستغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب أن تأمروا الناس بالطاعة لله والافتقار لتكاليفه وحيثنذ يلزمكم أن تحثوا الناس على الاقرار بنبوته محمد صلى الله عليه وسلم، لأن ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك، وهذا الوجه يحتمله لفظ الآية فان قوله (ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله) مثل قوله (اتخذوا أجباهم ورهبانهم أرباباً من دون الله)

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة) ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله) على وجوه: الأول: قال الأصم: معناه، أنهم لو أرادوا أن يقولوا ذلك لمنعمهم الله عنه، والدليل عليه قوله تعالى (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لاخذنا منه باليمين) قال (لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً إذاً لأذقنك ضمف الحيات وضمف المات) الثاني: أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام موصوفون بصفات لا يحسن مع تلك الصفات ادعاء الالهية والربوبية، منها أن الله تعالى آتاهم الكتاب والوحى، وهذا لا يكون إلا فى النفوس الطاهرة والأرواح الطيبة، كما قال الله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالاته) وقال (ولقد اخترناهم على علم على العالمين) وقال الله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس) والنفس الطاهرة يمتنع أن يصدر عنها هذه الدعوى، ومنها أن ايتاء النبوة لا يكون الا بعد كمال العلم، وذلك لا يمنع من هذه الدعوى، وبالجملة فلانسان قوتان، نظرية، وعملية، ومالم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الأخلاق الذميمة، لا تكون النفس مستعدة لقبول الوحى والنبوة وحصول الكمالات فى القوة النظرية والعملية، يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد. الثالث: أن الله تعالى لا يشرف عبده بالنبوة والرسالة، الا إذا علم منه أنه لا يقول مثل هذا الكلام. الرابع: أن الرسول ادعى أنه يبلغ الاحكام عن الله تعالى، واحتج على صدقه فى هذه الدعوى بالمعجزة فلو

أمرهم بعبادة نفسه ، فحينئذ تبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز ، واعلم أنه ليس المراد من قوله (ما كان لبشر) ذلك أنه يحرم عليه هذا الكلام ، لأن ذلك محرم على كل الخلق ، وظاهر الآية يدل على أنه انما لم يكن له ذلك ، لأجل أن الله آتاه الكتاب والحكم والنبوة ، وأيضا لو كان المراد منه التحريم ، لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم ذلك على المسيح عليه السلام لأن من ادعى على رجل فعلا فقبل له ان فلانا لا يحل له أن يفعل ذلك ، لم يكن تكذيبا له فيما ادعى عليه وإنما أراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى في ادعائهم أن عيسى عليه السلام قال لهم اتخذوني إلهًا من دون الله ، فالمراد اذن ما قدمناه ونظيره قوله تعالى (ما كان لله أن يتخذ من ولد) على سبيل النفي لذلك عن نفسه ، لا على وجه التحريم والحظر ، وكذا قوله تعالى (ما كان لنبى أن يغفل) والمراد النفي لا النهى ، والله أعلم

(المسألة الثالثة) قوله (أن يؤتبه الله الكتاب والحكم والنبوة) إشارة الى ثلاثة أشياء وذكرها على ترتيب فى غاية الحسن . وذلك لأن الكتاب السماوى ينزل أولا ، ثم إنه يحصل فى عقل النبى فهم ذلك الكتاب ، وإليه الإشارة بالحكم ، فان أهل اللغة والتفسير اتفقوا على أن هذا الحكم هو العلم قال تعالى (وآتيناه الحكم صيباً) يعنى العلم والفهم ، ثم إذا حصل فهم الكتاب ، فحينئذ يبلغ ذلك إلى الخلق ، وهو النبوة ، فما أحسن هذا الترتيب .

ثم قال تعالى ﴿ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله﴾
وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) القراءة الظاهرة ، ثم يقول بنصب اللام وروى عن أبى عمرو برفعها ، أما النصب فعلى تقدير : لا تجتمع النبوة وهذا القول ، والعامل فيه «أن» وهو معطوف عليه بمعنى ثم أن يقول، وأما الرفع فعلى الاستئناف .

(المسألة الثانية) حكى الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال فى قوله تعالى (كونوا عباداً لى) انه لغة مزينة ، يقولون للعبيد عباداً .

ثم قال ﴿ولكن كونوا ربانيين﴾
وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) فى هذه الآية إضمار ، والتقدير : ولكن يقول لهم كونوا ربانيين ، فأضمر القول على حسب مذهب العرب فى جواز الإضمار إذا كان فى الكلام ما يدل عليه ونظيره قوله تعالى (وأما الذين أسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم) أى فيقال لهم ذلك .

(المسألة الثانية) ذكروا في تفسير «الرباني» أقوالاً: الأول: قال سيويوه: الرباني المنسوب إلى الرب، بمعنى كونه عالماً به، ومواظباً على طاعته، كما يقال: رجل إلهي، إذا كان مقبلاً على معرفة الإله وطاعته، وزيادة الألف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة، كما قالوا شعرائي ولحياني ورقباني، وإذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة، فاذا نسبوا إلى الشعر، قالوا شعري وإلى الرقبة، رقبتي، وإلى اللحية لحيي. والثاني: قال المبرد «الربانيون» أبواب العلم، واحدهم: رباني، وهو الذي يرب العلم، ويرب الناس: أي يعلمهم ويصلحهم، ويقوم بأمرهم، فالألف والنون، للبالغة كما قالوا: ريان، وعطشان وشبعان وعريان، ثم ضمت إليه ياء النسبة، كما قيل: لحياني ورقباني. قال الواحدي: فعلى قول سيويوه: الرباني. منسوب إلى الرب، على معنى التخصيص بمعرفة الرب وبطاعته، وعلى قول المبرد «الرباني» مأخوذ من الترية. الثالث: قال ابن زيد: الرباني هو الذي يرب الناس، فالربانيون هم ولاة الأمة والعلماء، وذكر هذا أيضاً في قوله تعالى (ولولا ينهائم الربانيون والأحبار) أي الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان يطاعان، ومعنى الآية على هذا التقدير: لا أدعوكم إلى أن تكونوا عباداً لي، ولكن أدعوكم إلى أن تكونوا ملوكاً وعلماء باستعمالكم أمر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال القفال رحمه الله: ويحتمل أن يكون، الوالي سمي ربانياً لأنه يطاع كالرب تعالى، فنسب إليه. الرابع: قال أبو عبيدة أحسب أن هذه الكلمة ليست بعربية إنما هي عبرانية أو سريانية وسواء كانت عربية أو عبرانية فهي تدل على الإنسان الذي علم، وعمل بما علم، واشتغل بتعليم طرق الخير،

ثم قال تعالى ﴿بما كنتم تعملون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾
وفيه مسائل

(المسألة الأولى) في قوله ﴿بما كنتم تعملون الكتاب﴾ قراءة ثان. احداهما (تعملون) من العلم وهي قراءة عبدالله بن كثير، وأبي عمرو ونافع، والثانية (تعملون) من التعليم، وهي قراءة الباقرين من السبعة. وكلاهما صواب، لأنهم كانوا يعملونه في أنفسهم، ويعلمونه غيرهم، واحتج أبو عمرو على أن قراءته أرجح بوجهين. الأول: أنه قال (تدرسون) ولم يقل (تدرسون) بالتشديد الثاني: أن التشديد يقتضي مفعولين، والمفعول ههنا واحد، وأما الذين قرؤوا بالتشديد فزعموا أن المفعول الثاني محذوف تقديره: بما كنتم تعملون الناس الكتاب، أو غيركم الكتاب، وحذف، لأن المفعول به قد يحذف من الكلام كثيراً، ثم احتجوا على أن التشديد أولى بوجهين: الأول: أن التعليم يشتمل على العلم، ولا ينعكس، فكان التعليم أولى. الثاني: أن الربانيين لا يكتبون بالعلم حتى يضموا إليه التعليم لله تعالى. ألا ترى أنه تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بذلك فقال

(ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) ويدل عليه قول مرة بن شراحيل : كان علقمة من الربانيين الذين يعلمون الناس القرآن

(المسألة الثانية) نقل ابن جنى في المحتسب ، عن أبي حيوة أنه قرأ (تدرسون) بضم التاء ساكنة الدال ، مكسورة الراء ، قال ابن جنى ينبغي أن يكون هذا منقولاً من درس هو ، وأدرس غيره ، وكذلك قرأ وأقرأ غيره ، وأكثر العرب على درس ودرس ، وعليه جاء المصدر على التدريس

(المسألة الثالثة) «ما» في القراءتين ، هي التي بمعنى المصدر مع الفعل والتقدير : كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ، ومعلمين ، وبسبب دراستكم الكتاب ، ومثل هذا من كون «ما» مع الفعل بمعنى المصدر ، قوله تعالى (فالיום ننسأهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) وحاصل الكلام أن العلم والتعليم والدراسة توجب على صاحبها كونه ربانياً ، والسبب لا محالة مغاير للسبب ، فهذا يقتضى أن يكون كونه ربانياً ، أمراً مغايراً لكونه عالماً ، ومعلماً ، ومواظباً على الدراسة ، وماذا إلا أن يكون بحيث يكون تعلمه لله ، وتعليمه ودراسته لله . وبالجملة فإن يكون الداعي له الى جميع الأفعال طلب مرضاة الله ، والصارف له عن كل الأفعال الهرب عن عقاب الله ، وإذا ثبت أن الرسول يأمر جميع الخلق بهذا المعنى ، ثبت انه يمتنع منه أن يأمر الخلق بعبادته ، وحاصل الحرف شيء واحد ، وهو ان الرسول هو الذى يكون منتهى جهده وجده صرف الأرواح والقلوب عن الخلق الى الحق ، فثل هذا الانسان كيف يمكن أن يصرف عقول الخلق ، عن طاعة الحق الى طاعة نفسه ، وعند هذا يظهر أنه يمتنع في أحد من الأنبياء صلوات الله عليهم أن يأمر غيره بعبادته .

(المسألة الرابعة) دلت الآية على أن العلم والتعليم والدراسة توجب كون الانسان ربانياً ، فمن اشتغل بالتعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله ، وكان مثله مثل من غرس شجرة حسناء موفقة بمنظرها ، ولا منفعة بثمرها ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «نعمذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع»

ثم قال تعالى (ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحمزة وابن عامر (ولا يأمركم) بنصب الراء ، والباقون بالرفع أما النصب : فوجهه أن يكون عطفاً على «ثم يقول» وفيه وجهان : أحدهما : ان تجعل «لا» مزيدة ، والمعنى ما كان لبشر أن يؤتية الله الكتاب والحكم والنبوة ، أن يقول للناس كونوا عباداً لى

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ

لى من دون الله ويأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبیین أرباباً كما تقول: ما كان لزيد أن أكرمه، ثم يهتقى ويستخف بى. والثانى: أن تجعل «لا» غير مزيدة، والمعنى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة، واليهود والنصارى عن عبادة عزيز والمسيح، فلما قالوا: أتريد أن تتخذك ربا؟ قيل لهم: ما كان لبشر أن يجعله الله نبيا، ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاهم عن عبادة الملائكة والأنبياء. وأما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهر، لأنه بعد انقضاء الآية وتسام الكلام، وبما يدل على الانقطاع عن الأول، ماروى عن ابن مسعود أنه قرأ «ولن يأمركم» (المسألة الثانية) قال الزجاج: ولا يأمركم الله، وقال ابن جرير: لا يأمركم محمد، وقيل: لا يأمركم الأنبياء، بأن تتخذوا الملائكة أربابا كما فعلته قريش

(المسألة الثالثة) إنما خص الملائكة والنبیین بالذكر، لأن الذين وصفوا من أهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملائكة، وعبادة المسيح وعزيز، فلهذا المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى (أيامركم بالكفر بعد إذ أتم مسلمون) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) (أيامرم) استفهام بمعنى الانكار، أى لا يفعل ذلك

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف: قوله (بعد إذ أتم مسلمون) دليل على أن المخاطبين كانوا مسلمين، وهم الذين استأذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم فى أن يسجدوا له (المسألة الثالثة) قال الجبائى: الآية دالة على فساد قول من يقول: الكفر بالله هو الجهل به، والايمان بالله هو المعرفة به، وذلك لأن الله تعالى حكم بكفر هؤلاء، وهو قوله تعالى (أيامركم بالكفر) ثم ان هؤلاء كانوا عارفين بالله تعالى، بدليل قوله (ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله) وظاهر هذا يدل على معرفتهم بالله فلما حصل الكفر ههنا مع المعرفة بالله دل ذلك على أن الايمان به ليس هو المعرفة، والكفر به تعالى ليس هو الجهل به

والجواب: أن قولنا الكفر بالله هو الجهل به، لانعنى به مجرد الجهل بكونه موجودا بل نعنى به الجهل بذاته، وبصفاته السلبية وصفاته الاضافية أنه لا شريك له فى العبودية، فلما جهل هنا فقد جهل بعض صفاته

قوله تعالى (وَأَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ

رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ
إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ «٨١» فَمَنْ تَوَلَّىٰ
بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «٨٢»

لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا
معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴿

اعلم أن المقصود من هذه الآيات، تعديد تقرير الأشياء المعروفة عند أهل الكتاب، بما يدل
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، قطعاً لعذرهم وإظهاراً لعنادهم، ومن جملتها ما ذكره الله تعالى في
هذه الآية، وهو أنه تعالى أخذ الميثاق من الأنبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة، بأنهم كلما جاءهم
رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه، وأخبر أنهم قبلوا ذلك، وحكم تعالى بان من رجع
عن ذلك كان من الفاسقين، فهذا هو المقصود من الآية، لخاص الكلام أنه تعالى أوجب
على جميع الأنبياء الإيمان بكل رسول جاء مصدقاً لما معهم، إلا أن هذه المقدمة الواحدة لا تكفي
في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ما لم يضم إليها مقدمة أخرى، وهي أن محمداً رسول الله جاء
مصدقاً لما معهم، وعند هذا، لقائل أن يقول: هذا إثبات للشيء بنفسه، لأنه إثبات لكونه رسولاً
بكونه رسولاً.

والجواب: أن المراد من كونه رسولاً ظهور المعجز عليه، وحينئذ يسقط هذا السؤال
والله أعلم. ولنرجع إلى تفسير الألفاظ:

أما قوله ﴿وإذ أخذ الله﴾ فقال ابن جرير الطبري: معناه واذكروا بأهل الكتاب إذ أخذ الله
ميثاق النبيين. وقال الزجاج: واذكر يا محمد في القرآن (إذ أخذ الله ميثاق النبيين).
أما قوله ﴿ميثاق النبيين﴾ فاعلم أن المصدر يجوز إضافته إلى الفاعل وإلى المفعول، فيحتمل أن
يكون الميثاق مأخوذاً منهم، ويحتمل أن يكون مأخوذاً لهم من غيرهم، فلهذا السبب اختلفوا في تفسير
هذه الآية على هذين الوجهين.

﴿أما الاحتمال الأول﴾ وهو أنه تعالى أخذ الميثاق منهم، في أن يصدق بعضهم بعضاً، وهذا
قول سعيد بن جبير، والحسن وطاوس رحمهم الله، وقيل: إن الميثاق هذا يختص بمحمد صلى الله

عليه وسلم ، وهو مروى عن علي وابن عباس وقتادة والسدى رضوان الله عليهم ، واحتج أصحاب هذا القول على صحته من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) يشعر بأن أخذ الميثاق هو الله تعالى ، والمأخوذ منهم هم النبيون ، فليس في الآية ذكر الأمة ، فلم يحسن صرف الميثاق الى الأمة ، ويمكن أن يجاب عنه من وجوه : الأول : أن على الوجه الذى قلتم يكون الميثاق مضافا إلى الموثق عليه ، وعلى الوجه الذى قلنا يكون إضافته إليهم إضافة الفعل إلى الفاعل ، وهو الموثق له ، ولاشك أن إضافة الفعل إلى الفاعل أقوى من إضافته إلى المفعول ، فان لم يكن ، فلا أقل من المساواة ، وهو كما يقال ميثاق الله وعهده ، فيكون التقدير : واذ أخذ الله الميثاق الذى وثقه الله للأنبياء على أممهم . الثانى : أن يراد ميثاق أولاد النبيين ، وهم بنو إسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال : فعل بكر بن وانث كذا ، وفعل معد بن عدنان كذا ، والمراد أولادهم وقومهم ، فكذا ههنا . الثالث : أن يكون المراد من لفظ «النبيين» أهل الكتاب وأطلق هذا اللفظ عليهم تهما بهم على زعمهم لأنهم كانوا يقولون نحن أولى بالنبوة من محمد عليه الصلاة والسلام ، لانا أهل الكتاب ومنا كان النبيون . الرابع : أنه كثيراً ورد في القرآن لفظ النبي ، والمراد منه أمته ، قال تعالى (ياأيها النبي إذا طلقتم النساء) .

(الحجة الثانية) لأصحاب هذا القول : ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال «لقد جتتم بها يضاء نقيه أما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه إلا تابعي»

(الحجة الثالثة) ما نقل عن علي رضى الله عنه أنه قال : إن الله تعالى ما بعث آدم عليه السلام ومن بعده من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلا أخذ عليهم العهد ، لئن بعث محمد عليه الصلاة والسلام وهو حى ، ليؤمنن به وينصرنه ، فهذا يمكن نصرة هذا القول به والله أعلم

(الاحتمال الثانى) ان المراد من الآية ان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا يأخذون الميثاق من أممهم بأنه إذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم أن يؤمنوا به وأن ينصروه ، وهذا قول كثير من العلماء . وقد بينا ان اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه . الاول : ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني فقال : ظاهر الآية يدل على أن الذين أخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه ، وكل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يكونون عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم من زمرة الاموات ، والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين أخذ الميثاق عليهم يجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام عند مبعثه ولا يمكن إيجاب الايمان على الأنبياء عند مبعث محمد عليه السلام ، علمنا ان الذين أخذ الميثاق عليهم

ليسوا هم النبيين بل هم أم النبيين قال: وما يؤكده هذا أنه تعالى حكم على الذين أخذ عليهم الميثاق أنهم لو تولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالأنبياء عليهم السلام وإنما يليق بالأمم. أوجب القفال رحمه الله فقال لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية أن الأنبياء لو كانوا في الحياة لوجب عليهم الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام، ونظيره قوله تعالى (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقد علم الله تعالى أنه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض فكذا هنا. وقال (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) وقال في صفة الملائكة (ومن يقل منهم إن إله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين) مع أنه تعالى أخبر عنهم بانهم لا يسبقونه بالقول وبانهم يخافون ربهم من فوقهم، فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا هنا. ونقول انه سبهم فاسقين، على تقدير التولى، فان اسم الفسق ليس أقبح من اسم الشرك، وقد ذكر تعالى ذلك على سبيل الفرض والتقدير، في قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) فكذا هنا.

(الحجة الثانية) أن المقصود من هذه الآية، أن يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، وإذا كان الميثاق مأخوذاً عليهم، كان ذلك أبلغ في تحصيل هذا المقصود من أن يكون مأخوذاً على الأنبياء عليهم السلام، وقد أوجب عن ذلك بأن درجات الأنبياء عليهم السلام، أعلى وأشرف من درجات الأمم، فاذا دلت هذه الآية على أن الله تعالى أوجب على جميع الأنبياء أن يؤمنوا بمحمد عليه السلام، لو كانوا في الأحياء، وأنهم لو تركوا ذلك لصاروا من زمرة الفاسقين فلأن يكون الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على أممهم لو كان ذلك أولى، فكان صرف هذا الميثاق إلى الأنبياء أقوى في تحصيل المطلوب من هذا الوجه.

(الحجة الثالثة) ما روى عن ابن عباس أنه قيل له ان أصحاب عبد الله يقرؤون (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب) ونحن نقرأ (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) فقال ابن عباس رضي الله عنهما: إنما أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم.

(الحجة الرابعة) أن هذا الاحتمال متأكد بقوله تعالى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) وبقوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبينته للناس ولا تكتُمونه) فهذا جملة ما قيل في هذا الموضوع والله أعلم بمراده.

وأما قوله تعالى ﴿لما آتيتكم من كتاب وحكمة﴾ ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ الجمهور ﴿لما﴾ بفتح اللام وقرأ حمزة بكسر اللام، وقرأ سعيد بن جبير ﴿لما﴾ مشددة: أما القراءة بالفتح فلها وجهان. الأول: أن ﴿ما﴾ اسم موصول، والذي بعده صلة

له ، وخبره قوله (لتؤمنن به) والتقدير ، للذي آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ، وعلى هذا التقدير «ما» رفع بالابتداء والراجع إلى لفظة «ما» من صلتها محذوف ، والتقدير: لما آتيتكموه ، فحذف الراجع ، كما حذف من قوله (أهدا الذي بعث الله رسولا) وعليه سؤالان :

(السؤال الأول) إذا كانت «ما» موصولة ، لزم أن يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ، ذكر إلى الموصول وإلا لم يجوز ، ألا ترى أنك لو قلت : الذي قام أبوه ، ثم انطلق زيد ، لم يجوز . وقوله (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) ليس فيه راجع إلى الموصول . قلنا : يجوز إقامة المظهر مقام المضمرة عند الأخفش ، والدليل عليه قوله تعالى (إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين) ولم يقل : فإن الله لا يضيع أجره ، وقال (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لانضيع أجر من أحسن عملا) ولم يقل : إنا لانضيع أجرهم ، وذلك لأن المظهر المذكور ، قائم مقام المضمرة ، فكذا هنا .

(السؤال الثاني) ما فائدة اللام في قوله «لما» قلنا : هذه اللام هي لام الابتداء ، بمنزلة قولك : لزيد أفضل من عمرو ، ويمسح إدخالها على ما يجري مجرى المقسم عليه ، لأن قوله (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) بمنزلة القسم ، والمعنى استحلفهم ، وهذه اللام تسمى اللام المتلقية للقسم ، فهذا تقرير هذا الكلام .

(الوجه الثاني) وهو اختيار سيويه والمازني والزجاج أن «ما» هنا هي المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير ما آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ، فاللام في قوله «لتؤمنن به» هي المتلقية للقسم ، أما اللام في «لما» هي لام تحذف تارة ، وتذكر أخرى ، ولا يتفاوت المعنى ، ونظيره قولك : والله لو أن فعلت ، فعلت ، فلفظة «أن» لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها ، فكذا هنا ، وعلى هذا التقدير كانت «ما» في موضع نصب بآيتكم (وجاءكم) جزم بالمعطف على (آيتكم) و(لتؤمنن به) هو الجزاء ، وإنما لم يرض سيويه بالقول الأول لأنه لا يرى إقامة المظهر مقام المضمرة ، وأما الوجه في قراءة «لما» بكسر اللام ، فهو أن هذا لام التعليل كأنه قيل : أخذ ميثاقهم لهذا ، لأن من يؤتى الكتاب والحكمة ، فإن اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليه تصديق سائر الأنبياء والرسل «وما» على هذه القراءة تكون موصولة ، وتتمام البحث فيه ما قدمناه في الوجه الأول ، وأما قراءة «لما» بالتحديد ، فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين . الأول : أن المعنى : حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق له ، وجب عليكم

الإيمان به ونصرته . والثاني : أن أصل «لما لمن ما» فاستقلوا اجتماع ثلاث ميمات ، وهي الميمان والنون المنقلبة ميمًا ، بادغامها في الميم ، فحذفوا إحداها ، فصارت «لما» ومعناه لمن أجل ما آتيتكم لتؤمنن به ، وهذا قريب من قراءة حمزة في المعنى .

(المسألة الثانية) قرأ نافع «آتيناكم» بالنون على التفعيم ، والباقون بالتاء على التوحيد ، حجة نافع قوله (وآتينادود زبوراً) (وآتيناه الحكم صياً) (وآتيناهما الكتاب المستبين) ولأن هذا أدل على العظمة فكان أكثر هيبة في قلب السامع ، وهذا الموضوع يليق به هذا المعنى . وحجة الجمهور قوله (هو الذي ينزل على عبده آيات بينات) و (المحمد الذي أنزل على عبده الكتاب) وأيضا هذه القراءة أشبه بما قبل هذه الآية وبما بعدها ، لأنه تعالى قال قبل هذه الآية (وإذ أخذ الله) وقال بعدها (اصرى) وأجاب نافع عنه بأن أحد أبواب الفصاحة تغيير العبارة من الواحد الى الجمع ومن الجمع الى الواحد ، قال تعالى (وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني) ولم يقل من دوننا كما قال (وجعلناه) والله أعلم

(المسألة الثالثة) أنه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغاية ، ثم قال (آتيتكم) وهو مخاطبة ، وفيه اضمار والتقدير : وإذ أخذ الله ميثاق النبيين ، فقال مخاطبا لهم ، لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، والاضمار باب واسع في القرآن ، ومن العلماء من التزم في هذه الآية اضماراً آخر ، وأراح نفسه عن تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين ، فقال تقدير الآية ، وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة ، قال إلا أنه حذف «لتبلغن» لدلالة الكلام عليه ، لأن لام القسم إنما يقع على الفعل ، فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل ، لا جرم حذفه اختصاراً ، ثم قال تعالى بعده (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) وهو محمد صلى الله عليه وسلم (لتؤمنن به ولتنصرنه) وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج الى تكليف تلك التعسفات ، وإذا كان لا بد من التزام الاضمار فهذا الاضمار الذي به ينتظم الكلام نظماً بيناً جلياً ، أولى من تلك التكلفات

(المسألة الرابعة) في قوله (لما آتيتكم من كتاب) إشكال ، وهو أن هذا الخطاب . أما أن يكون مع الأنبياء أو مع الأمم ، فإن كان مع الأنبياء فجميع الأنبياء أو تواتوا الكتاب وإنما أوتى بعضهم وإن كان مع الأمم ، فالإشكال أظهر . والجواب عنه من وجهين . الأول : أن جميع الأنبياء عليهم السلام أوتوا الكتاب ، بمعنى كونه مهتدياً به داعياً إلى العمل به ، وإن لم ينزل عليه . والثاني : أن أشرف الأنبياء عليهم السلام الذين أوتوا الكتاب ، فوصف الكل بوصف أشرف الأنواع

(المسألة الخامسة) الكتاب هو المنزل المقروء ، والحكمة هي الوحي الوارد بالتكليف المفصلة

التي لم يشتمل الكتاب عليها

(المسألة السادسة) كلمة «من» في قوله (من كتاب) دخلت تبيننا لما، كقولك: ما عندي من من الورق دافقان. أما قوله تعالى (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) ففيه تساؤلات

(السؤال الأول) ما وجه قوله (ثم جاءكم) والرسول لا يجيء إلى النبيين وإنما يجيء إلى الأمم؟ والجواب: إن حملناه قوله (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) على أخذ ميثاق أممهم، فقد زال السؤال وإن حملناه على أخذ ميثاق النبيين أنفسهم كان قوله (ثم جاءكم) أي جاء في زمانكم

(السؤال الثاني) كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة في التوحيد، والنبوت، وأصول الشرائع، فأما تفاصيلها وإن وقع الخلاف فيها: فذلك في الحقيقة ليس بخلاف، لأن جميع الأنبياء عليهم السلام متفقون على أن الحق في زمان موسى عليه السلام ليس إلا شرعه، وأن الحق في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس إلا شرعه، فهذا وإن كان يومه الخلاف، إلا أنه في الحقيقة وفاق. وأيضا، فالمراد من قوله (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) هو محمد صلى الله عليه وسلم، والمراد بكونه مصدقا لما معهم، هو أن وصفه وكيفية أحواله، مذكورة في التوراة والإنجيل، فلما ظهر على أحوال مطابقة لما كان المذكورا في تلك الكتب، كان نفس مجيئه تصديقا لما كان معهم، فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم.

(السؤال الثالث) حاصل الكلام أن الله تعالى أخذ الميثاق على جميع الأنبياء بأن يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقا لما معهم، فما معنى ذلك الميثاق.

والجواب: يحتمل أن يكون هذا الميثاق ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة على أن الانقياد لأمر الله واجب، فإذا جاء الرسول، فهو إنما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه، فإذا أخبرهم بعد ذلك أن الله أمر الخلق بالإيمان به، عرفوا عند ذلك وجوبه، فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو المراد من أخذ الميثاق، ويحتمل أن يكون المراد من أخذ الميثاق، أنه تعالى شرح صفاته في كتب الأنبياء المتقدمين، فإذا صارت أحواله مطابقة لما جاء في الكتب الإلهية المتقدمة، وجب الانقياد له، فقوله تعالى (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) يدل على هذين الوجهين. أما على الوجه الأول: فقوله (رسول) وأما على الوجه الثاني فقوله (مصدق لما معكم) أما قوله (لتؤمنن به ولتنصرنه) فالمعنى ظاهر، وذلك لأنه تعالى أوجب الإيمان به أولا، ثم الاشتغال بنصرته ثانيا، واللام في (لتؤمنن به) لام القسم، كأنه قيل، والله لتؤمنن به.

ثم قال تعالى ﴿قال أقرتم وأخذتم على ذلكم إصرى﴾
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إن فسرنا قوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) بأنه تعالى أخذ الموائيق على الأنبياء كان قوله تعالى (أقرتم) معناه : قال الله تعالى للنبيين أقرتم بالإيمان به والنصرة له وإن فسرنا أخذ الميثاق بأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أخذوا الموائيق على الأمم كان معنى قوله (قال أقرتم) أى قال كل نبي لأمته أقرتم ، وذلك لأنه تعالى أضاف أخذ الميثاق إلى نفسه ، وإن كانت النبيون أخذوه على الأمم ، فكذلك طلب هذا الاقرار أضافه إلى نفسه وإن وقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والمقصود أن الأنبياء بالغوا في إثبات هذا المعنى وتأكيده ، فلم يقتصروا على أخذ الميثاق على الأمم ، بل طالبوهم بالاقرار بالقبول ، وأكسوا ذلك بالشهاد .

﴿المسألة الثانية﴾ الاقرار فى اللغة منقول بالآلف ، من قر الشيء يقر إذا ثبت ولزم مكانه ، وأقره غيره ، والمقر بالشيء يقره على نفسه أى يثبته

أما قوله تعالى ﴿وأخذتم على ذلكم إصرى﴾ أى قبلتم عهدى ، والأخذ بمعنى القبول كثير فى الكلام قال تعالى (ولا يؤخذ منها عدل) أى لا يقبل منها فدية ، وقال (ويأخذ الصدقات) أى يقبلها ، والاصر هو الثقل الذى يلحق الانسان لأجل ما يلزمه من عمل ، قال تعالى (ولا تحمل علينا إصرأ) فسمى العهد إصرأ لهذا المعنى . قال صاحب الكشاف: سمي العهد إصرأ ، لأنه مما يؤصر أى يشد ويعقد ، ومنه الاصر الذى يعقد به ، وقرى (إصرى) ويجوز أن يكون لغة فى إصر .

ثم قال تعالى ﴿قالوا أقرنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين﴾ وفى تفسير قوله (فاشهدوا) وجوه : الأول : فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار ، وأنا على إقراركم وإشهاد بعضكم بعضا من الشاهدين ، وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع إذا علموا شهادة الله ، وشهادة بعضهم على بعض الثانى : أن قوله (فاشهدوا) خطاب للملائكة . الثالث : أن قوله (فاشهدوا) أى ليجعل كل أحد نفسه شاهدا على نفسه ونظيره قوله (وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم قالوا لى شهدنا على أنفسنا) وهذا من باب المبالغة . الرابع (فاشهدوا) أى بينوا هذا الميثاق للخاص والعام ؛ لئى لا يبقى لأحد عنبر فى الجهل به ، وأصله أن الشاهد هو الذى يبين صدق الدعوى . الخامس (فاشهدوا) أى فاستيقنوا ماقررت عليكم من هذا الميثاق ، وكونوا فيه كالمشاهد للشيء المعين له . السادس : إذا قلنا ان أخذ الميثاق كان من الأمم فقوله (فاشهدوا) خطاب للأنبياء عليهم السلام بأن يكونوا شاهدين عليهم وأما قوله تعالى ﴿وأنا معكم من الشاهدين﴾ فهو للتأكيد وتقوية الالزام ، وفيه فائدة أخرى

أَفْغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا
وَالِيهِ يَرْجِعُونَ ﴿٨٢﴾

وهي أنه تعالى وان أشهد غيره ، فليس محتاجا إلى ذلك الاشهاد ، لانه تعالى لا يخفى عليه خافية ، لكن لضرب من المصلحة؛ لانه سبحانه وتعالى يعلم السر وأخفى ، ثم انه تعالى ضم إليه تأكيداً آخر فقال (فن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) يعنى من أعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته بعد ما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ، ووعيد الفاسق معلوم ، وقوله (فن تولى بعد ذلك) هذا شرط ، والفعل الماضى ينقلب مستقبلا فى الشرط والجزاء ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أن الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام شرع شرعه الله وأوجبه على جميع من مضى من الانبياء والامم ، لزم أن كل من كره ذلك فانه يكون طالبا ديناً غير دين الله ، فلهذا قال بعده (أفغير دين الله يبغون) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حفص عن عاصم (يبغون) و(يرجعون) بالياء المنقطه من تحتها ، لوجهين أحدهما : ردا لهذا إلى قوله (وأولئك هم الفاسقون) والثانى : أنه تعالى إنما ذكر حكاية أخذ الميثاق حتى يبين أن اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، فلما أصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار (أفغير دين الله يبغون) وقرأ أبو عمرو (تبغون) بالتاء خطاباً لليهود وغيرهم من الكفار و(يرجعون) بالياء ليرجع إلى جميع المكلفين المذكورين فى قوله (وله أسلم من في السموات والأرض) وقرأ الباقون فيهما بالتاء على الخطاب ، لأن ما قبله خطاب كقوله (أأفرتم وأخذتم) وأيضا : فلا يبعد أن يقال للسلم والكافر ولكل أحد : أفغير دين الله تبغون مع عليكم بأنه أسلم له من في السموات والأرض ، وأن مرجعكم إليه ، وهو كقوله (وكيف تكفرون وأتم تلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله)

﴿المسألة الثانية﴾ الهمة للاستفهام والمراد استنكار أن يفعلوا ذلك أو تقرير أنهم يفعلونه ، وموضع الهمة هو لفظة «يبغون» تقديره أيبغون غير دين الله ؟ لأن الاستفهام إنما يكون عن الأفعال والحوادث ، إلا أنه تعالى قدم المفعول الذى هو «غير دين الله» على فعله ، لانه أهم من حيث

أن الإنكار الذي هو معنى الهمزة، توجه إلى المعبود الباطل، وأما الفاء فلعلطف جملة على جملة وفيه وجهان. أحدهما: التقدير، فأولئك هم الفاسقون، فغير دين الله يبغون واعلم أنه لو قيل أو غير دين الله يبغون جاز، إلا أن في الفاء فائدة زائدة، كأنه قيل أفبعد أخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التأكيدات البليغة تبغون؟

(المسألة الثالثة) روى أن فريقين من أهل الكتاب اختصموا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين إبراهيم عليه السلام، وكل واحد من الفريقين ادعى أنه أولى به، فقال عليه الصلاة والسلام، كلا الفريقين برى. من دين إبراهيم عليه السلام، فقالوا: مانرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك: فنزلت هذه الآية. ويعد عندى حمل هذه الآية على هذا السبب، لأن على هذا التقدير، تكون هذه الآية منقطعة عما قبلها، والاستفهام على سبيل الإنكار يقتضى تعلقها بما قبلها فالوجه في الآية، أن هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك، فقد كانوا عاقلين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة، فلم يبق لكفرهم سبب إلا مجرد العداوة والحسد، فصاروا كإبليس الذي دعاه الحسد إلى الكفر، فاعلمهم الله تعالى أنهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين ديناً غير دين الله. ومعبوداً سوى الله سبحانه، ثم بين أن التمرد على الله تعالى والأعراض عن حكمه بما لا يليق بالعقلاء. فقال (وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه ترجعون) وفيه مسألتان (المسألة الأولى) الإسلام، هو الاستسلام والانقياد والخضوع

إذا عرفت هذا، ففي خضوع كل من في السموات والأرض لله وجوه. الأول: وهو الأصح عندى أن كل ما سوى الله سبحانه، يمكن لذاته، وكل يمكن لذاته فإنه لا يوجد إلا بإيجاده، ولا يعدم إلا بعدامه فاذن كل ما سوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه، وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع، ثم إن في هذا الوجه لطيفة أخرى

وهي أن قوله (وله أسلم) يفيد الحصر أى وله أسلم كل من في السموات والأرض لا لغيره، فهذه الآية تفيد أن واجب الوجود واحد وأن كل ما سواه فإنه لا يوجد إلا بتكوينه ولا يقضى إلا بانفائه سواء كان عقلاً أو نفساً أو روحاً أو جسماً أو جوهرًا أو عرضاً أو فاعلاً أو مفعلاً، ونظير هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى (ولله يسجد من في السموات والأرض) وقوله (وان من شيء إلا يسبح بحمده)

(الوجه الثاني) في تفسير هذه الآية أنه لا سبيل لأحد إلى الامتناع عليه في مراده، وأما أن ينزلوا عليه طوعاً أو كرهاً، فالمسلمون الصالحون، يتقادون لله طوعاً فيما يتعلق بالدين، ويتقادون

قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نَفْرَقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾

له كرها فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت وأشباه ذلك ، وأما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرها ، لأنهم لا ينقادون فيما يتعلق بالدين ، وفي غير ذلك مستسلمون له سبحانه كرها ، لأنه لا يمكنهم دفع قضائه وقدره . الثالث : أسلم المسلمون طوعا ، والكافرون عند موتهم كرها ، لقوله تعالى (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) الرابع : أن كل الخلق منقادون لالهيته طوعا ، بدليل قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ومنقادون لتكليفه وإيجاده للألام كرها . الخامس : أن انقياد الكل إنما حصل وقت أخذ الميثاق وهو قوله تعالى (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) السادس : قال الحسن : الطوع لأهل السموات خاصة ، وأما أهل الأرض فبعضهم بالطوع ، وبعضهم بالكره ، وأقول : إنه سبحانه ذكر في تخليق السموات والأرض هذا وهو قوله (فقال لها وللأرض اتبيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين) وفيه أسرار عجيبة .

أما قوله (واليه ترجعون) فالمراد أن من خالفه في العاجل ، فسيكون مرجعه إليه . والمراد إلى حيث لا يملك الضر والنفع سواه هذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق

(المسألة الثانية) قال الواحدى رحمه الله : الطوع الانقياد ، يقال طاعه يطوعه طوعا ، إذا انقاد له وخضع ، وإذا مضى لأمره ، فقد أطاعه ، وإذا وافقه فقد طاعه ، قال ابن السكيت : يقال طاع له وأطاع ، فاتصّب طوعا وكرها على أنه مصدر وقع موقع الحال ، وتقديره طائعا وكارها ، كقولك أتانى ركضاً . أى راكضاً ، ولا يجوز أن يقال : أتانى كلاما ، أى متكلماً ، لأن الكلام ليس بضرب للآتيان والله أعلم

قوله تعالى (قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة أنه إنما أخذ الميثاق على الأنبياء في تصديق الرسول

الذى يأتي مصدقا لما معهم ، بين في هذه الآية ان من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقا لما معهم ، فقال (قل آمنّا بالله) الى آخر الآية ، وههنا مسائل

(المسألة الأولى) وحد الضمير في (قل) وجمع في (آمنّا) وفيه وجوه : الأول : انه تعالى حين خاطبه ، إنما خاطبه بلفظ الوجدان ، وعلمه انه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم ، مثل ما يتكلم الملوك والعظماء . والثاني : أنه خاطبه أولا بخطاب الوجدان ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف من الله الى الخلق الا هو ، ثم قال (آمنّا) تنبيها على انه حين يقول هذا القول فان أصحابه يوافقونه عليه . الثالث : انه تعالى عينه في هذا التكليف بقوله (قل) ليظهر به كونه مصدقا لما معهم ، ثم قال (آمنّا) تنبيها على أن هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين ، كما قال (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا تفرق بين أحد من رسله)

(المسألة الثانية) قدم الايمان بالله على الايمان بالانبياء ، لأن الايمان بالله أصل الايمان بالنبوة ، وفي المرتبة الثانية ذكر الايمان بما أنزل عليه ، لأن كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى معرفة أحوالها إلا بما أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان ما أنزل على محمد كالأصل لما أنزل على سائر الانبياء ، فلماذا قدمه عليه . وفي المرتبة الثالثة ، ذكر بعض الانبياء ، وهم الانبياء الذين يعترف أهل الكتاب بوجودهم ، ويختلفون في نبوتهم (والأسباط) هم أسباط يعقوب عليه السلام ، الذين ذكر الله أمهم الاثني عشر في سورة الاعراف ، وإنما أوجب الله تعالى الاقرار بنبوة كل الانبياء عليهم السلام لفوائدها . اثبات كونه عليه السلام مصدقا لجميع الانبياء ، لأن هذا الشرط كان معتبرا في أخذ الميثاق . وثانيها : التنبيه على أن مذاهب أهل الكتاب متناقضة ، وذلك لأنهم إنما يصدقون النبي الذي يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه ، وهذا يقتضى ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبياً ، وعلى هذا يكون تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب متناقضا ، بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل . وثالثها : انه قال قبل هذه الآية (أفنبير دين الله يغيثون وله أسلم من في السموات والأرض) وهذا تنبيه على أن إصرارهم على تكذيب بعض الانبياء اعراض عن دين الله ومنازعة مع الله ، فههنا أظهر الايمان بنبوة جميع الانبياء ، ليزول عنه وعن أمته ما وصف أهل الكتاب به من منازعة الله في الحكم والتكليف ورابعها : أن في الآية الأولى ذكر أنه أخذ الميثاق على جميع النبيين ، أن يؤمنوا بكل من يأتي بعدهم من الرسل ، وههنا أخذ الميثاق على محمد صلى الله عليه وسلم ، بأن يؤمن بكل من أتى قبله من الرسل ،

ولم يأخذ عليه الميثاق لمن يأتي بعده من الرسل ، فكانت هذه الآية دالة من هذا الوجه على أنه لا نبي بعده البتة . فان قيل : لم عدى «أنزل» في هذه الآية بحرف الاستعلاء ، وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء ؟ قلنا لوجود المعنيين جميعا ، لأن الوحي ينزل من فوق ، وينتهي إلى الرسل ، فجاء تارة بأحد المعنيين وأخرى بالآخر ، وقيل أيضا إنما قيل (علينا) في حق الرسول ، لأن الوحي ينزل عليه (والينا) في حق الأمة لأن الوحي يأتيهم من الرسول على وجه الانتهاء وهذا تعسف ، ألا ترى إلى قوله (بما أنزل إليك) (وأنزل إليك الكتاب) وإلى قوله (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا) (المسألة الثالثة) اختلف العلماء في أن الإيمان بهؤلاء الأنبياء الذين تقدموا ونسخت شرائعهم كيف يكون ؟ وحقيقة الخلاف ، أن شرعه لما صار منسوخا ، فهل تصير نبوته منسوخة ؟ فمن قال إنها تصير منسوخة قال : تؤمن أنهم كانوا أنبياء ورسلا ، ولا تؤمن بأنهم الآن أنبياء ورسل ، ومن قال إن نسخ الشريعة لا يقتضى نسخ النبوة قال : تؤمن أنهم أنبياء ورسل في الحال ، فتنبه لهذا الموضوع .

(المسألة الرابعة) قوله (لا تفرق بين أحد منهم) فيه وجوه . الأول : قال الأصم : التفريق قد يكون بتفضيل البعض على البعض ، وقد يكون لأجل القول بأنهم ما كانوا على سبيل واحد في الطاعة لله . والمراد من هذا الوجه ، يعنى نفر بأنهم كانوا بأسرهم على دين واحد في الدعوة إلى الله ، وفي الانقياد لتكاليف الله . الثاني : قال بعضهم : المراد (لا تفرق بين أحد منهم) بأن تؤمن ببعض دون بعض كما تفرقت اليهود والنصارى . الثالث : قال أبو مسلم : لا تفرق بين أحد منهم ، أى لا تفرق ما أجمعوا عليه ، وهو كقوله (واعصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) وذم قوما وصفهم بالتفريق فقال (لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون)

أما قوله (ونحن له مسلمون) ففيه وجوه . الأول : إن اقرارنا بنبوة هؤلاء الأنبياء إنما كان لأجل كوننا منقادين لله تعالى مستسلمين لحكمه وأمره ، وفيه تنبيه على أن حاله على خلاف الذين خاطبهم الله بقوله (أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض) . والثاني : قال أبو مسلم (ونحن له مسلمون) أى مستسلمون لأمر الله بالرضا ، وترك المخالفة ، وتلك صفة المؤمنين بالله ، وهم أهل السلم ، والكافرون يوصفون بالمحاربة لله كما قال (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) . الثالث : أن قوله (ونحن له مسلمون) يفيد الحصر ، والتقدير له أسلمنا لا لغرض آخر من سمعة ورياء وطلب مال ، وهذا تنبيه على أن حالهم بالصد من ذلك ، فانهم لا يفعلون ولا يقولون إلا للسمعة والرياء وطلب الأموال ، والله أعلم .

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾
 كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ
 وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٦﴾ أُولَئِكَ جزاؤهم أَنَّ عَلَيْهِمُ
 لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٨٧﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ
 وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
 رَحِيمٌ ﴿٨٩﴾

قوله تعالى ﴿ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾
 اعلم أنه تعالى لمسا قال في آخر الآية المتقدمة (ونحن له مسلمون) أتبعه بأن بين في هذه الآية
 أن الدين ليس إلا الإسلام وأن كل دين سوى الإسلام فانه غير مقبول عند الله ، لأن القبول
 للعمل هو أن يرضى الله ذلك العمل ، ويرضى عن فاعله ، ويثيبه عليه ، ولذلك قال تعالى (إنما يتقبل
 الله من المتقين) ثم بين تعالى أن كل من له دين سوى الإسلام فبما أنه لا يكون مقبولا عند الله ،
 فكذلك يكون من الخاسرين ، والخسران في الآخرة يكون بحرمان الثواب ، وحصول العقاب ،
 ويدخل فيه ما يلحقه من التأسف والتحسر على ما فاتته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من
 التعب والمشقة في الدنيا في تقريره ذلك الدين الباطل . واعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الإيمان
 هو الإسلام ، إذ لو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لا يكون الإيمان مقبولا لقوله تعالى (ومن
 يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه) إلا أن ظاهر قوله تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا
 ولكن قولوا أسلمنا) يقتضى كون الإسلام مغايرا للإيمان ووجه التوفيق بينهما أن تحمل الآية
 الأولى على العرف الشرعى ، والآية الثانية على الوضع اللغوى ،

قوله تعالى ﴿كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم
 البينات والله لا يهدي القوم الظالمين، أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين

خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم ﴿

اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الاسلام والايمان بقوله (ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) أكد ذلك التعظيم بأن بين وعيد من ترك الاسلام . فقال (كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم) وفي الآية مسائل .

(المسألة الأولى) في سبب النزول أقوال : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : نزلت هذه الآية في عشرة رهط ، كانوا آمنوا ، ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ، ثم أخذوا يترصون به ريب المنون فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية ، وكان فيهم من تاب ، فاستثنى التائب منهم بقوله (إلا الذين تابوا) الثاني : نقل أيضا عن ابن عباس أنه قال: نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم . كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم ، بعد أن كانوا مؤمنين قبل مبعثه ، وكانوا يشهدون له بالنبوة ، فلما بعث وجاءهم بالبينات والمعجزات ، كفروا بنياً وحسدا . والثالث : نزلت في الحرث بن سويد ، وهو رجل من الأنصار ، حين ندم على رده ، فأرسل إلى قومه أن اسألوا لى هل لى من توبة ، فأرسل إليه أخوه بالآية ، فأقبل إلى المدينة وتاب على يد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقبل الرسول صلى الله عليه وسلم توبته . قال القفال رحمه الله : للناس في هذه الآية قولان : منهم من قال : ان قوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام دينا) وما بعده من قوله (كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم) إلى قوله (وأولئك هم الضالون) نزل جميع ذلك في قصة واحدة ، ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار) ثم على التقديرين ففيها أيضا قولان : أحدهما : أنها في أهل الكتاب . والثاني : أنها في قوم مرتدين عن الاسلام آمنوا ثم ارتدوا على ما شرعناه

(المسألة الثانية) اختلف العقلاء في تفسير قوله (كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم) أما المعتزلة فقالوا: ان أصولنا تشهد بأنه تعالى هدى جميع الخلق إلى الدين بمعنى التعريف ، ووضع الدلائل وفعل اللطاف ، اذ لو لم يعم الكل بهذه الأشياء لصار الكافر والضال معذورا ، ثم انه تعالى حكم بأنه لم يهد هؤلاء الكفار ، فلا بد من تفسير هذه الهداية بشئ . آخر سوى نصب الدلائل ، ثم ذكروا فيه وجوها : الأول : المراد من هذه الآية منع اللطاف التي يؤتيها المؤمنين ، ثواباً لهم على إيمانهم ، كما قال تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وقال تعالى (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى) وقال تعالى (والذين اهتدوا زادهم هدى) وقال (يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام) فدلّت هذه الآيات على أن المهتدى قد يزيد الله هدى . الثاني : أن المراد أن الله تعالى لا يهديهم إلى

الجنة قال تعالى (ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم) وقال (يهديهم ربهم بإيمانهم تجرى من تحتهم الأنهار). الثالث: أنه لا يمكن أن يكون المراد من الهداية خلق المعرفة فيه؛ لان على هذا التقدير يلزم أن يكون الكفر أيضا من الله تعالى، لأنه تعالى إذا خلق المعرفة كان مؤمنا مهتديا وإذا لم يخلقها كان كافرا ضالا، ولو كان الكفر من الله تعالى لم يصح أن يذمهم الله على الكفر، ولم يصح أن يضاف الكفر اليهم، لكن الآية ناطقة بكونهم مذمومين بسبب الكفر وكونهم فاعلين للكفر، فانه تعالى قال (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم) فضاف الكفر اليهم، وذمهم على ذلك الكفر، فهذا جملة أقوالهم في هذه الآية. وأما أهل السنة فقالوا: المراد من الهداية خلق المعرفة، قالوا: وقد جرت سنة الله في دار التكليف، ان كل فعل يقصد العبد الى تحصيله، فان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد، فكانه تعالى قال: كيف يخلق الله فيهم المعرفة، وهم قصدوا تحصيل الكفر أو أرادوه. والله أعلم

(المسألة الثالثة) قوله (وشهدوا) فيه قولان

الأول: أنه عطف، والتقدير بعد أن آمنوا وبعد أن شهدوا أن الرسول حق، لأن عطف الفعل على الاسم لا يجوز، فهو في الظاهر وان اقتضى عطف الفعل على الاسم، لكنه في المعنى عطف الفعل على الفعل. الثاني: أن الواو للحال باضمار «قد» والتقدير: كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم حال ما شهدوا أن الرسول حق

(المسألة الرابعة) تقدير الآية: كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم، وبعد الشهادة بان الرسول حق، وقد جاءتهم البينات، فعطف الشهادة بأن الرسول حق، على الايمان، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فيلزم أن الشهادة بان الرسول حق مغاير للايمان. وجوابه: ان مذهبا ان الايمان هو التصديق بالقلب. والشهادة هو الاقرار باللسان، وهما متغايران فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على أن الايمان مغاير للاقرار باللسان وأنه معنى قائم بالقلب

(المسألة الخامسة) اعلم أنه تعالى: استعظم كفر القوم من حيث أنه حصل بعد خصال ثلاث أحدها. بعد الايمان. وثانيها: بعد شهادة كون الرسول حقا. وثالثها. بعد بحج البينات، وإذا كان الأمر كذلك، كان ذلك الكفر صلاحا بعد البصيرة وبعد اظهار الشهادة، فيكون الكفر بعد هذه الاشياء أفتح، لان مثل هذا الكفر يكون كالمعاندة والجحود وهذا يدل على أن زلة العالم أفتح من زلة الجاهل.

(أما قوله تعالى (و الله لا يهدي القوم الظالمين)

ففيه سؤالان

(السؤال الأول) قال في أول الآية (كيف يهدى الله قوما) وقال في آخرها (والله لا يهدي القوم الظالمين) وهذا تكرار

والجواب: أن قوله (كيف يهدى الله) يختص بالمرتدين، ثم انه تعالى عم ذلك الحكم في المرتد وفي الكافر الأصلي فقال (والله لا يهدي القوم الظالمين)
(السؤال الثاني) لم سمي الكافر ظالما؟

الجواب: قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) والسبب فيه أن الكافر أورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر، فكان ظالما لنفسه.

ثم قال تعالى (أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها) والمعنى أنه تعالى حكم بأن الذين كفروا بعد إيمانهم بمنعم الله تعالى من هدايته، ثم بين أن الأمر غير مقصور عليه، بل كما لا يهديهم في الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم في الآخرة، على سبيل التأييد والخلود.

واعلم أن لعنة الله، مخالفة للعنة الملائكة، لأن لعنته بالابعاد من الجنة وانزال العقوبة والعذاب واللعنة من الملائكة، هي بالقول، وكذلك من الناس، وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم وكفرهم فصلاح أن يكون جزاء لذلك.
وهنا سؤالان.

(السؤال الأول) لم عم جميع الناس ومن يوافقه لا يلعنه؟ قلنا: فيه وجوه. الأول: قال أبو مسلم: له أن يلعنه وإن كان لا يلعنه. والثاني: أنه في الآخرة يلعن بعضهم بعضا، قال تعالى (كلاما دخلت أمة لعنت أختها) وقال (ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا) وعلى هذا التقدير: فقد حصل اللعن للكفار من الكفار. والثالث: كأن الناس هم المؤمنون، والكفار ليسوا من الناس، ثم لما ذكر لعن الثلاث قال (أجمعين) الرابع: وهو الأصح عندي: أن جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر، ولكنه يعتقد في نفسه أنه ليس بمبطل ولا بكافر، فاذا لعن الكافر وكان هو في علم الله كافرا، فقد لعن نفسه وإن كان لا يعلم ذلك.

(السؤال الثاني) قوله (خالدين فيها) أي خالدين في اللعنة، فما خلود اللعنة؟ قلنا: فيه وجهان الأول: أن التخليد في اللعنة، على معنى أنهم يوم القيامة لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار فلا يخلو شيء من أحوالهم، من أن يلعنهم لاعتن من هؤلاء. الثاني: أن المراد، بخلود اللعن،

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ
وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ ﴿٩٠﴾

خلود أثر اللعن، لأن اللعن يوجب العقاب، فعبر عن خلود أثر اللعن، بخلود اللعن، ونظيره قوله تعالى (من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزراً خالدين فيه). الثالث: قال ابن عباس: قوله (خالدین فيها) أي في جہنم، فعلى هذا، الكناية عن غير مذكور. واعلم أن قوله (خالدین فيها) نصب على الحال مما قبله، وهو قوله تعالى (عليهم لعنة الله) ثم قال (لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) معنى الاضطرار، التأخير، قال تعالى (فنظرة إلى ميسرة) فالعنى أنه لا يجعل عذابهم أخف ولا يؤخر العقاب من وقت إلى وقت، وهذا تحقيق قول المتكلمين: ان العذاب الملحق بالكافر مضرة خالصة عن شوائب المنافع، دائمة غير منقطعة، نعوذ منه بالله. ثم قال (إلا الذين تابوا من بعد ذلك) والمعنى إلا الذين تابوا منه. ثم بين أن التوبة وحدها لا تكفي، حتى ينضاف إليها العمل الصالح فقال (وأصلحوا) أي أصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات، وظاهرهم مع الخلق بالعبادات، وذلك بأن يعلنوا بأنا كنا على الباطل حتى أنه لو اغتر بطريقهم الفاسدة معتد رجوع عنها. ثم قال (فان الله غفور رحيم) وفيه وجهان. الاول: غفور لقبائهم في الدنيا بالستر، رحيم في الآخرة بالعمو. الثاني: غفور بازالة العقاب، رحيم باعطاء الثواب، ونظيره قوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) ودخلت الغاء في قوله (فان الله غفور رحيم) لأنه الجزاء، وتقدير الكلام: إن تابوا فان الله بغفر لهم قوله تعالى (إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون)

وفي الآية مسألان:

(المسألة الأولى) اختلفوا فيما به يزداد الكفر، والضابط أن المرتد يكون فاعلاً للزيادة بأن يقيم ويصر. فيكون الاصرار كالزيادة، وقد يكون فاعلاً للزيادة، بأن يضم إلى ذلك الكفر كفراً آخر. وعلى هذا التقدير الثاني ذكروا فيه وجوها: الأول: أن أهل الكتاب كانوا مؤمنين بمحمد عليه الصلاة والسلام قبل مبعثه، ثم كفروا به عند المبعث، ثم ازدادوا كفراً بسبب طعنهم فيه في كل وقت، ونقضهم ميثاقه، وقتلهم للمؤمنين، وإنكارهم لكل معجزة تظهر. الثاني: أن اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام، ثم كفروا بسبب إنكارهم عيسى والانجيل، ثم ازدادوا كفراً،

بسبب إنكارهم محمدا عليه الصلاة والسلام والقرآن . والثالث : أن الآية نزلت في الذين ارتدوا وذهبوا إلى مكة ، وازديادهم الكفر أنهم قالوا : نقيم بمكة تربيص بمحمد صلى الله عليه وسلم ريب المنون . الرابع : المراد فرقة ارتدوا ، ثم عزموا على الرجوع إلى الاسلام على سبيل النفاق ، فسمى الله تعالى ذلك النفاق كفراً

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى حكم في الآية الأولى بقبول توبة المرتدين ، وحكم في هذه الآية ، بعدم قبولها ، وهو يوم التناقض ، وأيضا ثبت بالدليل أنه متى وجدت التوبة بشروطها ، فاتها تكون مقبولة لاحتمال ، فلهذا اختلف المفسرون في تفسير قوله تعالى (لن تقبل توبتهم) على وجوه : الأول : قال الحسن وقتادة وعطاء : السبب ، أنهم لا يتوبون الا عند حضور الموت والله تعالى يقول (وليس التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن) الثانى : أن يحمل هذا على ما اذا تابوا باللسان ، ولم يحصل في قلوبهم اخلاص . الثالث : قال القاضى والقفال وابن الانبارى : انه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الايمان ، وبين أنه أهل اللعنة ، الا أن يتوب ذكر في هذه الآية أنه لو كفر مرة أخرى بعد تلك التوبة ، فان التوبة الأولى تصير غير مقبولة ، وتصير كأنها لم تكن . قال وهذا الوجه أليق بالآية من سائر الوجوه ، لأن التقدير : الا الذين تابوا وأصلحوا فان الله غفور رحيم ، فان كانوا كذلك ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم . الرابع : قال صاحب الكشاف : قوله (لن تقبل توبتهم) جعل كناية عن الموت على الكفر ، لأن الذى لا تقبل توبته من الكفار ، هو الذى يموت على الكفر ، كأنه قيل ان اليهود والمرتدين الذين فعلوا ما فعلوا ماتون على الكفر ، داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم . الخامس : لعل المراد ما اذا تابوا عن تلك الزيادة فقط ، فان التوبة عن تلك الزيادة لا تصير مقبولة ، مالم تحصل التوبة عن الاصل ، وأقول : جملة هذه الجوابات انما تمشى على ما اذا حملنا قوله (ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفراً) على المعهود السابق لاعلى الاستفراق ، والا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالاخلاص في زمان التكليف

فأما الجواب الذى حكيناه عن افعال والقاضى فهو جواب مطرد ، سواء حملنا اللفظ على المعهود السابق أو على الاستفراق

أما قوله ﴿وأولئك هم الضالون﴾ ففيه سؤالان : الأول (وأولئك هم الضالون) ينفي كون غيرهم ضالا ، وليس الامر كذلك . فان كل كافر فهو ضال سواء كفر بعد الايمان . أو كان كافراً في الاصل

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ
ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَىٰ بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ «٩١»

والجواب : هذا محمول على أنهم هم الضالون على سبيل الكمال
(السؤال الثاني) ووصفهم أولا بالتمادي على الكفر والغلو فيه، والكفر أقيح أنواع الضلال والوصف
انما يراد للبالغه، والمبالغة انما تحصل بوصف الشيء بما هو أقوى حالا منه، لا بما هو
أضعف حالا منه

والجواب : قد ذكرنا أن المراد أنهم هم الضالون على سبيل الكمال، وعلى هذا التقدير
تحصل المبالغة

قوله تعالى (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو
افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين)

اعلم أن الكافر على ثلاثة أقسام . أحدها : الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة ، وهو
الذي ذكره الله تعالى في قوله (الا الذين تابوا وأصلحوا فان الله غفور رحيم) وثانيها : الذي
يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة ، وهو الذي ذكره الله في الآية المتقدمة ، وقال : انه لن يقبل
توبته . وثالثها : الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور في هذه الآية ثم انه تعالى
أخبر عن هؤلاء بثلاثة أنواع

(النوع الأول) قوله (فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به) قال الواحدي
ملء الشيء قدر ما يملؤه وانتصب «ذهبا» على التفسير ، ومعنى التفسير ، أن يكون الكلام تاما ، الا انه
يكون مبهما ، كقولك : عندي عشرون ، فالعدد معلوم ، والمعدود مبهم ، فاذا قلت : درهما ، فسرت
العدد ، وكذلك اذا قلت : هو أحسن الناس ، فقد أخبرت عن حسنه ولم تبين في ماذا ، فاذا قلت وجها
أو فعلا ، فقد بينته ونصبته على التفسير ، وإنما نصبته لانه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه ، فلما خلا
من هذين نصب ، لأن النصب أخف الحركات ، فيجعل كانه لا عامل فيه . قال : صاحب الكشاف
وقرأ الأعمش (ذهب) بالرفع ردا على ملء ، كما يقال عندي عشرون نفسا رجال
وهنا ثلاثة أسئلة

(السؤال الأول) لم قيل في الآية المتقدمة (لن يقبل) بغير فاء وفي هذه الآية (فلن يقبل) بالفاء

الجواب : أن دخول الفاء ، يدل على أن الكلام مبنى على الشرط والجزاء ، وعند عدم الفاء لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء ، تقول : الذى جاءنى له درهم ، فهذا لا يفيد أن الدرهم حصل له بسبب المجيء ، وإذا قلت : الذى جاءنى فله درهم ، فهذا يفيد أن الدرهم حصل له بسبب المجيء . فذكر الفاء فى هذه الآية ، يدل على ان عدم قبول الفدية معلى بالموت على الكفر

(السؤال الثانى) ما فائدة الواو فى قوله (ولو اقتدى به)

الجواب : ذكروا فيه وجوها . الأول : قال الزجاج إنها للعطف ، والتقدير : لو تقرب إلى الله بملء الأرض ذهابا لم ينفعه ذلك مع كفره ، ولو اقتدى من العذاب بملء الأرض ذهابا لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الأنبارى ، قال : وهذا أو كد فى التعليل : لأنه تصريح بنى القبول من جميع الوجوه . الثانى : «الواو» دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال ، وذلك لأن قوله (فإن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهابا) يحتمل الوجوه الكثيرة ، فنص على نقي القبول بجهة الفدية . الثالث : وهو وجه خطريالى ، وهو أن غضب على بعض عبيده ، فإذا أتخفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها البتة إلا أنه قد يقبل منه الفدية ، فأما إذا لم يقبل منه الفدية أيضا ، كان ذلك غاية الغضب ، والمبالغة إنما تحصل بتلك المرتبة التى هى الغاية ، فحكم تعالى بأنه لا يقبل منهم ملء الأرض ذهابا ، ولو كان واقفا على سبيل الفداء ، تنبها على أنه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق ، فبأن لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق أولى .

(السؤال الثالث) أن من المعلوم أن الكافر لا يملك يوم القيامة تقيرا ولا قطميرا ، ومعلوم أن بتقدير ، أن يملك الذهب فلا ينفع المذهب البتة فى الدار الآخرة ، فما فائدة قوله (لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهابا)

الجواب : فيه وجهان . أحدهما : أنهم إذا ماتوا على الكفر فلو أنهم كانوا قد أنفقوا فى الدنيا ملء الأرض ذهابا ، لن يقبل الله تعالى ذلك منهم ، لأن الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة . والثانى : أن الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير ، فالذهب كناية عن أعز الأشياء ، والتقدير لو أن الكافر يوم القيامة قدر على أعز الأشياء ، ثم قدر على بذله فى غاية الكثرة ، لعجز أن يتوسل بذلك إلى تخليص نفسه من عذاب الله ، وبالجمله فالمقصود أنهم آيسون من تخليص النفس من العقاب .

(النوع الثانى) من الوعيد المذكور فى هذه الآية قوله (ولهم عذاب أليم) واعلم أنه تعالى لما بين أن الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب ، أردفه بصفة ذلك العذاب فقال (ولهم عذاب أليم) أى مؤلم .

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ

(النوع الثالث) من الوعيد قوله (وما لهم من ناصرين) والمعنى : أنه تعالى لما بين أنه لا خلاص لهم عن هذا العذاب الأليم بسبب الفدية ، بين أيضا أنه لا خلاص لهم عنه بسبب النصرة والاعانة والشفاعة ، ولا صحابنا أن يحتجوا بهذه الآية على إثبات الشفاعة ، وذلك لأنه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة ، فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكافر ، بطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر والله أعلم

قوله تعالى «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون»

علم أنه تعالى لما بين أن الانفاق لا ينفع الكافر البتة ، علم المؤمنين كيفية الانفاق الذي يتفقون به في الآخرة فقال (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وبين في هذه الآية ، أن من أنفق مما أحب فإن من جملة الأبرار ، ثم قال في آية أخرى (ان الأبرار لني نعيم) وقال أيضا (ان الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا) وقال أيضا (ان الأبرار لني نعيم على الأرائك ينظرون تعرف في وجوههم نصرة النعيم يسقون من رحيق محتوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون) وقال (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) فالتة تعالى لما فصل في سائر الآيات كيفية ثواب الأبرار ، اكتفى هنا بأن ذكر أن من أنفق ما أحب نال البر ، وفيه لطيفة أخرى وهي أنه تعالى قال (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة) الى آخر الآية ، فذكر في هذه الآية أكثر أعمال الخير ، وسماه بالبر ، ثم قال في هذه الآية (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) والمعنى أنكم وان أتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الآية فانكم لا تفوزون بفضيلة البر ، حتى تنفقوا مما تحبون ، وهذا يدل على أن الانسان اذا أنفق ما يحبه ، كان ذلك أفضل الطاعات ، وهنا بحث ، وهو : أن لقائل أن يقول : كلمة «حتى» لانتها الغاية فقوله (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) يقتضى أن من أنفق مما أحب فقد نال البر ، ومن نال البر ، دخل تحت الآيات الدالة على عظم الثواب للأبرار ، فهذا يقتضى ان من أنفق ما أحب ، وصل الى الثواب العظيم وان لم يأت بسائر الطاعات وهو باطل ، وجواب هذا الاشكال : ان الانسان لا يمكنه أن ينفق محبوه ، الا إذا توسل بانفاق ذلك المحبوب ، الى وجدان محبوب أشرف من الأول ، فعلى هذا ، الانسان لا يمكنه أن ينفق الدنيا في الدنيا ، الا إذ يقين سعادة الآخرة ، ولا يمكنه أن يعترف بسعادة الآخرة الا إذا أقر بوجود الصانع العالم القادر ،

وأقر بأنه يجب عليه الانقياد لتكليفه وأوامره ونواهيه ، فإذا تأملت ، علمت أن الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا في الدنيا ، الا إذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة في الدين . ولنرجع الى التفسير فنقول : في الآية مسائل

(المسألة الأولى) كان السلف إذا أحبوا شيئا جعلوه لله ، روى أنه لما نزلت هذه الآية ، قال أبو طلحة: يارسول الله ، لى حائط بالمدينة ، وهو أحب أموالى إلى ، أفأصدق به ؟ فقال عليه السلام «يجزى ذلك مال رابع ، وإنى أرى أن تجعلها في الأقربين» فقال أبو طلحة : أفعل يارسول الله ، قسمها في أقاربه ، ويروى أنه جعلها بين حسان بن ثابت ، وأبي بن كعب رضى الله عنهما ، وروى أن زيد بن حارثة رضى الله عنه ، جاء عند نزول هذه الآية بفرس له كان يحبه ، وجعله في سبيل الله ، فحمل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أسامة ، فوجد زيد في نفسه ، فقال عليه السلام «إن الله قد قبلها» واشترى ابن عمر جارية أعجبه ، فأعتقها ، فقيل له: لم أعتقها ولم تصب منها ؟ فقال (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون)

(المسألة الثانية) للفسرين في تفسير البر قولان . أحدهما : ما به يصيرون أبراراً حتى يدخلوا في قوله (إن الأبرار لى نعيم) فيكون المراد بالبر ما يحصل منهم من الأعمال المقبولة . والثانى : الثواب والجنة ، فكأنه قال : لن تنالوا هذه المنزلة ، الا بالاتفاق على هذا الوجه .

أما القائلون بالقول الأول ، فمنهم من قال (البر) هو التقوى واحتج بقوله (ولكن البر من آمن بالله) إلى قوله (وأولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) وقال أبو ذر : إن البر هو الخير ، وهو قريب مما تقدم .

وأما الذين قالوا : البر هو الجنة ، فمنهم من قال (لن تنالوا البر) أى لن تنالوا ثواب البر ، ومنهم من قال : المراد بر الله أوليائه واكرامه إياهم وتفضله عليهم ، وهو من قول الناس : برنى فلان بكذا ، وبر فلان لا ينقطع عنى . وقال تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين) إلى قوله (أن تبروهم)

(المسألة الثالثة) اختلف المفسرون في قوله (مما تحبون) منهم من قال : إنه نفس المال ، قال تعالى (وإنه لحب الخير لشديد) ومنهم من قال : أن تكون الهبة رقيقة جيدة ، قال تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) ومنهم من قال : ما يكون محتاجا إليه . قال تعالى (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا) أحد تفاسير الحب في هذه الآية على حاجتهم إليه ، وقال (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) وقال عليه السلام «أفضل الصدقة ما تصدقت به وأنت صحيح شحيح ، تأمل العيش

وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٩٢﴾

وتختص الفقراء والأولى أن يقال: كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب.

(المسألة الرابعة) اختلف المفسرون، في أن هذا الاتفاق، هل هو الزكاة أو غيرها؟ قال ابن عباس: أراد به الزكاة، يعني حتى تخرجوا زكاة أموالكم، وقال الحسن: كل شيء أنفقه المسلم من ماله طلب به وجه الله فإنه من الذين عنى الله سبحانه، بقوله (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) حتى القرة، والقاضي اختار القول الأول، واحتج عليه بأن هذا الاتفاق، وقف الله عليه كون المكلف من الأبرار، والفوز بالجنة، بحيث لو لم يوجد هذا الاتفاق، لم يصر العبد بهذه المنزلة، وما ذلك إلا الاتفاق الواجب، وأنا أقول لو خصصنا الآية بغير الزكاة، لكان أولى، لأن الآية مخصوصة بآيات الأحب، والزكاة الواجبة ليس فيها إيتاء الأحب، فإنه لا يجب على المزكي أن يخرج أشرف أمواله وأكرمها، بل الصحيح، أن هذه الآية مخصوصة بآيتاء المال على سبيل النذب.

(المسألة الخامسة) نقل الواحدى عن مجاهد والكلبي: أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة، وهذا في غاية البعد، لأن إيجاب الزكاة كيف ينافى الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله سبحانه وتعالى.

(المسألة السادسة) قال بعضهم كلمة «من» في قوله (مما تحبون) للتبويض، وقرأ عبدالله (حتى تنفقوا بعض ما تحبون) وفيه إشارة إلى أن اتفاق الكل لا يجوز، كما قال (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً) وقال آخرون: إنها للتبيين.

وأما قوله (وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم)

ففيه سؤال:

وهو أن يقال: قيل، فان الله به عليم على جهة جواب الشرط، مع أن الله تعالى يعلمه على كل حال والجواب من وجهين. الأول: أن فيه معنى الجزاء، تقديره، وما تنفقوا من شيء فان الله به يجازيكم: قل أم أكثر، لأنه عليم به لا يخفى عليه شيء منه، لجعل كونه عالماً بذلك الاتفاق كناية عن إعطاء الثواب، والتعريض في مثل هذا الموضع يكون أبلغ من التصریح. والثاني: أنه تعالى يعلم الوجه الذى لاجله يفعلونه، ويعلم أن الداعي إليه، أهو الاخلاص أم الرياء. ويعلم أنكم تنفقون الاحب الاجود، أم الاخص الارذل.

واعلم أن نظير هذه الآية قوله (وما فعلوا من خير يعلمه الله) وقوله (وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه) قال صاحب الكشاف «من» في قوله (من شيء) لتبيين ما ينفقونه أى من

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَاتُوا بِالْتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٣﴾ فَمَنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩٤﴾ قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٥﴾

شيء كان طيباً تحبونه أو خبيثاً تكرهونه فإن الله به عليم ، يجازيكم على قدره .
قوله تعالى ﴿كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فاتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾ ، فمن افتري على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾
اعلم أن الآيات المتقدمة الى هذه الآية ، كانت في تقرير الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وفي توجيه الالتزامات الواردة على أهل الكتاب في هذا الباب .

وأما هذه الآية فهي في بيان الجواب عن شبهات القوم ، فإن ظاهر الآية يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان يدعى أن كل الطعام كان حلالاً ، ثم صار البعض حراماً بعد أن كان حلالاً ، والقوم نازعوه في ذلك ، وزعموا أن الذي هو الآن حرام ، كان حراماً أبداً

وإذا عرفت هذا فنقول : الآية تحتل وجوهاً : الأول . أن اليهود كانوا يعولون في انكار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على انكار النسخ ، فأبطل الله عليهم ذلك بأن (كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه) فذاك الذي حرمه على نفسه ، كان حلالاً ثم صار حراماً عليه وعلى أولاده ، فقد حصل النسخ . فبطل قولكم : النسخ غير جائز ، ثم أن اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال أنكروا أن يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم الله . بسبب أن إسرائيل حرمه على نفسه ، بل زعموا أن ذلك كان حراماً من لدن زمان آدم عليه السلام إلى هذا الزمان ، فعند هذا ، طلب الرسول عليه السلام منهم أن يحضروا التوراة ، فإن التوراة ناطقة بأن بعض أنواع الطعام إنما حرم بسبب أن إسرائيل حرمه على نفسه ، فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من إحضار

التوراة ، فحصل عند ذلك أمور كثيرة تقوى دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . أحدها : أن هذا السؤال قد توجه عليهم في إنكار النسخ ، وهو لازم لا يحصى عنه . وثانيها : أنه ظهر للناس كذبهم وأنهم ينسبون إلى التوراة ما ليس فيها تارة ، ويمتنعون عن الاقرار بما هو فيها أخرى . وثالثها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان رجلاً أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، فامتنع أن يعرف هذه المسئلة الغامضة من علوم التوراة إلا بنخب السماء . فهذا وجه حسن علمي في تفسير الآية وبيان النظم (الوجه الثاني) أن اليهود قالوا له : إنك تدعى أنك على ملة إبراهيم فولو كان الأمر كذلك فكيف تأكل لحوم الابل وألبانها ، مع أن ذلك كان حراماً في دين إبراهيم ، فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة دعواه ، فأجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الشبهة بأن قال : ذلك كان حلالاً لإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب عليهم السلام إلا أن يعقوب حرمه على نفسه ، بسبب من الأسباب وبقيت تلك الحرمة في أولاده فأنكر اليهود ذلك ، فأمرهم الرسول عليه السلام باحضار التوراة وطالبهم بأن يستخرجوا منها آية تدل على أن لحوم الابل وألبانها كانت محرمة على إبراهيم عليه السلام فمجزوا عن ذلك وافترضوا فظهر عند هذا أنهم كانوا كاذبين في ادعاء حرمة هذه الأشياء على إبراهيم عليه السلام

(الوجه الثالث) أنه تعالى لما أنزل قوله (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم بينهم وإننا لصادقون) وقال أيضاً (فضلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) فدل ذلك هذه الآية على أنه تعالى ، إنما حرم على اليهود هذه الأشياء جزاء لهم على نبيهم وظلمهم وقبيح فعلهم وانه لم يكن شيء من الطعام حراماً غير الطعام الواحد الذي حرمه إسرائيل على نفسه ، فشق ذلك على اليهود من وجهين . أحدهما : أن ذلك يدل على أن تلك الأشياء حُرمت بعد أن كانت مباحة ، وذلك يقتضى وقوع النسخ ، وهم ينكرونه . والثاني : أن ذلك يدل على أنهم كانوا موصوفين بقبائح الأفعال ، فلما حرم عليهم ذلك من هذين الوجهين ، أنكروا كون حرمة هذه الأشياء متجددة ، بل زعموا أنها كانت محرمة أبداً ، فطالبهم النبي صلى الله عليه وسلم بآية من التوراة تدل على صحة قولهم فمجزوا عنه فافتضحوا ، فهذا وجه الكلام في تفسير هذه الآية وكله حسن مستقيم . ولنرجع إلى تفسير الألفاظ

أما قوله (كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل)

ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف (كل الطعام) أى كل المطعومات ، أو كل أنواع الطعام، وأقول: اختلف الناس في أن اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام ، هل يفيد العموم أم لا؟ ذهب قوم من الفقهاء والأدباء إلى أنه يفيد، واحتجوا عليه بوجوه . أحدها: أنه تعالى أدخل لفظ «كل» على لفظ الطعام في هذه الآية، ولولا أن لفظ الطعام قائم مقام لفظ المطعومات ، والا لما جاز ذلك . وثانيها: أنه استثنى عنه ما حرم إسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل ، فلولا دخول كل الأقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح هذا الاستثناء، وأكدوا هذا بقوله تعالى (ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا) وثالثها . أنه تعالى وصف هذا اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ الجمع ، فقال (والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد) فعلى هذا من ذهب الى هذا المذهب لا يحتاج الى الاضمار الذى ذكره صاحب الكشاف ، أما من قال: ان الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم وهو الذى نظرناه في أصول الفقه احتاج الى الاضمار الذى ذكره صاحب الكشاف

(المسألة الثانية) الطعام اسم لكل ما يطعم ويؤكل ، وزعم بعض أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه انه اسم للبرخاصة، وهذه الآية دالة على ضعف هذا القول ، لأنه استثنى من لفظ الطعام ما حرم لإسرائيل على نفسه ، والمفسرون اتفقوا على أن ذلك الذى حرمه إسرائيل على نفسه كان شيئاً سوى الخنطة وسوى ما يتخذ منها، وما يؤكد ذلك قوله تعالى في صفة الماء (ومن لم يطعمه فانه منى) وقال تعالى (وطعام الذين أتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم) وأراد الذبائح ، وقالت عائشة رضيت الله عنها: مالنا طعام الا الاسودان ، والمراد التمر والماء.

إذا عرفت هذا فنقول: ظاهر هذه الآية يدل على أن جميع المطعومات كان حلالاً لبني إسرائيل ثم قال القفال: لم يبلغنا أنه كانت الميتة مباحة لهم مع أنها طعام وكذا، القول في الخنزير ثم قال فيحتمل أن يكون ذلك على الأطمعة التي كان يدعى اليهود في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم أنها كانت محرمة على إبراهيم ، وعلى هذا التقدير لا تكون الالف واللام في لفظ الطعام للاستغراق بل للعهد السابق، وعلى التقدير يزول الاشكال، ومثله قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير) فانه انما خرج هذا الكلام على أشياء سألوا عنها، فعرفوا أن المحرم منها كذا وكذا دون غيره ، فكذا في هذه الآية

(المسألة الثالثة) الحل: مصدر يقال حل الشيء حلاً ، كقولك ذلت الدابة ذلاً، وعز الرجل

عزا ولذلك استوى في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع، قال تعالى (لاهن حل لهم) والوصف بالمصدر يفيد المبالغة، فهنا الحل والحلال والمحلل واحد، قال ابن عباس رضي الله عنهما في زمزم: هي حل وبل، رواه سفيان بن عيينة، فسئل سفيان: ما حل؟ فقال محلل أما قوله تعالى ﴿إلا ما حرم إسرائيل على نفسه﴾

ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في الشيء الذي حرمه إسرائيل على نفسه على وجوه: الأول: روى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن يعقوب مرض مرضاً شديداً فذرتن عافاه الله ليحرم من أحب الطعام والشراب عليه، وكان أحب الطعام إليه لحمان الابل، وأحب الشراب إليه ألبانها» وهذا قول أبي العالية وعطاء ومقاتل. والثاني: قيل إنه كان به عرق النسا، فذرتن شفاه الله أن لا يأكل شيئاً من العروق. الثالث: جاء في بعض الروايات، أن الذي حرمه على نفسه زوائد الكبد والشحم، إلا ما على الظهر. ونقل القفال رحمه الله عن ترجمة التوراة، أن يعقوب لما خرج من حران إلى كنعان، بعث برداً إلى عيصو أخيه إلى أرض ساعير، فانصرف الرسول إليه، وقال: إن عيصو هو ذا يتلفاك ومعه أربعائة رجل، فدعرت يعقوب وحزن جداً فصلى ودعا، وقدم هدايا لأخيه وذكر القصة، إلى أن ذكر الملك الذي لقيه في صورة رجل، فدنا ذلك الرجل ووضع أصبعه على موضع عرق النسا، فخذرت تلك العصبية وجفت، فمن أجل هذا لا يأكل كل بنو إسرائيل العروق

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر الآية يدل على أن إسرائيل حرم ذلك على نفسه، وفيه سؤال، وهو أن التحريم والتحليل إنما يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار تحريم يعقوب عليه السلام سبباً لحصول الحرمة.

وأجاب المفسرون عنه من وجوه: الأول: أنه لا يبعد أن الإنسان إذا حرم شيئاً على نفسه فإن الله يحرمه عليه ألا ترى أن الإنسان يحرم امرأته على نفسه بالطلاق، ويحرم جاريته بالعق، فكذلك جائز أن يقول الله تعالى: إن حرمت شيئاً على نفسك فأنا أيضاً أحرمه عليك. الثاني: أنه عليه الصلاة والسلام ربما اجتهد فأدى اجتهاده إلى التحريم فقال بحرمة، وإنما قلنا: إن الاجتهاد جائز من الأنبياء لوجوه: الأول: قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) ولا شك أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام رؤساء أولي الأبصار. والثاني قال (لعله الذين يستنبطونه منهم) مدح المستنبطين، والأنبياء أولى بهذا المدح. والثالث: قال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام (عفا الله عنك لم أذنت لهم) فلو كان ذلك الاذن بالنص، لم يقل: لم أذنت.

فدل على أنه كان بالاجتهاد . الرابع : أنه لاطاعة إياهم الصلاة والسلام فيها أعظم نصيب ولا شك أن استنباط أحكام الله تعالى بطريق الاجتهاد طاعة عظيمة شاقة ، فوجب أن يكون للأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيها نصيب ، لاسيما ومعارفهم أكثر ، وعقولهم أنور، وأذهانهم أصنى ، وتوفيق الله وتسديده معهم أكثر ، ثم إذا حكموا بحكم بسبب الاجتهاد يحرم على الأمة مخالفتهم في ذلك الحكم ، كما أن الاجماع إذا انعقد على الاجتهاد ، فإنه يحرم مخالفته ، والأظهر الأقوى أن إسرائيل صلوات الله عليه ، إنما حرم ذلك على نفسه بسبب الاجتهاد، إذ لو كان ذلك بالنص ، لقال إلا ما حرم الله على إسرائيل ، فلما أضاف التحريم إلى إسرائيل ، دل هذا على أن ذلك كان بالاجتهاد وهو كما يقال : الشافعي يحلل لحم الخيل ، وأبو حنيفة يحرمه . بمعنى أن اجتهاده أدى إليه فكذا هنا . الثالث : يحتمل أن التحريم في شرعه ، كالنذر في شرعنا ، فكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب في شرعه الوفاء بالتحريم

واعلم أن هذا لو كان، فإنه كان مختصاً بشرعه، أما في شرعنا فهو غير ثابت، قال (تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك) الرابع : قال الاصم: لعل نفسه كانت مائلة إلى أكل تلك الأنواع فامتنع من أكلها قهراً للنفس وطلباً لمرضاة الله تعالى ، كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم . الخامس : قال قوم من المتكلمين ، أنه يجوز من الله تعالى أن يقول لعبده: احكم فأنك لا تحكم إلا بالصواب، فعمل هذه الواقعة كانت من هذا الباب، وللمتكلمين في هذه المسألة منازعات كثيرة، ذكرناها في أصول الفقه .

(المسألة الثالثة) ظاهر هذه الآية يدل على أن الذي حرمه إسرائيل على نفسه فقد حرمه الله على بني إسرائيل ، وذلك ، لأنه تعالى قال (كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل) فحكم بحل كل أنواع المطعومات لبني إسرائيل ، ثم استثنى عنه ما حرمه إسرائيل على نفسه، فوجب بحكم الاستثناء أن يكون ذلك حراماً على بني إسرائيل والله أعلم

أما قوله تعالى (من قبل أن تنزل التوراة) فالمعنى أن قبل نزول التوراة كان حلالاً لبني إسرائيل كل أنواع المطعومات سوى ما حرمه إسرائيل على نفسه ، أما بعد التوراة فلم يبق كذلك ، بل حرم الله تعالى عليهم أنواعاً كثيرة. روى أن بني إسرائيل كانوا إذا أتوا بذبذبة عظيم حرم الله عليهم نوعاً من أنواع الطعام، أو سلب عليهم شيئاً لهلاك أو مضرة، دليله قوله تعالى (فضلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم .)

ثم قال تعالى (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين) وهذا يدل على أن القوم نازعوا رسول

الله صلى الله عليه وسلم ، إما لأنهم ادعوا أن تحريم هذه الأشياء كان موجودا من لدن آدم عليه السلام ، إلى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ، وأما لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ادعى كون هذه المطاعم مباحة في الزمان القديم ، وأنها إنما حُرمت بسبب أن إسرائيل حرمها على نفسه ، فنازعه في ذلك ، فطلب الرسول عليه السلام إحضار التوراة ليستخرج منها المسلمون من علماء أهل الكتاب آية موافقة لقول الرسول ، وعلى كلا الوجهين ، فالتفسير ظاهر ، ولنكرى القياس أن يحتجوا بهذه الآية ، وذلك لأن الرسول عليه السلام طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله ، ولو كان القياس حجة لكان لهم أن يقولوا : لا يلزم من عدم هذا الحكم في التوراة عدمه ، لأننا ثبتناه بالقياس ، ويمكن أن يجاب عنه بأن النزاع ما وقع في حكم شرعى ، وإنما وقع في أن هذا الحكم ، هل كان موجودا في زمان إبراهيم ونوح وسائر الأنبياء عليهم السلام أم لا ؟ ومثل هذا لا يمكن إثباته إلا بالنص ، فلهذا المعنى طالبهم الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، بنص التوراة .

ثم قال تعالى ﴿فن اقترى على الله الكذب﴾ الاقتراء اختلاق الكذب ، والغفرة الكذب والقذف ، وأصله من فرى الأديم ، وهو قطعه . فقيل للكذب اقتراء ، لأن الكاذب يقطع به في القول من غير تحقيق في الوجود .

ثم قال ﴿من بعد ذلك﴾ أى من بعد ظهور الحجة بأن التحريم إنما كان من جهة يعقوب ، ولم يكن محرما قبله (فأولئك هم الظالمون) المستحقون لعذاب الله ، لأن كفرهم ظلم منهم لأنفسهم ولمن أضلوه عن الدين .

ثم قال تعالى ﴿قل صدق الله﴾ ويحتمل وجوها . أحدها : (قل صدق الله) في أن ذلك النوع من الطعام صار حراما على بنى إسرائيل وأولاده بعد أن كان حلالا لهم ، فصح القول بالنسخ ، وبطلت شبهة اليهود . وثانيها : (صدق الله) في قوله إن لحوم الإبل وألبانها كانت محللة لإبراهيم عليه السلام ، وإنما حُرمت على بنى إسرائيل لأن إسرائيل حرمها على نفسه ، فثبت أن محمدا صلى الله عليه وسلم لما أفتى بحل لحوم الإبل وألبانها ، فقد أفتى بملة إبراهيم : وثالثها : (صدق الله) في أن سائر الأاطعمة كانت محللة لبنى إسرائيل وأنها إنما حُرمت على اليهود جزاء على قبائح أفعالهم .

ثم قال تعالى ﴿فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا﴾ أى اتبعوا ما يدعوك إليه محمد صلوات الله عليه من ملة إبراهيم ، وسواء قال : ملة إبراهيم حنيفا ، أو قال : ملة إبراهيم الحنيف ، لأن الحال والصفة سواء في المعنى ثم قال ﴿وما كان من المشركين﴾ أى لم يدع مع الله إلها آخر ، ولا عبد سواه ، كما فعله بعضهم

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِيكَةِ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ
بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا

من عبادة الشمس والقمر، أو كما فعله العرب من عبادة الأوثان، أو كما فعله اليهود من ادعاء أن عزيراً ابن الله، وكما فعله النصارى من ادعاء أن المسيح ابن الله. والغرض منه بيان أن محمداً صلوات الله عليه على دين إبراهيم عليه السلام، في الفروع والأصول.

أما في الفروع، فلما ثبت أن الذي حكم بحله كان إبراهيم قد حكم بحله أيضاً. وأما في الأصول فلأن محمداً صلوات الله وسلامه عليه لا يدعو إلا إلى التوحيد، والبراءة عن كل معبود سوى الله تعالى، وما كان إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه إلا على هذا الدين.

قوله تعالى ﴿ان أول بيت وضع للناس الذي بيكته مباركاً وهدى للعالمين، فيه آيات بيّنات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً﴾ في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه. الأول: أن المراد منه الجواب عن شبهة أخرى من شبه اليهود في إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وذلك لأنه عليه السلام لما حول القبلة إلى الكعبة طعن اليهود في نبوته، وقالوا ان بيت المقدس أفضل من الكعبة وأحق بالاستقبال، وذلك لأنه وضع قبل الكعبة، وهو أرض المحشر، وقبلة جملة الأنبياء، وإذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه إلى الكعبة باطلاً، فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ان أول بيت وضع للناس) فيبين تعالى أن الكعبة أفضل من بيت المقدس وأشرف، فكان جعلها قبلة أولى. والثاني: أن المقصود من الآية المتقدمة بيان أن النسخ هل يجوز أم لا؟ فإن النبي صلى الله عليه وسلم استدل على جوازه بأن الأطمعة كانت مباحة لبني إسرائيل، ثم إن الله تعالى حرم بعضها، والقوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه، وأعظم الأمور التي أظهر رسول الله نسخها، هو القبلة، لاجرم ذكر تعالى في هذه الآية بيان ما لاجله حولت القبلة إلى الكعبة، وهو كون الكعبة أفضل من غيرها. الثالث: أنه تعالى لما قال في الآية المتقدمة (فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين) وكان من أعظم شعار ملة إبراهيم الحج، ذكر في هذه الآية فضيلة البيت، ليفرح عليه إيجاب الحج. الرابع: أن اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهم أنه على ملة إبراهيم، وقد سبقت هذه المناظرة في الآيات المتقدمة، فإن الله تعالى بين كذبهم، من حيث أن حج الكعبة كان ملة إبراهيم واليهود والنصارى لا يحجون، فيدل هذا على كذبهم في ذلك. وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال المحققون: الأول: هو الفرد السابق، فاذا قال: أول عبد اشتريه فهو حر

فلواشترى عبدين في المرة الأولى، لم يعتق أحد منهما، لأن الأول هو الفرد، ثم لواشترى في المرة الثانية عبداً واحداً لم يعتق، لأن شرط الأول كونه سابقاً فثبت أن الأول هو الفرد السابق .
إذا عرفت هذا فنقول: ان قوله تعالى (إن أول بيت وضع للناس) لا يدل على أنه أول بيت خلقه الله تعالى، ولا أنه أول بيت ظهر في الأرض، بل ظاهر الآية يدل على أنه أول بيت وضع للناس، وكونه موضوعاً للناس، يقتضى كونه مشتركاً فيه بين جميع الناس، فأما سائر البيوت فيكون كل واحد منها مختصاً بواحد من الناس، فلا يكون شيئاً من البيوت موضوعاً للناس، وكون البيت مشتركاً فيه بين كل الناس، لا يحصل إلا إذا كان البيت موضوعاً للطاعات والعبادات وقبلة للتخلق . فدل قوله تعالى (إن أول بيت وضع للناس) على أن هذا البيت وضعه الله موضعاً للطاعات والخيرات والعبادات، فيدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات، وموضعاً للحج، ومكاناً يزداد ثواب العبادات والطاعات فيه .

فان قيل: كونه أولاً في هذا الوصف، يقتضى أن يكون له ثابن وهذا يقتضى أن يكون بيت المقدس يشاركه في هذه الصفات اتى منها وجوب حجه، ومعلوم أنه ليس كذلك
والجواب من وجهين: الأول: أن لفظ «الأول» في اللغة اسم للشيء الذي يوجد ابتداءً، سواء حصل عقبيه شيء آخر أو لم يحصل، يقال: هذا أول قدومي مكة، وهذا أول مال أصبته، ولو قال أول عبد ملكته فهو حر، فلك عبداً، عتق وإن لم يملك بعده عبداً آخر، فكذا هنا .
والثاني: أن المراد من قوله (ان أول بيت وضع للناس) أى أول بيت وضع لطاعات الناس وعباداتهم وبيت المقدس يشاركه في كونه بيتاً موضوعاً للطاعات والعبادات، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا» فهذا القدر يكفي في صدق كون الكعبة أول بيت وضع للناس، وأما أن يكون بيت المقدس يشاركه في جميع الأمور حتى في وجوب الحج . فهذا غير لازم والله أعلم .

(المسألة الثانية) اعلم أن قوله (ان أول بيت وضع للناس للذي بيكة مباركاً) يحتمل أن يكون المراد كونه أولاً في الوضع والبناء، وأن يكون المراد كونه أولاً في كونه مباركاً وهدي، فحصل للمفسرين في تفسير هذه الآية قولان . الأول: أنه أول في البناء والوضع، والذاهبون إلى هذا المذهب لهم أقوال . أحدها: ما روى الواحدى رحمه الله تعالى في البسيط بأسناده عن مجاهد أنه قال: خلق الله تعالى هذا البيت قبل أن يخلق شيئاً من الأرضين . وفي رواية أخرى: خلق الله موضع هذا البيت قبل أن يخلق شيئاً من الأرض بألني ستة، وإن قواعده لني الأرض السابعة السفلى وروى أيضاً عن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين عن

أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن الله تعالى بعث ملائكته فقال ابنوا لي في الأرض بيتا على مثال البيت المعمور وأمر الله تعالى من في الأرض أن يطوفوا به كما يطوف أهل السماء بالبيت المعمور، وهذا كان قبل خلق آدم .

وأیضا ورد في سائر كتب التفسير عن عبد الله بن عمر، ومجاهد والسدي : أنه أول بيت وضع على وجه الماء عند خلق الأرض والسماء. وقد خلقه الله تعالى قبل الأرض بألني عام وكان زبدة يضاء على الماء ثم دحيت الأرض تحته . قال القفال في تفسيره : روى حبيب بن ثابت عن ابن عباس أنه قال : وجد في كتاب في المقام أو تحت المقام «أنا الله ذوبك» وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر، وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين، وحففتها بسبعة أملاك حنفاء» وثانها : أن آدم صلوات الله عليه وسلامه لما أهبط إلى الأرض شكا الوحشة ، فأمره الله تعالى ببناء الكعبة وطاف بها، وبقى ذلك إلى زمان نوح عليه السلام ، فلما أرسل الله تعالى الطوفان ، رفع البيت إلى السماء السابعة حيال الكعبة ، يتعبد عنده الملائكة ، يدخله كل يوم سبعون ألف ملك سوى من دخل من قبل فيه ، ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة ، وبقى محتفيا إلى أن بعث الله تعالى جبريل صلوات الله عليه إلى إبراهيم عليه السلام ، ودله على مكان البيت ، وأمره بعمارة ، فكان المهندس جبريل ، والبناء إبراهيم ، والمعين اسماعيل عليهم السلام .

واعلم أن هذين القولين يشتركان في أن الكعبة كانت موجودة في زمان آدم عليه السلام وهذا هو الأصوب ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن تكليف الصلاة كان لازما في دين جميع الأنبياء عليهم السلام ، بدليل قوله تعالى في سورة مريم (أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم ومن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل ومن هدينا واجتينا إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا) فدللت الآية على أن جميع الأنبياء عليهم السلام ، كانوا يسجدون لله ، والسجدة لا بد لها من قبله ، فلو كانت قبله شيث وادريس ونوح عليهم السلام موضعا آخر سوى القبلة ، لبطل قوله (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة) فوجب أن يقال : إن قبلة أولئك الأنبياء المتقدمين هي الكعبة ، فدل هذا على أن هذه الجهة كانت أبدا مشرفة مكرمة ، الثاني : أن الله تعالى سمي مكة أم القرى ، وظاهر هذا يقتضي أنها كانت سابقة على سائر البقاع في الفضل والشرف منذ كانت موجودة . الثالث : روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم فتح مكة «ألا إن الله قد حرم مكة يوم خلق السموات والأرض والشمس والقمر» وتحريم مكة ، لا يمكن إلا بعد وجود مكة . الرابع : أن الآثار التي حكيناها عن الصحابة والتابعين دالة على أنها كانت موجودة قبل زمان إبراهيم عليه السلام

واعلم أن لمن أنكر ذلك أن يحتج بوجوه . الأول : ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال

«اللهم إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة، وظاهر هذا يقتضي أن مكة بناه إبراهيم عليه السلام ولقائل أن يقول: لا يبعد أن يقال البيت كان موجودا قبل إبراهيم، وما كان محرما، ثم حرمه إبراهيم عليه السلام. الثاني: تمسكوا بقوله تعالى (واذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل) ولقائل أن يقول: لعل البيت كان موجودا قبل ذلك ثم انهدم، ثم أمر الله إبراهيم برفع قواعده وهذا هو الوارد في أكثر الأخبار. الثالث: قال القاضي: ان الذي يقال من أنه رفع زمان الطوفان الى السماء بعيد، وذلك لأن الموضع الشريف هو تلك الجهة المعينة، والجهة لا يمكن رفعها الى السماء، ألا ترى أن الكعبة والعياذ بالله تعالى لو انهدمت ونقل الاحجار والخشب والتراب الى موضع آخر، لم يكن له شرف البتة، ويكون شرف تلك الجهة باقيا بعد الانهدام، ويجب على كل مسلم أن يصل الى تلك الجهة بعينها، واذ كان كذلك، فلا فائدة في نقل تلك الجدران الى السماء ولقائل أن يقول: لما صارت تلك الاجسام في العزة الى حيث أمر الله بنقلها الى السماء، وإنما حصلت لها هذه العزة، بسبب أنها كانت حاصلة في تلك الجهة، فصار نقلها الى السماء من أعظم الدلائل على غاية تعظيم تلك الجهة واعزازها، فهذا جملة ما في هذا القول

(القول الثاني) أن المراد من هذه الأولوية، كون هذا البيت أولا، في كونه مباركا وهدى للخلق روى أن النبي عليه الصلاة والسلام سئل عن أول مسجد وضع للناس، فقال عليه الصلاة والسلام «المسجد الحرام ثم بيت المقدس» فقيل كم بينهما؟ قال «أربعون سنة» وعن علي رضي الله عنه أن رجلا قال له: «أهو أول بيت؟» قال: لا، قد كان قبله بيوت، ولكنه أول بيت وضع للناس مباركا، فيه الهدى والرحمة والبركة. أول من بناه إبراهيم، ثم بناه قوم من العرب من جرهم، ثم هدم، فبناه العالفقة، وهم ملوك من أولاد عمليق بن سام بن نوح، ثم هدم فبناه قريش.

واعلم أن دلالة الآية على الأولوية في الفضل والشرف أمر لا بد منه، لأن المقصود الأصلي من ذكر هذه الأولوية بيان الفضيلة، لأن المقصود ترجيحه على بيت المقدس، وهذا إنما يتم بالأولوية في الفضيلة والشرف، ولا تأثير للأولوية في البناء في هذا المقصود، إلا أن ثبوت الأولوية بسبب الفضيلة لا يتأني ثبوت الأولوية في البناء، وقد دللنا على ثبوت هذا المعنى أيضا.

(المسألة الثالثة) إذا ثبت أن المراد من هذه الأولوية زيادة الفضيلة والمنقبة، فلنذكر ههنا وجوه فضيلة البيت: فالأول: انفق الأمم على أن باني هذا البيت، هو الخليل عليه السلام، وباني بيت المقدس سليمان عليه السلام، ولا شك أن الخليل أعظم درجة وأكثر منقبة من سليمان عليه السلام. فمن هذا الوجه، يجب أن تكون الكعبة أشرف من بيت المقدس

واعلم أن الله تعالى أمر الخليل عليه السلام بعمارة هذا البيت فقال (وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود) والمبلغ لهذا التكليف هو جبريل عليه السلام . فلهذا قيل : ليس في العالم بناء أشرف من الكعبة ، فالأمر هو الملك الخليل والمهندس : هو جبريل ، والباني : هو الخليل ، والتلميذ : إسماعيل عليهم السلام

(الفضيلة الثانية لهذا البيت) (مقام إبراهيم) وهو الحجر الذي وضع إبراهيم قدمه عليه فجعل الله ماتحت قدم إبراهيم عليه السلام من ذلك الحجر ، دون سائر أجزائه ، كالطين حتى غاص فيه قدم إبراهيم عليه السلام ، وهذا مما لا يقدر عليه الا الله ، ولا يظهره الا على الأنبياء ، ثم لما رفع إبراهيم قدمه عنه خلق فيه الصلابة الحجرية مرة أخرى ، ثم انه تعالى أتى ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام فهذه أنواع من الآيات العجيبة والمعجزات الباهرة أظهرها الله سبحانه في ذلك الحجر

(الفضيلة الثالثة) قلة ما يجتمع فيه من حصى الجمار ، فإنه منذ آلاف سنة وقد يبلغ من يرمى في كل سنة ستمائة ألف انسان ، كل واحد منهم سبعين حصاة ، ثم لا يرى هناك الا ما لو اجتمع في سنة واحدة ، لكان غير كثير ، وليس الموضع الذي ترمى اليه الجمرات مسيل ماء ، ولا مهب رياح شديدة وقد جاء في الآثار أن من كانت حجته مقبولة رفعت حجارة جمراته الى السماء

(الفضيلة الرابعة) ان الطيور ترك المرور فوق الكعبة عند طيرانها في الهواء ، بل تحرف عنها اذا ما وصلت الى ملفوقها

(الفضيلة الخامسة) أن عنده يجتمع الوحش ، لا يؤذى بعضها بعضا ، كالكلاب والظباء ، ولا يصطاد فيه الكلاب والوحوش ، وتلك خاصية عجيبة . وأيضا كل من سكن مكة آمن من النهب والغارة وهو بركة دعاء إبراهيم عليه السلام ، حيث قال (رب اجعل هذا بلدا آمنا) وقال تعالى في صفة أمته (أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم) وقال (فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) ولم ينقل البتة أن ظالمهادم الكعبة وخرب مكة بالكلية ، وأما بيت المقدس فقد هدمه بختصر بالكلية

(الفضيلة السادسة) أن صاحب الفيل ، وهو أبرهة الأشرم ، لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة وبغز قريش عن مقاومة أولئك الجيوش وفارقوا مكة وتركوا له الكعبة فأرسل الله عليهم طيرا أبابيل ، والأبابيل هم الجماعة من الطير ، بعد الجماعة ، وكانت صفارا تحمل أحجارا ترميهم بها فهلك الملك وهلك العسكر بتلك الأحجار مع أنها كانت في غاية الصغر ، وهذه آية باهرة دالة على شرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام

فان قال قائل: لم لا يجوز أن يقال ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث لا يعرفه أحد، فان الأمر في تركيب الطلسمات مشهور

قلنا: لو كان هذا من باب الطلسمات لكان هذا طلسمًا مخالفًا لسائر الطلسمات، فانه لم يحصل لشيء سوى الكعبة مثل هذا البقاء الطويل في هذا المدة العظيمة، ومثل هذا يكون من المعجزات، فلا يتمكن منها سوى الأنبياء

(الفصل السابع) ان الله تعالى وضعها بواد غير ذى زرع، والحكمة من وجوه. أحدها: انه تعالى قطع بذلك رجاء أهل حرمه وسدنة بيته عن سواه، حتى لا يتوكلوا إلا على الله. وثانيها: أنه لا يسكنها أحد من الجبابرة والأكاسرة، فانهم يريدون طيبات الدنيا، فاذا لم يجدوها هناك، تركوا ذلك الموضع، فالمقصود تنزيه ذلك الموضع عن لوث وجرذ أهل الدنيا. وثالثها: أنه فعل ذلك، لتلايقصدها أحد للتجارة، بل يكون ذلك لمحض العبادة والزيارة فقط. ورابعها: أظهر الله تعالى بذلك شرف الفقر، حيث وضع أشرف البيوت في أقل المواضع نصيباً من الدنيا، فكانه قال: جعلت الفقراء في الدنيا أهل البلد الأمين، فكذلك أجعلهم في الآخرة أهل المقام الأمين، لم في الدنيا بيت الامن، وفي الآخرة دار الامن. وخامسها: كأنه قال: لما لم أجعل الكعبة إلا في موضع خال عن جميع نعم الدنيا، فكذا لا أجعل كعبة المعرفة إلا في كل قلب خال عن محبة الدنيا، فهذا ما يتعلق بفضائل الكعبة، وعند هذا ظهر أن هذا البيت، أول بيت وضع للناس، في أنواع الفضائل والمناقب، وإذا ظهر هذا بطل قول اليهود: ان بيت المقدس أشرف من الكعبة. والله أعلم.

ثم قال تعالى (الذي بيكة)

وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) لاشك أن المراد من «بكة» هو مكة. ثم اختلفوا فمنهم من قال: بكعة ومكة اسمان لمسمى واحد، فان الباء، والميم حرفان متقاربان في المخرج، فيقام كل واحد منهما مقام الآخر فيقال: هذه ضربة لازم، وضربة لازب. ويقال: هذا دائم، ودائب، ويقال: راتب، وراتم ويقال: سمد رأسه، وسبده، وفي اشتقاق بكعة وجهان: الأول: أنه من البك الذى هو عبارة عن دفع البعض بعضا، يقال: بكه بيكته بكاء، إذا دفعه وزحمه، وتباك القوم، إذا ازدحموا، فلماذا قال سعيد بن جبير: سميت مكة، بكعة: لأنهم يتباكون فيها، أى يزدحمون فى الطواف، وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد وقناة. قال بعضهم: رأيت محمد بن علي الباقر يصلى، فمرت امرأة بين

يديه ، فذهبت أذفعها ، فقال : دعها ، فانها سميت بكة ، لانه بيك بعضهم بعضا ، تمر المرأة بين يدي الرجل وهو يصلى ، والرجل بين يدي المرأة وهي تصلى لابأس بذلك فى هذا المكان .

(الوجه الثانى) سميت بكة ، لانها تبك أعناق الجبابرة ، لا يريدونها جبار بسوء ، إلا اندقت عنقه قال قطرب : تقول العرب : بككت عنقه أبكك بكا ، إذا وضعت منه ، ورددت نحوه .

وأما مكة فى اشتقاقها وجوه : الأول : أن اشتقاقها من أنها تمك الذنوب أى تزيلها كلها ، من قولك : امتك الفصيل ضرع أمه ، إذا امتص ما فيه . الثانى : سميت بذلك لاجتلابها الناس من كل جانب من الأرض . يقال امتك الفصيل ، إذا استقصى ما فى الضرع ، ويقال تمككت العظم ، إذا استقصيت ما فيه . الثالث : سميت مكة ، لقلة ماؤها ، كأن أرضها امتكت ماها . الرابع : قيل : إن مكة وسط الأرض ، والعيون والمياه تنبع من تحت مكة ، فالأرض كلها تمك من ماء مكة . ومن الناس من فرق بين مكة وبكة ، فقال بعضهم : إن بكة اسم للمسجد خاصة ، وأما مكة ، فهو اسم لكل البلد ، قالوا : والدليل عليه أن اشتقاق بكة من الازدحام والمدافعة ، وهذا إنما يحصل فى المسجد عند الطواف ، لا فى سائر المواضع ، وقال الآكثرون : مكة اسم للمسجد والمطاف ، وبكة اسم البلد ، والدليل عليه أن قوله تعالى (الذى بيكة) يدل على أن البيت حاصل فى بكة ومظروف فى بكة فلو كان بكة اسما للبيت ، لبطل كون بكة ظرفا للبيت ، أما إذا جعلنا بكة ، اسما للبلد ، استقام هذا الكلام .

(المسألة الثانية) لمكة أسماء كثيرة ، قال الفصيح رحمه الله فى تفسيره : مكة وبكة وأم رحم وكويساء والبشاشة والحاطمة تحطم من استخف بها وأم القرى . قال تعالى (لتنذر أم القرى ومن حولها) وسميت بهذا الاسم ، لأنها أصل كل بلدة ومنها دحيت الأرض ، ولهذا المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الأرض .

(المسألة الثالثة) للكعبة أسماء : أحدها : الكعبة قال تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام) والسبب فيه أن هذا الاسم يدل على الاشراف والارتفاع ، وسمى الكعب كعبا لأشرافه وارتفاعه على الرسخ ، وسميت المرأة الناهدة اثنتين كاعبا ، لارتفاع ثديها . فلما كان هذا البيت أشرف بيوت الأرض ، وأقدمها زمانا ، وأكثرها فضيلة سمي بهذا الاسم . وثانىها : البيت العتيق : قال تعالى (ثم محلها إلى البيت العتيق) وقال (وليطوفوا بالبيت العتيق) وفى اشتقاقه وجوه : الأول : العتيق هو القديم ، وقدينا أنه أقدم بيوت الأرض بل عند بعضهم أن الله خلقه قبل الأرض والسماء . والثانى : أن الله أعتقه من الغرق حيث رفعه إلى السماء . الثالث : من عتق الطائر إذا قوى فى وكره ، فلما بلغ

في القوة إلى حيث أن كل من قصد تخريبه أهلكه الله سحى عتيقا . الرابع : أن الله تعالى أعتقه من أن يكون ملكا لأحد من المخلوقين . الخامس : أنه عتيق بمعنى أن كل من زاره أعتقه الله تعالى من النار . وثالثها : المسجد الحرام ، قال سبحانه (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى) والمراد من كونه حراما سيحى . ان شاء الله في تفسير هذه الآية

فان قال قائل : كيف الجمع بين قوله (ان أول بيت وضع للناس) وبين قوله (وطهر بيتى للطائفين) فأضافه مرة الى نفسه ومرة الى الناس

والجواب : كآته قيل : البيت لى ولكن وضعته لالأجل منفعتى فأنى منزه عن الحاجة . ولكن وضعته لك ليكون قبلة لدعائك والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿ مباركا وهدى للعالمين ﴾

واعلم أنه تعالى وصف هذا البيت بأنواع الفضائل ، فأولها : أنه أول بيت وضع للناس ، وقد ذكرنا معنى كونه أولا في الفضل ونزيد ههنا وجوها آخر . الأول : قال على رضى الله عنه : هو أول بيت خص بالبركة ، وبأن من دخله كان آمنا . وقال الحسن : هو أول مسجد عبد الله فيه في الأرض وقال مطرف : أول بيت جعل قبلة . وثانيها : أنه تعالى وصفه بكونه مباركا ، وفيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ انتصب (مباركا) على الحال والتقدير الذى استقر هو بيكة مباركا

﴿ المسألة الثانية ﴾ البركة لها معنيان . أحدهما : النمو والتزايد ، والثاني : البقاء والدوام ، يقال تبارك الله ، لثبوته لم يزل ولا يزال ، والبركة شبه الحوض لثبوت الماء فيها ، وبرك البعير اذا وضع صدره على الأرض وثبت واستقر . فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو ، فهذا البيت مبارك من وجوه أحدها : أن الطاعات اذا أتى بها في هذا البيت ازداد ثوابها ، قال صلى الله عليه وسلم « فضل المسجد الحرام على مسجدي ، كفضل مسجدي على سائر المساجد » ثم قال صلى الله عليه وسلم « صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه » فهذا في الصلاة . وأما الحج ، فقال عليه الصلاة والسلام : « من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » وفي حديث آخر « الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة » ومعلوم أنه لا أكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة . وثانيها : قال القفال رحمه الله تعالى : ويجوز أن يكون بركته ما ذكر في قوله تعالى يجي إليه ثمرات كل شيء . فيكون كقوله (الى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله) وثالثها : أن العاقل يجب أن يستحضر في ذهنه أن الكعبة كالنقطة ، وليتصور ان صفوف المتوجهين اليها في الصلوات كالدوائر المحيطة بالمركز . وليتأمل كم عدد الصفوف المحيطة بهذه الدائرة ، حال

اشتغالهم بالصلاة، ولا شك أنه يحصل فيما بين هؤلاء المصلين أشخاص أرواحهم علوية، وقلوبهم قدسية، وأسرارهم نورانية، وضمائرهم ربانية. ثم إن تلك الأرواح الصافية، إذا توجهت إلى كعبة المعرفة، وأجسادهم توجهت إلى هذه الكعبة الحسية، فمن كان في الكعبة يتصل أنوار أرواح أولئك المتوجهين بنور روحه، فتزداد الأنوار الإلهية في قلبه، ويعظم لمعان الأضواء الروحانية في سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف، وهو ينبتك على معنى كونه مباركا

وأما إن فسرنا البركة بالدوام، فهو أيضا كذلك، لأنه لا تنفك الكعبة من الطائفين، والعاكفين والركع السجود. وأيضا الأرض كرة، وإذا كان كذلك، فكل وقت يمكن أن يفرض، فهو صبح لقوم، وظهر لثان، وعصر لثالث، ومغرب لرابع، وعشاء لخامس، ومتى كان الأمر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم إليها من طرف من أطراف العالم، لأداء فرض الصلاة، فكان الدوام حاصلًا من هذه الجهة. وأيضا: بقاء الكعبة على هذه الحالة ألوفا من السنين دوام أيضا، فثبت كونه مباركا من الوجوهين.

(الصفة الثالثة) من صفات هذا البيت كونه «هدى للعالمين» وفيه مسألان.

(المسألة الأولى) قيل: المعنى أنه قبلة للعالمين، يهتدون به إلى جهة صلاتهم. وقيل: هدى للعالمين، أى دلالة على وجوه الصانع المختار، وصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة، بما فيه من الآيات التي ذكرناها والعجائب التي حكيناها. فإن كل ما يدل على النبوة فهو بمنه يدل أو لا على وجود الصانع، وجميع صفاته من العلم والقدرة والحكمة والاستغناء. وقيل: هدى للعالمين، إلى الجنة لأن من أدى الصلوات الواجبة إليها استوجب الجنة.

(المسألة الثانية) قال الزجاج: المعنى وذا هدى للعالمين. قال: ويجوز أن يكون (وهدى) في موضع رفع على معنى، وهو هدى.

أما قوله تعالى (فيه آيات بينات) ففيه قولان. الأول: أن المراد ما ذكرناه من الآيات التي فيه وهي: أمن الخائف، وانحماق الجمار على كثرة الرمي، وامتناع الطير من العلو عليه، واستشفاء المريض به، وتعجيل العقوبة لمن انتهك فيه حرمة، وإهلاك أصحاب الفيل لما قصدوا تخريبه، فعلى هذا تفسير الآيات وبياناتها غير مذكور.

وقوله (مقام إبراهيم) لا تعلق له بقوله (فيه آيات بينات) فكأنه تعالى قال (فيه آيات بينات) يومع ذلك، فهو مقام إبراهيم، ومقره، والموضع الذي اختاره، وعبد الله فيه، لأن كل ذلك من الخلال التي بها يشرف ويعظم.

(القول الثاني) أن تفسير الآيات المذكور، وهو قوله (مقام إبراهيم) أى: هي مقام إبراهيم . فان قيل: الآيات جماعة ولا يصح تفسيرها بشئ واحد، أجاوبوا عنه من وجوه، الأول: أن مقام إبراهيم بمنزلة آيات كثيرة، لأن ما كان معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو دليل على وجود الصانع، وعلوه وقدرته وإرادته وحياته، وكونه غنيا منزها، مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام إبراهيم، وإن كان شياً واحداً إلا أنه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة، كان بمنزلة الدلائل كقوله (إن إبراهيم كان أمة قانتا). الثاني: أن مقام إبراهيم اشتمل على الآيات، لأن أثر القدم في الصخرة الصماء آية، وغوصه فيها إلى الكعبين آية، وإلانة بمض الصخرة دون بعض آية، لأنه لان من الصخرة ما تحم قدميه فقط، وابقاؤه دون سائر آيات الأنبياء عليهم السلام آية خاصة لإبراهيم عليه السلام وحفظه مع كثرة أعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدن ألوف سبين ثبت أن مقام إبراهيم عليه السلام آيات كثيرة. الثالث: قال الزجاج إن قوله (ومن دخله كان آمناً) من بقية تفسير الآيات، كأنه قيل: فيه آيات بينات مقام إبراهيم وأمن من دخله، ولفظ الجمع قد يستعمل في الاثنين. قال تعالى (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما) وقال عليه السلام «الاثنان فما فوقهما جماعة» ومنهم من تم اثلاثة فقال: مقام إبراهيم، وأن من دخله كان آمناً، وأن الله على الناس حجه، ثم حذف «أن» اختصاراً، كما في قوله (قل أمر ربي بالقسط) أى أمر ربي بأن تقسطوا. الرابع: يجوز أن يذكر هاتان الآيتان ويطوى ذكر غيرهما دلالة على تكاثر الآيات، كأنه قيل فيه آيات بينات مقام إبراهيم، وأمن من دخله، وكثير سواهما. الخامس: قرأ ابن عباس ومجاهد وأبو جعفر المدني في رواية قتيبة (آية بينة) على التوحيد. السادس: قال المبرد (مقام) مصدر، فلم يجمع، كما قال (وعلى سمعهم) والمراد مقامات إبراهيم، وهي ما أقامه إبراهيم عليه السلام من أمور الحج، وأعمال المناسك، ولا شك أنها كثيرة وعلى هذا، فأراد بالآيات شعائر الحج، كما قال (ومن يعظم شعائر الله)

ثم قال تعالى (مقام إبراهيم) وفيه أقوال: أحدها: أنه لما ارتفع ببيان الكعبة، وضعف إبراهيم عن رفع الحجارة، قام على هذا الحجر ففاصت فيه قدماه. والثاني: أنه جاء زائرأ من الشام إلى مكة، وكان قد حلف لامرأته أن لا ينزل بمكة حتى يرجع، فلما وصل إلى مكة، قالت له أم إسماعيل: انزل حتى نغسل رأسك، فلم ينزل، لجهامة بهذا الحجر فوضعت على الجانب الأيمن، فوضع قدمه عليه حتى غسلت أحد جانبي رأسه، ثم حولته إلى الجانب الأيسر، حتى غسلت الجانب الآخر، فبقى أثر قدميه عليه. والثالث: أنه هو الحجر الذي قام إبراهيم عليه عند الأذان بالحج. قال القفال رحمه الله: ويجوز أن يكون إبراهيم قام على ذلك الحجر في هذه المواضع كلها.

ثم قال تعالى ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ ولهذا الآية نظائر: منها قوله تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) وقوله (أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً) وقال إبراهيم (رب اجعل هذا بلداً آمناً) وقال تعالى (أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) قال أبو بكر الرازي: لما كانت الآيات المذكورة عقيب قوله (إن أول بيت وضع للناس) موجودة في الحرم، ثم قال (ومن دخله كان آمناً) وجب أن يكون مراده جميع الحرم، وأجمعوا على أنه لو قتل في الحرم، فإنه يستوفى القصاص منه في الحرم وأجمعوا على أن الحرم لا يفيد الأمان فيما سوى النفس، إنما الخلاف فيما إذا وجب القصاص عليه خارج الحرم، فالتجأ إلى الحرم، فهل يستوفى منه القصاص في الحرم؟ قال الشافعي: يستوفى وقال أبو حنيفة: لا يستوفى، بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشراء والكلام حتى يخرج، ثم يستوفى منه القصاص، والكلام في هذه المسألة قد تقدم في تفسير قوله (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بهذه الآية، فقال: ظاهر الآية الإخبار عن كونه آمناً، ولكن لا يمكن حمله عليه إذ قد لا يصير آمناً فيقع الخلف في الخبر، فوجب حمله على الأمر ترك العمل به في الجنايات التي دون النفس، لأن الضرر فيها أخف من الضرر في القتل، وفيما إذا وجب عليه القصاص لجناية أتى بها في الحرم، لأنه هو الذي هتك حرمة الحرم، فيبقى في محل الخلاف على مقتضى ظاهر الآية.

والجواب أن قوله (كان آمناً) إثبات لمسمى الأمن، ويكتفي في العمل به لإثبات الأمن من بعض الوجوه، ونحن نقول به، ويانه من وجوه: الأول: أن من دخله للنسك تقرباً إلى الله تعالى كان آمناً من النار يوم القيامة، قال النبي عليه السلام «من مات في أحد الحرمين بعث يوم القيامة آمناً» وقال أيضاً «من سبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم مسيرة مائتي عام» وقال «من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» والثاني: يحتمل أن يكون المراد ما أودع الله في قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجأ إليه ودفع المكروه عنه، ولما كان الأمر واقفاً على هذا الوجه في الأكثر أخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقاً، وهذا أولى مما قالوه لوجهين: الأول: أنا على هذا التقدير لا نجعل الخبر قائماً مقام الأمر، وهم جعلوه قائماً مقام الأمر. والثاني: أنه تعالى إنما ذكر هذا لبيان فضيلة البيت، وذلك إنما يحصل بشئ كان معلوماً للقوم، حتى يصير ذلك حجة على فضيلة البيت، فإما الحكم الذي بينه الله في شرع محمد عليه السلام، فإنه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى في إثبات فضيلة الكعبة.

﴿الوجه الثالث﴾ في تأويل الآية: أن المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبي صلى الله عليه

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

وسلم كان آمناً لأنه تعالى قال (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين) الرابع : قال الضحاك : من حج حجة كان آمناً من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك

واعلم أن طرق الكلام في جميع هذا، الأجوبة شيء واحد، وهو أن قوله (كان آمناً) حكم بثبوت الامن، وذلك يكفى في العمل به اثبات الامن من وجه واحد وفي صورة واحدة، فاذا حملناه على بعض هذه الوجوه، فقد عمنا بمقتضى هذا النص فلا يبقى للنص دلالة على ما قالوه، ثم يتأكد ذلك بأن حمل النص على هذا الوجه لا يفضي الى تخصيص النصوص الدالة على وجوب القصاص وحمله على ما قالوه يفضي الى ذلك، فكان قولنا أولى والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه، أردفه بذكر ايجاب الحج وفي الآية مسائل ﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (حج البيت) بكسر الحاء والباقون بفتحها، قيل الفتح لغة الحجاز، والكسر لغة نجد وهما واحد في المعنى . وقيل هما جائزان مطلقاً في اللغة، مثل رطل ورطل، وبزر وبزر. وقيل المكسورة اسم للعمل والمفتوحة مصدر. وقال سيويه: يجوز أن تكون المكسورة أيضاً مصدراً، كالذكر والعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ في قوله (من استطاع إليه سبيلاً) وجوه : الأول : قال الزجاج : موضع «من» خفض على البدل من «الناس» والمعنى : والله على من استطاع من الناس حج البيت . الثاني : قال الفراء ان نويت الاستئناف بمن كانت شرطاً وأسقطت الجزاء لدلالة ما قبله عليه ، والتقدير من استطاع الى الحج سبيلاً فله عليه حج البيت . الثالث : قال ابن الأثيري : يجوز أن يكون (من) في موضع رفع على معنى انترجمة للناس ، كأنه قيل : من الناس الذين عليهم حج البيت ؟ فقيل هم من استطاع اليه سبيلاً .

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفق الاكثرون على أن الزاد والراحلة شرطان لحصول الاستطاعة. روى جماعة من الصحابة عن انبي صلى الله عليه وسلم أنه فسر استطاعة السبيل إلى الحج بوجود الزاد والراحلة، وروى افعال عن جويرير عن الضحاك أنه قال: اذا كان شاباً صحيحاً ليس له مال فعليه أن يؤاجر نفسه حتى يقضى حجه، فقال له قائل : أكلف الله الناس أن يمشوا الى البيت ؟ فقال : لو كان لبعضهم ميراث بمكة أكان يتركه؟ قال : لا، بل يطلق اليه ولو جواً، قال : فكذلك يجب عليه

حج البيت . وعن عكرمة أيضا أنه قال : الاستطاعة هي صحة البدن ، وامكان المشى اذا لم يجد ما يركبه .

واعلم أن كل من كان صحيح البدن قادرا على المشى إذا لم يجد ما يركب فإنه يصدق عليه أنه مستطيع لذلك الفعل ، فتخصيص هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ، ترك لظاهر اللفظ فلا بد فيه من دليل منفصل ، ولا يمكن التعويل في ذلك على الأخبار المروية في هذا الباب ، لأنها أخبار آحاد فلا يترك لأجلها ظاهر الكتاب ، لاسيما وقد طعن محمد بن جرير الطبري في رواية تلك الأخبار ، وطعن فيها من وجه آخر ، وهو أن حصول الزاد والراحلة لا يكفي في حصول الاستطاعة ، فإنه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف في الطريق ، وظاهر هذه الأخبار يقتضى أن لا يكون شيء من ذلك معتبرا ، فصارت هذه الأخبار مطعوننا فيها من هذا الوجه ، بل يجب أن يعول في ذلك على ظاهر قوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)

(المسألة الرابعة) احتج بعضهم بهذه الآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قالوا لأن ظاهر قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) يعم المؤمن والكافر وعدم الايمان لا يصلح معارضا ومخصصا لهذا العموم، لأن الدهرى مكلف بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، مع أن الايمان بالله الذي هو شرط صحة الايمان بمحمد عليه السلام ، غير حاصل ، والمحدث مكلف بالصلاة مع أن الوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل ، فلم يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا هنا والله أعلم .

(المسألة الخامسة) احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية على أن الاستطاعة قبل الفعل ، فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يحج مستطيعا للحج ، ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في هذه الآية ، فيلزم أن كل من لم يحج أن لا يصير مأمورا بالحج بسبب هذه الآية . وذلك باطل بالاتفاق .

أجاب الأصحاب بأن هذا أيضا لازم لهم ، وذلك لأن القادر إما أن يصير مأمورا بالفعل قبل حصول الداعي إلى الفعل ، أو بعد حصوله . أما قبل حصول الداعي فمحال ، لأن قبل حصول الداعي يتمتع حصول الفعل ، فيكون التكليف به تكليف ما لا يطاق ، وأما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فائدة ، وإذا كانت الاستطاعة متفية في الحالين وجب أن لا يتوجه التكليف المذكور في هذه الآية على أحد .

وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٩٧﴾

(المسألة السادسة) روى أنه لما نزلت هذه الآية قيل : يا رسول الله أكتب الحج علينا في كل عام ؟ ذكروا ذلك ثلاثاً ، فسكت الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم قال في الرابعة ولو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما قمت بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم ، ألا فوادعوني ما وادعتكم وإذا أمرتكم بأمر فافعلوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن أمر فاتهوا عنه ، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة اختلافهم على أنبيائهم .

ثم احتج العلماء بهذا الخبر على أن الأمر لا يفيد التكرار من وجهين : الأول : أن الأمر ورد بالحج ولم يفد التكرار ، والثاني : أن الصحابة استفهموا أنه هل يوجب التكرار أم لا ؟ ولو كانت هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا إلى الاستفهام مع كونهم عالمين باللغة .

(المسألة السابعة) استطاعة السيل إلى الشيء عبارة عن إمكان الوصول إليه قال تعالى (فهل إلى خروج من سيل) وقال (فهل إلى مرد من سيل) وقال (ما على المحسنين من سيل) فيعتبر في حصول هذا الامكان صحة البدن ، وزوال خوف التلف من السبع أو العدو ، وفقدان الطعام والشراب ، والقدرة على المال الذي يشتري به الزاد والراحلة ، وأن يقضى جميع الديون ويرد جميع الودائع ، وإن وجب عليه الاتفاق على أحد لم يجب عليه الحج إلا إذا ترك من المال ما يكفيهم في الحجى . والذهاب ، وتفصيل هذا الباب مذكورة في كتب الفقهاء والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ومن كفر فان الله غني عن العالمين﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في هذه الآية قولان : أحدهما : أنها كلام مستقل بنفسه ووعد عام في حق كل من كفر بالله ولا تعلق له بما قبله .

(القول الثاني) أنه متعلق بما قبله ، والقائلون بهذا القول منهم من حمله على تارك الحج ، ومنهم من حمله على من لم يعتقد وجوب الحج ، أما الذين حملوه على تارك الحج ، فقد عولوا فيه على ظاهر الآية . فانه لما تقدم الأمر بالحج ثم أتبعه بقوله (ومن كفر) فهم منه أن هذا الكفر ليس لإلترك ما تقدم الأمر به ، ثم انهم أكدوا هذا الوجه بالأخبار . روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً» وعن أبي أمامة قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم «من مات ولم يحج حجة الإسلام ولم تمنعه حاجة ظاهرة أو مرض حابس أو سلطان

جاءت فليمت على أي حال شاء يهودياً أو نصرانياً، وعن سعيد بن جبير: لومات جارلي وله ميسرة ولم يبحج لم أصل عليه.

فان قيل: كيف يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج؟

أجاب القفال رحمه الله تعالى عنه: يجوز أن يكون المراد منه التغليظ، أي قد قارب الكفر وعمل ما يعمل من كفر بالحج، ونظيره قوله تعالى (وبلغت القلوب الحناجر) أي كادت تبلغ، ونظيره قوله عليه الصلاة والسلام «من ترك صلاة متعمداً فقد كفر» وقوله عليه الصلاة والسلام «من أتى امرأة حائضاً أو في دبرها فقد كفر» وأما الآكثرون: فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج، قال الضحاك: لما نزلت آية الحج جمع الرسول صلى الله عليه وسلم أهل الأديان الستة، المسلمين، والنصارى، واليهود، والصابئين، والمجوس، والمشركين. فخطبهم وقال «ان الله تعالى كتب عليكم الحج فحجوا»، فأمن به المسلمون وكفرت به الملل الخمس، وقالوا: لا تؤمن به، ولا نصلي إليه، ولا نحجه، فأنزل الله تعالى قوله (ومن كفر فإن الله غني عن العالمين) وهذا القول هو الأقوى.

(المسألة الثانية) اعلم أن تكليف الشرع في العبادات قسمان، منها ما يكون أصله معقولاً إلا أن تفاصيله لا تكون معقولة مثل الصلاة، فإن أصلها معقول وهو تعظيم الله، أما كيفية الصلاة فغير معقولة، وكذا الزكاة أصلها دفع حاجة الفقير، وكيفية غير معقولة، والصوم أصله معقول، وهو قهر النفس، وكيفية غير معقولة، أما الحج، فهو سفر إلى موضع معين على كيفية مخصوصة فالحكمة في كيفية هذه العبادات غير معقولة، وفي أصلها أيضاً غير معلومة.

إذا عرفت هذا فنقول: قال المحققون إن الاتيان بهذا النوع من العبادة أدل على كمال العبودية والخضوع والانقياد من الاتيان بالنوع الأول، وذلك لأن الآتي بالنوع الأول يحتمل أنه إنما أتى به لما عرف به قلة من وجوه المنافع فيه، أما الآتي بالنوع الثاني فإنه لا يأتي به إلا لمجرد الانقياد والطاعة والعبودية، فلاجل هذا المعنى اشتمل الأمر بالحج في هذه الآية على أنواع كثيرة من التوكيد. أحدها: قوله (ولله على الناس حج البيت) والمعنى أنه سبحانه لكونه الها أأزم عبيده هذه الطاعة فيجب الانقياد سواء عرفوا وجه الحكمة فيها أو لم يعرفوا. وثانيها: أنه ذكر (الناس) ثم أبدل منه (من استطاع إليه سبيلاً) وفيه ضربان من التأكيد، أما أولاً فلأن الإبدال تنية للترادف وتكرير، وذلك يدل على شدة العناية، وأما ثانياً، فلأنه أجمل أولاً وفصل ثانياً وذلك يدل على شدة الاهتمام. وثالثها: أنه سبحانه عبر عن هذا الوجوب بعبارتين، أحدهما لام الملك في قوله (ولله)

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تَكْفُرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٨﴾
 قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُوتَهَا عَوجًا وَاتَمَّ
 شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩٩﴾

وثانيتها: كلمة (على) وهي للوجوب في قوله (ولله على الناس) وربها: أن ظاهر اللفظ يقتضي إيجابه على كل إنسان يستطيعه، وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام. وخامسها: أنه قال (ومن كفر) مكان، ومن لم يحج وهذا تغليظ شديد في حق تارك الحج. وسادسها: ذكر الاستغناء وذلك مما يدل على المقت والسخط والحذلان. وسابعها: قوله (عن العالمين) ولم يقل عنه لأن المستغنى عن كل العالمين أولى أن يكون مستغنيا عن ذلك الإنسان الواحد وعن طاعته فكان ذلك أدل على السخط وثامنها: أن في أول الآية قال (ولله على الناس) فبين أن هذا الإيجاب كان لمجرد عزة الإلهية وكبرياء الربوبية، لا لجر نفع ولا لدفع ضرر، ثم أكد هذا في آخر الآية بقوله (فإن الله غنى عن العالمين) ومما يدل من الأخبار على تأكيد الأمر بالحج. قوله عليه الصلاة والسلام «حجوا قبل أن لا تحجوا فإنه قد هدم البيت مرتين ويرفع في الثالث» وروى «حجوا قبل أن لا تحجوا حجوا قبل أن يمنع البر جانبه» قيل: معناه أنه يتعذر عليكم السفر في البر إلى مكة لعدم الامن أو غيره. وعن ابن مسعود «حجوا هذا البيت قبل أن تنبت في البادية شجرة لا تأكل منها دابة إلا هلكت»
 قوله تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وأتم شهداء وما الله بغافل عما تعملون﴾

اعلم أن في كيفية النظم وجهين: الأول: وهو الأوفق: أنه تعالى لما أورد الدلائل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام مما ورد في التوراة والإنجيل من البشارة بمقدمه، ثم ذكر عقيب ذلك شبهات القوم.

﴿فالشبهة الأولى﴾ ما يتعلق بانكار النسخ

وأجاب عنها بقوله (كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه)

﴿والشبهة الثانية﴾ ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها في الصلاة ووجوب حجها.

وأجاب عنها بقوله (إن أول بيت وضع للناس) إلى آخرها ، فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكل الجواب عن شبهات أرباب الضلال ، فبعد ذلك خاطبهم بالكلام اللين وقال : لم تكفرون بآيات الله بعد ظهور البيئات وزوال الشبهات ، وهذا هو الغاية القصوى في ترتيب الكلام وحسن نظمه .

(الوجه الثاني) وهو أنه تعالى لما بين فضائل الكعبة ووجوب الحج ، والقوم كانوا عالمين بأن هذا هو الدين الحق والملة الصحيحة ، قال لهم : لم تكفرون بآيات الله بعد أن علمتم كونها حقيقة صحيحة واعلم أن المبطل إما أن يكون ضالاً فقط ، وإما أن يكون مع كونه ضالاً يكون مضلاً ، والقوم كانوا موصوفين بالأميرين جميعاً فبدأ تعالى بالإنكار عليهم في الصفة الأولى على سبيل الرفق واللطف وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله) واختلفوا فيمن المراد بأهل الكتاب ، فقال الحسن : هم علماء أهل الكتاب الذين علوا صحة نبوته واستدل عليه بقوله (وأنتم شهداء) وقال بعضهم : بل المراد كل أهل الكتاب ، لأنهم وإن لم يعلموا فالحجة قائمة عليهم ، فكأنهم بترك الاستدلال والعدول إلى التقليد بمنزلة من علم ثم أنكر فان قيل : ولم خص أهل الكتاب بالذكر دون سائر الكفار ؟

قلنا لوجهين . الأول : أننا بينا أنه تعالى أورد الدليل عليهم من التوراة والإنجيل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، ثم أجاب عن شبههم في ذلك ، ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال (يا أهل الكتاب) فهذا الترتيب الصحيح . الثاني : أن معرفتهم بآيات الله أقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد وأصل النبوة ، ولعرفتهم بما في كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبشارة بنبوته

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة: في قوله تعالى (لم تكفرون بآيات الله) دلالة على أن الكفر من قبلهم حتى يصح هذا التوبيخ وكذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم ومرضهم والجواب عنه : المعارضة بالعلم والداعي

(المسألة الثالثة) المراد (من آيات الله) الآيات التي نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، والمراد بكفرهم بها كفرهم بدلائلها على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام

ثم قال (والله شهيد على ماتعملون) الواو للحال والمعنى : لم تكفرون بآيات الله التي دلتكم على صدق محمد عليه الصلاة والسلام . والحال أن الله شهيد على أعمالكم ومجازيكم عليها ، وهذه الحال توجب أن لا تجتروا على الكفر بآياته ، ثم انه تعالى لما أنكر عليهم في ضلالهم ذكر بعد

ذلك الانكار عليهم في اضلالهم لضعفة المسلمين فقال (قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن) قال الفراء: يقال صدته أصدده صدا، وأصدته اصدادا، وقرأ الحسن (تصدون) بضم التاء، من أصدده. قال المفسرون: وكان صدم عن سبيل الله بالقاء الشبه والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون كون صفة صلى الله عليه وسلم في كتابهم، ثم قال (تبغونها عوجا) العوج بكسر العين الميل عن الاستواء في كل ما لا يرى، وهو الدين والقول، فأما الشيء الذي يرى فيقال فيه عوج بفتح العين كالحائط والقناة والشجرة، قال ابن الانباري: البغي يقتصر له على مفعول واحد إذا لم يكن معه اللام كقولك: بغيت المال والأجر والثواب وأريد ههنا تبغون لها عوجا ثم أسقطت اللام كما قالوا: وهبتك درهما، أى وهبت لك درهما، ومثله صدت لك ظيما، وأنشد:

فتولى غلامهم ثم نادى أظليما أصيدكم أم حمارا

أراد أصيد لكم والهاء في (تبغونها) عائدة الى (السبيل) لأن السبيل يؤنث ويذكر، و(العوج) يعنى به الزيغ والتحريف، أى تلتمسون لسبيله الزيغ والتحريف بالشبه التى توردونها على الضعفة نحو قولهم: النسخ يدل على البداء وقولهم: انه ورد فى التوراة أن شريعة موسى عليه السلام باقية إلى الأبد، وفى الآية وجه آخر وهو أن يكون (عوجا) فى موضع الحال والمعنى تبغونها ضالين وذلك أنهم كأنهم كانوا يدعون أنهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى: انكم تبغون سبيل الله ضالين وعلى هذا القول لا يحتاج إلى إضمار اللام فى تبغونها.

ثم قال (وأتم شهداء) وفيه وجوه: الأول: قال ابن عباس رضى الله عنهما: يعنى أتم شهداء أن فى التوراة أن دين الله الذى لا يقبل غيره هو الاسلام. الثانى: وأتم شهداء، على ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم. الثالث: وأتم شهداء أنه لا يجوز الصد عن سبيل الله. الرابع: وأتم شهداء بين أهل دينكم عدول يشقون بأقوالكم ويعولون على شهادتكم فى عظام الأمور وهم الاحبار. والمعنى أن من كان كذلك فكيف يلبق به الاصرار على الباطل والكذب والضلال والاضلال.

ثم قال (وما الله بغافل عما تعملون) والمراد التهديد وهو كقول الرجل لبعده وقد أنكر طريقه: لا يخفى على ما أنت عليه ولست غافلا عن أمرك، وإنما ختم الآية الأولى بقوله (والله شهيد) وهذه الآية بقوله (وما الله بغافل عما تعملون) وذلك لأنهم كانوا يظهرون الكفر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وما كانوا يظهرون القاء الشبه فى قلوب المسلمين، بل كانوا يحتالون فى ذلك بوجوه الخيل؛ فلا جرم قال فيما أظهوره (والله شهيد) وفيما أضمروه (وما الله بغافل عما تعملون) وإنما كرر فى الآيتين قوله (قل يا أهل الكتاب) لان المقصود التوبيخ على أल्प الوجوه، وتكرير هذا

قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب» الآية ١٦٩

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم
بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ﴿١٠٠﴾ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ
وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٠١﴾

الخطاب اللطيف أقرب الى التلطف في صرفهم عن طريقتهن في الضلال والاضلال، وأدل على النصح لهم في الدين والاشفاق .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين وكيف تكفرون وأنتم تلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم﴾ .

واعلم أنه تعالى لما حذر الفريق من أهل الكتاب في الآية الأولى عن الاغواء والاضلال حذر المؤمنين في هذه الآية عن اغوائهم واضلالهم ومنعهم عن الالتفات الى قولهم. روى أن شاس ابن قيس اليهودى كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد ، فاتفق أنه مر على نفر من الانصار، من الاوس والخزرج فرآهم في مجلس لهم يتحدثون ، وكان قد زال ما كان بينهم في الجاهلية من العداوة بركة الاسلام ، فشق ذلك على اليهودى ، فجلس اليهم وذكرهم ما كان بينهم من الحروب قبل ذلك، وقرأ عليهم بعض ما قيل في تلك الحروب من الاشعار، فتنازع القوم وتفاضلوا وقالوا: السلاح السلاح فوصل الخبر الى النبي عليه السلام، فخرج اليهم فيمن معه من المهاجرين والانصار وقال : أترجعون إلى أحوال الجاهلية وأنا بين أظهركم وقد أكرمكم الله بالاسلام وأنف بين قلوبكم فعرف القوم أن ذلك كان من عمل الشيطان ومن كيد ذلك اليهودى، فالتقوا السلاح وعانق بعضهم بعضاً ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما كان يوم أقبح أولاً وأحسن آخراً من ذلك اليوم ، وأنزل الله تعالى هذه الآية فقوله (إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب) يحتمل أن يكون المراد هذه الواقعة ، ويحتمل أن يكون المراد جميع ما يحاولونه من أنواع الاضلال ، فيبين تعالى أن المؤمنين ان لانوا وقبلوا منهم قولهم أدى ذلك حالاً بعد حال الى أن يعودوا كفاراً ، والكفر يوجب الهلاك في الدنيا والدين ، أما في الدنيا فبوقوع العداوة والبغضاء وهيجان الفتنة وثوران المحاربة المؤدية الى سفك الدماء ، وأما في الدين فظاهر .

ثم قال تعالى ﴿وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله﴾ وكلمة «كيف» تعجب، والتعجب إنما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك على الله محال، والمراد منه المنع والتغليظ وذلك لأن تلاوة آيات الله عليهم حالاً بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة، كالمنازع من وقوعهم في الكفر، فكان صدور الكفر عن الذين كانوا بحضرة الرسول أبعد من هذا الوجه، فقوله، (ان تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين) نبيه على أن المقصد الأقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين أن يردوا المسلمين عن الاسلام، ثم أرشد المسلمين الى أنه يجب أن لا يلتفتوا الى قولهم، بل الواجب أن يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود الى الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى يكشف عنها ويزيل وجه الشبهة فيها

ثم قال ﴿ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم﴾ والمقصود: انه لما ذكر الوعيد أردفه بهذا الوعد، والمعنى: ومن يتمسك بدين الله، ويجوز أن يكون حثاً لهم على الالتجاء اليه في دفع شرور الكفار، والاعتصام في اللغة الاستمسك بالشيء وأصله من العصمة، والعصمة المنع في كلام العرب، والعاصم المانع، واعتصم فلان بالشيء إذا تمسك بالشيء في منع نفسه من الوقوع في آفة، ومنه قوله تعالى (ولقد راودته عن نفسه فاستعصم) قال قتادة: ذكر في الآية أمرين يمنعان عن الوقوع في الكفر: أحدهما: تلاوة كتاب الله، والثاني: كون الرسول فيهم. أما الرسول صلى الله عليه وسلم فقد مضى الى رحمة الله، وأما الكتاب فباق على وجه الدهر

وأما قوله ﴿فقد هدى الى صراط مستقيم﴾ فقد احتج به أصحابنا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، قالوا لأنه جعل اعتصامهم هداية من الله، فلما جعل ذلك الاعتصام فعلاً لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه، أما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوهاً: الأول: أن المراد بهذه الهداية الزيادة في اللطاف المرتبة على أداء الطاعات كما قال تعالى (يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام) وهذا اختاره القفال رحمه الله. والثاني: ان التقدير من يعتصم بالله فنعم ما فعل، فإنه إنما هدى الى الصراط المستقيم ليفعل ذلك، والثالث: أن من يعتصم بالله فقد هدى الى طريق الجنة. والرابع: قال صاحب الكشاف (فقد هدى) أي فقد حصل له الهدى لا محالة، كما تقول إذا جئت فلانا فقد أفلحت، كأن الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصله، وذلك لأن المعتصم بالله متوقع للهدى كما أن قاصد الكرم متوقع للفلاح عنده.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾
 وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ
 أَعْدَاءً فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبِرْتُمْ بِنِعْمَةِ إِخْوَانِكُمْ وَعَلَى شَفَا حَفْرَةٍ مِنَ
 النَّارِ فَانْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾
 اعلم أنه تعالى لما حذر المؤمنين من اضلال الكفار ومن تليساتهم في الآية الأولى أمر المؤمنين في هذه الآيات بمجامع الطاعات ومعاهد الخيرات ، فأمرهم أولا بتقوى الله وهو قوله (اتقوا الله) وثانيا بالاعتصام بحبل الله ، وهو قوله (واعتصموا بحبل الله) وثالثا : بتذكر نعم الله وهو قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) والسبب في هذا الترتيب أن فعل الانسان لا بد وأن يكون معللا ، اما بالرهبة واما بالرغبة ، والرهبة مقدمة على الرغبة ، لأن دفع الضرر مقدم على جلب النفع ، فقوله (اتقوا الله حق تقاته) إشارة الى التخويف من عقاب الله تعالى ، ثم جعله سببا للأمر بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ، ثم أردفه بالرغبة ، وهى قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) فكأنه قال : خوف عقاب الله يوجب ذلك ، وكثرة نعم الله عليكم توجب ذلك فلم تبق جهة من الجهات الموجبة للفعل الا وهى حاصلة فى وجوب انقيادكم لأمر الله ووجوب طاعتكم لحكم الله ، فظهر بما ذكرناه أن الأمور الثلاثة المذكورة فى هذه الآية مرتبة على أحسن الوجوه . ولنرجع الى التفسير :

أما قوله تعالى ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال بعضهم هذه الآية منسوخة وذلك لما يروى ، عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : لما نزلت هذه الآية شق ذلك على المسلمين لأن حق تقاته أن يطاع فلا يعصى طريقة عين ، وأن يشكر فلا يكفر ، وأن يذكر فلا ينسى ، والعباد لا طاقة لهم بذلك ، فأنزل الله

تعالى بعد هذه (فاتقوا الله ما استطعتم) ونسخت هذه الآية أولها ولم ينسخ آخرها وهو قوله (ولا تموتن الا وأنتم مسلمون) وزعم جمهور المحققين أن القول بهذا النسخ باطل، واحتجوا عليه من وجوه: الأول: ما روى عن معاذ، أنه عليه السلام قال له «هل تدري ما حق الله على العباد؟ قال الله وسوله أعلم، قال: هو أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا» وهذا مما لا يجوز أن ينسخ. الثاني: أن معنى قوله (اتقوا الله حق تقاته) أى كما يحق أن يتق، وذلك بأن يجتنب جميع معاصيه، ومثل هذا لا يجوز أن ينسخ لأنه اباحة لبعض المعاصي، وإذا كان كذلك صار معنى هذا ومعنى قوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم) واحدا: لأن من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ولا يجوز أن يكون المراد بقوله (حق تقاته) مالا يستطيع من التقوى، لأن الله سبحانه أخبر أنه لا يكلف نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة، ونظير هذه الآية قوله (وجاهدوا في الله حق جهاده)

فان قيل: أليس أنه تعالى قال (وما قدرُوا الله حق قدره)

قلنا سنبين في تفسير هذه الآية أنها جاءت في القرآن في ثلاثة مواضع وكلها في صفة الكفار لافى صفة المسلمين: أما الذين قالوا: ان المراد هو أن يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذي يصدر عن الانسان على سبيل السهو والنسيان فغير قادح فيه، لأن التكليف مرفوع في هذه الأوقات وكذلك قوله: أن يشكر فلا يكفر، لأن ذلك واجب عليه عند خضور نعم الله بالبال، فاما عند السهو فلا يجب، وكذلك قوله: أن يذكر فلا ينسى، فان هذا إنما يجب عند الدعاء والعبادة وكل ذلك مما لا يطاق، فلا وجه لما ظنوه أنه منسوخ

قال المصنف رضى الله تعالى عنه: أقول: للأولين أن يقرروا قولهم من وجهين: الأول: أن كنه الالهية غير معلوم للخلق فلا يكون كمال قهره وقدرته وعزته معلوما للخلق، وإذا لم يحصل العلم بذلك لم يحصل الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء اللائق به. الثاني: أنهم أمروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا، فنسخ المغلظ وبقي المخفف، وقيل ان هذا باطل؛ لأن الواجب عليه أن يتق ما أمكن والنسخ إنما يدخل في الواجبات لافى النفي، لأنه يوجب رفع الحجر عما يقتضى أن يكون الانسان مجبورا عنه وإنه غير جائز.

(المسألة الثانية) قوله تعالى (حق تقاته) أى كما يجب أن يتق يدل عليه قوله تعالى (حق اليقين) ويقال: هو الرجل حقا، ومنه قوله عليه السلام «أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب» وعن علي رضى الله عنه أنه قال: أنا على لا كذب، أنا ابن عبد المطلب، والتقى اسم الفعل من قولك اتقيت، كما أن الهدى اسم الفعل من قولك اهتديت.

أما قوله تعالى ﴿ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ فلفظ النهي واقع على الموت ، لكن المقصود الأمر بالاقامة على الاسلام ، وذلك لانه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى إذا أتاهم الموت أتاهم وهم على الاسلام ، صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في إمكانهم ، ومضى الكلام في هذا عند قوله (إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون)

ثم قال تعالى ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا﴾

واعلم أنه تعالى لما أمرهم بالا تقاء عن المحظورات أمرهم بالتمسك بالاعتصام بما هو كالأصل لجميع الخيرات والطاعات، وهو الاعتصام بحبل الله .

واعلم أن كل من يمشى على طريق دقيق يخاف أن تزلق رجله ، فإذا تمسك بحبل مشدود والطرفين بجانب ذلك الطريق أمن من الخوف ، ولا شك أن طريق الحق طريق دقيق ، وقد انزاق رجل الكثير من الخلق عنه ، فن اعتصم بدلائل الله وبيناته فانه يأمن من ذلك الخوف، فكان المراد من الحبل ههنا كل شئ يمكن التوصل به إلى الحق في طريق الدين ، وهو أنواع كثيرة ، فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الأشياء ، فقال ابن عباس رضى الله عنهما: المراد بالحبل ههنا العهد المذكور في قوله (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) وقال (للا بحبل من الله وحبل من الناس) أى بعهد، وإنما سمي العهد جبلا ، لانه يزيل عنه الخوف من الذهاب إلى أى موضع شاء ، وكان كالخبل الذى من تمسك به زال عنه الخوف . وقيل : انه القرآن ، روى عن على رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «أما انها ستكون فتنة» قيل : فما المخرج منها؟ قال « كتاب الله فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدكم وحكم ما بينكم وهو حبل الله المتين» وروى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «هذا القرآن حبل الله» وروى عن أبى سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله تعالى جبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى» وقيل : انه دين الله ، وقيل : هو طاعة الله ، وقيل : هو اخلاص التوبة ، وقيل : الجماعة ، لانه تعالى ذكر عقيب ذلك قوله (ولا تفرقوا) وهذه الأقوال كلها متقاربة، والتحقيق ما ذكرنا أنه لما كان النازل في البئر يعتصم بحبل تمرزاً من السقوط فيها، وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته ومواثيقه لجماعة المؤمنين حزرأ لصاحبه من السقوط في قعر جهنم ، جعل ذلك حبل الله وأمروا بالاعتصام به ثم قال تعالى ﴿ولا تفرقوا﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى التأويل وجوه : الأول : أنه نهى عن الاختلاف فى الدين وذلك لأن الحق لا يكون إلا واحداً ، وما عداه يكون جهلا وضلالا ، فلما كان كذلك وجب أن يكون النهى عن

الاختلاف في الدين ، واليه الإشارة بقوله تعالى (فإذا بعد الحق الاضلال) والثاني : أنه نهى عن المعادة والمخاصمة ، فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله عنها . الثالث : أنه نهى عما يوجب الفرقة ويزيل الألفة والمحبة .

واعلم أنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة الناجي منهم واحد والباقي في النار ثقيل: ومن هم يارسول الله؟ قال الجماعة» وروى «السواد الأعظم» وروى «ما أنا عليه وأصحابي» والوجه المعقول فيه : أن النهى عن الاختلاف والأمر بالاتفاق يدل على أن الحق لا يكون الا واحداً ، وإذا كان كذلك كان الناجي واحداً .

(المسألة الثانية) استدلت نفاة القياس بهذه الآية ، فقالوا : الأحكام الشرعية اما أن يقال : انه سبحانه نصب عليها دلائل يقينية أو نصب عليها دلائل ظنية، فان كان الأول امتنع الاكتفاء فيها بالقياس الذي يفيد الظن ، لأن الدليل الظني لا يكتفى به في الموضع اليقيني ، وان كان الثاني كان الأمر بالرجوع الى تلك الدلائل الظنية يتضمن وقوع الاختلاف ووقوع النزاع. فكان ينبغي أن لا يكون التفرق والتنازع منبها عنه ، لكنه منبها عنه لقوله تعالى (ولا تفرقوا) وقوله (ولا تنازعوا) ولقائل أن يقول : الدلائل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله (ولا تفرقوا) ولعموم قوله (ولا تنازعوا) والله أعلم

ثم قال تعالى (واذكروا نعمة الله عليكم) واعلم أن نعم الله على الخلق اما دنيوية واما آخروية وانه تعالى ذكرهما في هذه الآية ، أما النعمة الدنيوية فهي قوله تعالى (اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قيل ان ذلك اليهودى لما ألقى الفتنة بين الأوس والخزرج وهم كل واحد منهما بمحاربة صاحبه ، فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الأوس والخزرج أخوين لأب وأم ، فوقمت بينهما العداوة ، وتناولت الحروب مائة وعشرين سنة الى أن أطفأ الله ذلك بالاسلام ، فالآية اشارة اليهم وإلى أحوالهم ، فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا ويغض بعضهم بعضا ، فلما أكرمهم الله تعالى بالاسلام صاروا إخوانا متراحمين متناصحين وصاروا اخوة في الله ونظير هذه الآية قوله (لو أنفقت مافي الارض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم)

واعلم أن كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا لا كثر الخلق ، ومن كان وجهه الى خدمة الله تعالى لم يكن معاديا لاحد ، والسبب فيه أنه ينظر من الحق الى الخلق فيرى الكل أسيرا في قبضة القضاء

والقدر فلا يعادى أحدا ، ولهذا قيل : ان العارف اذا أمر برفق ويكون ناصحا لا يعنف ويعير فهو مستبصر بسر الله في القدر

(المسألة الثانية) قال الزجاج: أصل الأخ في اللغة من التوخي وهو الطلب فالأخ مقصده مقصد أخيه ، والصديق مأخوذ من أن يصدق كل واحد من الصديقين صاحبه ما في قلبه ، ولا يخفى عنه شيئا وقال أبو حاتم ، قال أهل البصرة: الأخوة في النسب ، والأخوان في الصداقة . قال وهذا غلط ، قال الله تعالى (إنما المؤمنو إخوة) ولم يعن النسب وقال (أو ييوت أخوانكم) وهذا في النسب

(المسألة الثانية) قوله (فأصبحتم بنعمته إخوانا) يدل على أن المعاملات الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام إنما حصلت من الله: لأنه تعالى خلق تلك الداعية في قلوبهم وكانت تلك الداعية نعمة من الله مستلزمة لحصول الفعل ، وذلك يبطل قول المعتزلة في خلق الأفعال ، قال الكعبي إن ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعرفة والالطاف .

قلنا: كل هذا كان حاصلًا في زمان حصول المحاربات والمقاتلات ، فاخصاص أحد الزمانين بحصول الألفة والمحبة لا بد أن يكون لأمر زائد على ما ذكرتم .

ثم قال تعالى (وكنتم على شفا حفرة من النار فأتقذكم منها)

واعلم أنه تعالى لما شرح النعمة الدنيوية ذكر بعدها النعمة الآخروية، وهي ما ذكره في آخر هذه الآية، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) المعنى أنكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم لأن جهنم مشبهة بالحفرة التي فيها النار، فجعل استحقاقهم للنار بكفرهم كالإشراف منهم على النار والمصير منهم إلى حفرتها . فبين تعالى أنه أتقذم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها .

قالت المعتزلة : ومعنى ذلك أنه تعالى لطف بهم بالرسول عليه السلام وسائر أطفاه حتى آمنوا وقال أصحابنا: جميع الألفاظ مشترك فيه بين المؤمن والكافر، فلو كان فاعل الإيمان وموجده هو العبد لكان العبد هو الذي أتقذ نفسه من النار ، والله تعالى حكم بأنه هو الذي أتقذم من النار ، فدل هذا على أن خالق أفعال العباد هو الله سبحانه وتعالى .

(المسألة الثانية) شفا الشيء : حرفه مقصور ، مثل شفا البئر ، والجمع الأشفاء ، ومنه يقال : أشفى على الشيء إذا أشرف عليه ، كأنه بلغ شفاهه، أي حده وحرفه . وقوله (فأتقذكم منها) قال الأزهرى : يقال تقذته وأتقذته ، واستقذته ، أي خلصته ونجته .

وفي قوله (فأتقذكم منها) سؤال، وهو أنه تعالى إنما ينقذهم من الموضع الذي كانوا فيه وهم

وَلتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «١٠٤» وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١٠٥» يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ «١٠٦» وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ

كانوا على شفا الحفرة ، وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها ؟

وأجابوا عنه من وجوه : الأول : الضمير عائد إلى الحفرة ولما أقدم من الحفرة ، فقد أقدم من شفا الحفرة لأن شفاها منها . والثاني : أنها راجعة إلى النار لأن القصد الانجاء من النار لا من شفا الحفرة ، وهذا قول الزجاج . الثالث : أن شفا الحفرة ، وشفتها طرفها ، فجاز أن يخبر عنه بالتذكير والتأنيث .

(المسألة الثالثة) أنهم لو ماتوا على الكفر لو قعوا في النار، فثلث حياتهم التي يتوقع بعدها الوقوع في النار بالعود على حرفها ، وهذا فيه تنبيه على تحقير مدة الحياة، فإنه ليس بين الحياة وبين الموت المستلزم للوقوع في الحفرة إلا ما بين طرف الشيء وبين ذلك الشيء . ثم قال (كذلك بين الله) الكاف في موضع نصب ، أي مثل البيان المذكور بين الله لكسائر الآيات ، لكي تهتدوا بها . قال الجبائي : الآية تدل على أنه تعالى يريد منهم الاهتداء ، أجاز الواحدى عنه في البسيط فقال : بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية .

وأقول : هذا الجواب ضعيف ، لأن على هذا التقدير يلزم أن يريد الله منهم ذلك الرجاء ، ومن المعلوم أن على مذهبنا قد لا يريد ذلك الرجاء ، فالجواب الصحيح أن يقال : كلمة «لعل» للترجي ، والمعنى أنا فعلنا فعلا يشبه فعل من يترجى ذلك والله أعلم

قوله تعالى «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب

هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «١٠٧» تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا
لِّلْعَالَمِينَ «١٠٨» وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ
الْأُمُورُ «١٠٩»

عظيم يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أ كفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون تلك آيات الله تلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين والله ما في السموات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور

واعلم أنه تعالى في الآيات المقدمة عاب أهل الكتاب على شيئين . أحدهما : أنه عابهم على الكفر فقال (يا أهل الكتاب لم تكفرون) ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم في إلقاء الغير في الكفر فقال (يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله) فلما انتقل منه إلى مخاطبة المؤمنين أمرهم أولا بالتقوى والايمن فقال (اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا) ثم أمرهم بالسعي في إلقاء الغير في الايمان والطاعة فقال (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير) وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل . وفي الآية مسألتان

(المسألة الأولى) في قوله (منكم) قولان : أحدهما : أن «من» هنا ليست للتبعض لدليلين . الأول : أن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الأمة في قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) والثاني : هو أنه لا مكلف إلا ويجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إما بيده أو بلسانه أو بقلبه ، ويجب على كل أحد دفع الضرر عن النفس ، إذا ثبت هذا فنقول : معنى هذه الآية كونوا أمة دعاة إلى الخير أمرين بالمعروف ناهين عن المنكر ، وأما كلمة «من» فهي هنا للتبيين ، لا للتبعض كقوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) ويقال أيضا : لفلان من أولاده جند ، وللأمير من غلبانه عسكر ، يريد بذلك جميع أولاده وغلبانه لابعضهم ، كذا هنا ، ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا على الكل ، الا انه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ، ونظيره قوله تعالى (انفروا خفايا وثقالا) وقوله (الا تنفروا يعذبكم عذابا أليما) فالأمر عام ، ثم إذا قامت به طائفة وقعت الكفاية وزال التكليف عن الباقين

(والقول الثاني) ان «من» ههنا للتبويض ، والقائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين : أحدهما : أن فائدة كلمة «من» هي أن في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، مثل النساء والمرضى والعاجزين . والثاني : أن هذا التكليف مختص بالعلماء وبديل عليه وجهان : الأول : أن هذه الآية مشتملة على الأمر بثلاثة أشياء : الدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، ومعلوم أن الدعوة إلى الخير مشروطة بالعلم بالخير والمعروف بالمنكر ، فإن الجاهل ربما دعا إلى الباطل وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف ، وربما عرف الحكم في مذهبه ، وجهله في مذهب صاحبه فهما عن غير منكر ، وقد يغلف في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة ، وينكر على من لا يزيد انكاره إلا تماديا ، ثبت أن هذا التكليف متوجه على العلماء ، ولا شك أنهم بعض الأمة ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين) . والثاني : أنا أجمعنا على أن ذلك واجب على سبيل الكفاية ، بمعنى أنه متى قام به البعض سقط عن الباقين ، وإذا كان كذلك كان المعنى : ليقم بذلك بعضكم ، فكان في الحقيقة هذا إيجابا على البعض لا على الكل والله أعلم .

(وفيه قول رابع) وهو قول الضحاك : ان المراد من هذه الآية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنهم كانوا يتعلمون من الرسول عليه السلام ويعلمون الناس ، والتأويل على هذا الوجه : كونوا أمة مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وتعلم الدين .

(المسألة الثانية) هذه الآية اشتملت على التكليف بثلاثة أشياء : أولها الدعوة إلى الخير ثم الأمر بالمعروف ثم النهي عن المنكر ، ولأجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فقول : أما الدعوة إلى الخير فأفضلها الدعوة إلى إثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات ، وإنما قلنا ان الدعوة إلى الخير تشتمل على ما ذكرنا لقوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وقوله تعالى (قل هذه سبيلي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ)

إذا عرفت هذا فقول : الدعوة إلى الخير جنس تحت نوعان : أحدهما : الترغيب في فعل ما ينبغي وهو الأمر بالمعروف . والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر . فذكر الجنس أولا ثم أتبعه بنوعيه مبالغة في البيان ، وأما شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فذكرها في كتب الكلام .

ثم قال تعالى (وأولئك هم المفلحون) وقد سبق تفسيره . وفيه مسائل (المسألة الأولى) منهم من تمسك بهذه الآية في أن الفاسق ليس له أن يأمر بالمعروف وينهى

عن المنكر ، قال لأن هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المفلحين ، والفاسق ليس من المفلحين ، فوجب أن يكون الأمر بالمعروف ليس بفاسق ، وأجيب عنه بأن هذا ورد على سبيل الغالب فإن الظاهر أن من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع فيه إلا بعد إصلاح أحوال نفسه ، لأن العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير ، ثم إنهم أكدوا هذا بقوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) وبقوله (لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) ولأنه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامرأة أن يأمرها بالمعروف في أنها لم كشفت وجهها؟ ومعلوم أن ذلك في غاية القبح ، والعلماء قالوا : الفاسق له أن يأمر بالمعروف لأنه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب عليه النهي عن ذلك المنكر ، فبأن ترك أحد الواجبين لا يلزمه ترك الواجب الآخر ، وعن السلف : مروا بالخير وان لم تفعلوا ، وعن الحسن أنه سمع مطرف ابن عبد الله يقول : لا أقول ما لا أفعل ، فقال : وأينا يفعل ما يقول ؟ ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلا يأمر أحد بمعروف ولا ينهى عن المنكر

(المسألة الثانية) عن النبي صلى الله عليه وسلم «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله في أرضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه» وعن علي رضي الله عنه : أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقال أيضا : من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل أعلاه أسفله ، وري الحسن عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال : يأبها الناس ائتمروا بالمعروف واتهوا عن المنكر تعيشوا بخير ، وعن الثوري : إذا كان الرجل محبا في جيرانه محمودا عند إخوانه فاعلم أنه مداهن

(المسألة الثالثة) قال الله سبحانه وتعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بنت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبنى حتى تبقى الى أمر الله) قدم الاصلاح على القتال ، وهذا يقتضى أن يبدأ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأرْفَق فالأرْفَق ، مترقيا إلى الاغْلَظ فالأغْلَظ ، وكذا قوله تعالى (واهجروهن في المضاجع واضربوهن) يدل على ما ذكرناه ، ثم إذا لم يتم الأمر بالتغليظ والتشديد وجب عليه القهر باليد ، فان عجز باللسان ، فان عجز فبالقلب ، وأحوال الناس مختلفة في هذا الباب .

ثم قال تعالى (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات)

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في النظم وجهان : الأول : أنه تعالى ذكر في الآيات المتقدمة أنه بين في

التوراة والانجيل ما يدل على صحة دين الاسلام وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم ذكر أن أهل الكتاب حسدوا محمداً صلى الله عليه وسلم واحتالوا في القاء الشكوك والشبهات في تلك النصوص الظاهرة ، ثم انه تعالى أمر المؤمنين بالايمان بالله والدعوة إلى الله ، ثم ختم ذلك بأن حذر المؤمنين من مثل فعل أهل الكتاب ، وهو القاء الشبهات في هذه النصوص واستخراج التأويلات الفاسدة الرافعة لدلالة هذه النصوص ، فقال : (ولا تكونوا) أيها المؤمنون عند سماع هذه البيئات (كالذين تفرقوا واختلفوا) من أهل الكتاب (من بعد ما جاءهم) في التوراة والانجيل تلك النصوص الظاهرة ، فعلى هذا الوجه تكون الآية من تمة جملة الآيات المتقدمة . والثاني : وهو أنه تعالى لما أمر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وذلك مما لا يتم إلا إذا كان الأمر بالمعروف قادراً على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغالبين ، ولا تحصل هذه القدرة إلا إذا حصلت الألفة والمحبة بين أهل الحق والدين ، لاجرم حذرهم تعالى من الفرقة والاختلاف ، لكي لا يصير ذلك سبباً للعجز عن القيام بهذا التكليف ، وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية من تمة الآية السابقة فقط

(المسألة الثانية) قوله (تفرقوا واختلفوا) فيه وجوه : الأول : تفرقوا واختلفوا بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد ، كما أن إبليس ترك نص الله تعالى بسبب حسده لآدم . الثاني : تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق من الأنبياء بمضادون بعض ، فصاروا بذلك إلى العداوة والفرقة . الثالث : صاروا مثل مبتدعة هذه الأمة ، مثل المشبهة والقدرية والحشوية

(المسألة الثالثة) قال بعضهم (تفرقوا واختلفوا) معناهما واحد وذكرهما للتأكيد ، وقيل : بل معناهما مختلف ، ثم اختلفوا قليل : تفرقوا بالعداوة واختلفوا في الدين ، وقيل : تفرقوا بسبب استخراج التأويلات الفاسدة من تلك النصوص ، ثم اختلفوا بأن حاول كل واحد منهم نصرة قوله ومذهبه . والثالث : تفرقوا بأبدانهم بأن صار كل واحد من أولئك الأجرار رئيساً في بلد ، ثم اختلفوا بأن صار كل واحد منهم يدعي أنه على الحق وأن صاحبه على الباطل . وأقول : انك إذا أنصفت علمت أن أكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسأل الله العفو والرحمة

(المسألة الرابعة) إنما قال (من بعد ما جاءهم البيئات) ولم يقل (جاءتهم) لجواز حذف علامة

التأنيث من الفعل إذا كان فعل المؤنث متقدماً

ثم قال تعالى (وأولئك لهم عذاب عظيم) يعني الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم في الآخرة بسبب تفرقهم ، فكان ذلك زجراً للمؤمنين عن التفرق .

ثم قال تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) اعلم أنه تعالى لما أمر اليهود ببعض الأشياء

ونهاهم عن بعض ، ثم أمر المسلمين بالبعض ونهاهم عن البعض أتبع ذلك بذكر أحوال الآخرة ،
تأكيداً للأمر ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في نصب (يوم) وجهان : الأول : أنه نصب على الظرف ، والتقدير : ولم
عذاب عظيم في هذا اليوم ، وعلى هذا التقدير ففيه فائدتان : إحداهما : أن ذلك العذاب في هذا
اليوم ، والأخرى أن من حكم هذا اليوم أن تبيض فيه وجوه وتسود وجوه . والثاني : أنه
منصوب باضمار «اذكر»

(المسألة الثانية) هذه الآية لها نظائر ، منها قوله تعالى (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله
وجوههم مسودة) ومنها قوله (ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة) ومنها قوله (وجوه يومئذ ضاحكة
مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قتر) ومنها قوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة
ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة) ومنها قوله (تعرف في وجوههم نضرة النعيم) ومنها
قوله (يعرف المجرمون بسيماهم)

إذا عرفت هذا فنقول : في هذا البياض والسواد والغبرة والقتر والنضرة للفسرين قولان :
أحدهما : أن البياض مجاز عن الفرح والسرور ، والسواد عن الغم ، وهذا مجاز مستعمل ، قال تعالى
(وإذا بشر أحدهم بالآثي ظل وجهه مسوداً وهو كظيم) ويقال : لفلان عندى يد بيضاء ، أى جليلة
سارة ، ولما سلم الحسن بن علي رضي الله عنه الأمر لمعاوية قال له بعضهم : يامسود وجوه المؤمنين ،
ولبعضهم في الشيب :

يا بياض القرون سودت وجهي عند بياض الوجوه سود القرون
فلمرى لأخفينك جهدي عن عياني وعن عيان العيون
بسواد فيه بياض لوجهي وسواد لوجهك الملعون

وتقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه : ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل ، وعند
التهنئة بالسرور يقولون : الحمد لله الذي يبيض وجهك ، ويقال لمن وصل إليه مكروه : اربد وجهه
واغبر لونه وتبدلت صورته ، فعلى هذا : معنى الآية أن المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه
فإن كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله ، وعلى ضد ذلك إذا رأى
الكافر أعماله القبيحة محصاة أسود وجهه ، بمعنى شدة الحزن والغم ، وهذا قول أبي مسلم الأصفهاني
(والقول الثاني) أن هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المؤمنين والكافرين ، وذلك
لأن اللفظ حقيقة فيهما ، ولادليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير إليه . قلت : ولا ينبغي مسلم أن

يقول: الدليل دل على ماقلناه، وذلك لانه تعالى قال (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قتره) فجعل الغبرة والقتره في مقابلة الضحك والاستبشار، فلوم يكن المراد بالغبرة والقتره ما ذكرنا من المجاز لما صح جعله مقابلا له، فعلنا أن المراد من هذه الغبرة والقتره الغم والحزن حتى يصح هذا التقابل ثم قال القائلون بهذا القول: الحكمة في ذلك أن أهل الموقف اذا رأوا البياض في وجه انسان عرفوا أنه من أهل الثواب فزادوا في تعظيمه فيحصل له الفرح بذلك من وجهين: أحدهما: أن السعيد يفرح بأن يعلم قومه أنه من أهل السعادة، قال تعالى مخبرا عنهم (يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين) الثاني: أنهم إذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد التعظيم فثبت أن ظهور البياض في وجه المكلف سبب لمزيد سروره في الآخرة، وبهذا الطريق يكون ظهور السواد في وجه الكفار سببا لمزيد غمهم في الآخرة، فهذا وجه الحكمة في الآخرة، وأما في الدنيا، فالمكلف حين يكون في الدنيا إذا عرف حصول هذه الحالة في الآخرة صار ذلك مرغبا له في الطاعات وترك المحرمات، لكي يكون في الآخرة من قبيل من يبيض وجهه، لا من قبيل من يسود وجهه، فهذا تقرير هذين القولين.

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المكلف اما مؤمن واما كافر، وانه ليس ههنا منزلة بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة، فقالوا انه تعالى قسم أهل القيامة الى قسمين، منهم من يبيض وجهه وهم المؤمنون، ومنهم من يسود وجهه وهم الكافرون، ولم يذكر الثالث، فلو كان ههنا قسم ثالث لذكره الله تعالى، قالوا: وهذا أيضا متأكد بقوله تعالى (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قتره أولئك هم الكفرة الفجرة)

أجاب القاضى عنه، بان عدم ذكر القسم الثالث لا يدل على عدمه، بين ذلك أنه تعالى إنما قال (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لا يفيد العموم، وأيضا المذكور في الآية المؤمنون والذين كفروا بعد الايمان، ولا شبهة أن الكافر الأصلي من أهل النار مع أنه غير داخل تحت هذين القسمين فكذا القول في الفساق.

واعلم أن وجه الاستدلال بالآية هو أنا نقول: الآيات المتقدمة ما كانت إلا في الترغيب في الايمان بالتوحيد والنبوة، وفي الزجر عن الكفر بهما ثم أنه تعالى أتبع ذلك بهذه الآية فظاهرها يقتضى أن يكون ايضاض الوجه نصيبا لمن آمن بالتوحيد والنبوة، واسوداد الوجه يكون نصيبا لمن أنكر ذلك، ثم دل ما بعد هذه الآية على أن صاحب البياض من أهل الجنة، وصاحب السواد من أهل النار، فحينئذ يلزم نفي المنزلة بين المنزلتين، وأما قوله يشكل هذا بالكافر الأصلي، فجوابنا عنه

من وجهين : الأول : أن نقول : لم لا يجوز أن يكون المراد منه أن كل أحد أسلم وقت استخراج الذرية من صلب آدم ؟ وإذا كان كذلك كان الكل داخلا فيه . والثاني : وهو أنه تعالى قال في آخر الآية (فدوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) فجعل موجب العذاب هو الكفر من حيث أنه كفر لا الكفر من حيث أنه بعد الايمان ، وإذا وقع التعليل بمطلق الكفر دخل كل الكفار فيه سواء كفر بعد الايمان أو كان كافرا أصليا والله أعلم .

ثم قال (فأما الذين أسودت وجوههم أ كفرتهم بعد إيمانكم) في الآية سؤالات :

(السؤال الأول) أنه تعالى ذكر القسامين أولا فقال (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فقدم البياض على السواد في اللفظ ، ثم لما شرع في حكم هذين القسامين قدم حكم السواد وكان حق الترتيب أن يقدم حكم البياض .

والجواب عنه من وجوه : أحدها : أن الواو للجمع المطلق لا للترتيب ، وثانيها : أن المقصود من الخلق إيصال الرحمة لا إيصال العذاب ، قال عليه الصلاة والسلام حاكيا عن رب العزة سبحانه «خلقتم ليربحوا على لا الأربح عليهم» وإذا كان كذلك فهو تعالى ابتداء بذكر أهل الثواب وهم أهل البياض ، لأن تقديم الأشراف على الأخرس في الذكر أحسن ، ثم ختم بذكرهم أيضا تنبيها على أن إرادة الرحمة أكثر من إرادة الغضب ، كما قال «سبقت رحمتي غضبي» . وثالثها : أن الفصحاء والشعراء قالوا يجب أن يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئا يسر الطبع ويشرح الصدر ، ولا شك أن ذكر رحمة الله هو الذي يكون كذلك ، فلا جرم وقع الابتداء بذكر أهل الثواب والاختتام بذكرهم (السؤال الثاني) أين جواب «أما» ؟

والجواب : هو محذوف ، والتقدير : فيقال لهم : أ كفرتهم بعد إيمانكم ، وإنما حسن الحذف لدلالة الكلام عليه ، ومثله في التنزيل كثير قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال (واذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا) وقال (ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم ربنا)

(السؤال الثالث) من المراد بهؤلاء الذين كفروا بعد إيمانهم ؟

والجواب : للمفسرين فيه أقوال : أحدها : قال أبو بن كعب : الكل آمنوا حال ما استخراجهم من صلب آدم عليه السلام . فكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الايمان ، ورواه الواحدى في البسيط باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم . وثانيها : أن المراد : أ كفرتهم بعد ما ظهر لكم ما يوجب الايمان . وهو الدلائل التي نصبها الله تعالى على التوحيد والنبوة ، والدليل على صحة هذا

التأويل قوله تعالى فيما قبل هذه الآية (يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون) فذمهم على الكفر بعد وضوح الآيات، وقال للمؤمنين (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال ههنا ﴿أ كفرتم بعد إيمانكم﴾ فكان ذلك محمولا على ما ذكرناه حتى تصير هذه الآية مقررة لما قبلها، وعلى هذين الوجهين تكون الآية عامة في حق كل الكفار، وأما الذين خصصوا هذه الآية ببعض الكفار فلهم وجوه : الأول :، قال عكرمة والأصم والزجاج : المراد أهل الكتاب، فانهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين به ، فلما بعث صلى الله عليه وسلم كفروا به . الثاني : قال قتادة: المراد الذين كفروا بعد الايمان بسبب الارتداد . الثالث : قال الحسن : الذين كفروا بعد الايمان بالنفاق . الرابع : قيل هم أهل البدع والأهواء من هذه الأمة . الخامس : قيل هم الخوارج ، فانه عليه الصلاة والسلام قال فيهم «انهم يمرقون من الدين كما يرق السهم من الرمية» وهذان الوجهان الأخيران في غاية البعد لانهما لا يليقان بما قبل هذه الآية، ولانه تخصيص غير دليل ، ولأن الخروج على الامام لا يوجب الكفر البتة.

(السؤال الرابع) ما الفائدة في همزة الاستفهام في قوله (أ كفرتم)؟

الجواب : هذا استفهام بمعنى الانكار ، وهو مؤكد لما ذكر قبل هذه الآية وهو قوله (ل) يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله

ثم قال تعالى ﴿فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾

وفيه فوائد : الأولى : أنه لولم يذكر ذلك لكان الوعيد مختصا بمن كفر بعد إيمانه ، فلما ذكر هذا ثبت الوعيد لمن كفر بعد إيمانه ولمن كان كافرا أصليا . الثانية : قال القاضي قوله (أ كفرتم بعد إيمانكم) يدل على أن الكفر منه لامن الله ، وكذا قوله (فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) الثالثة : قالت المرجئة : الآية تدل على أن كل نوع من أنواع العذاب وقع معللا بالكفر ، وهذا ينفي حصول العذاب لغير الكافر.

ثم قال تعالى ﴿وأما الذين ابضت وجوههم في رحمة الله هم فيها خالدون﴾ وفيه سؤالات

(السؤال الأول) ما المراد برحمة الله؟

الجواب : قال ابن عباس : المراد الجنة ، وقال المحققون من أصحابنا: هذا اشارة إلى أن العبد وإن كثرت طاعته فانه لا يدخل الجنة الا برحمة الله ، وكيف لا نقول ذلك والعبد مادامت داعيته الى الفعل وإلى الترك على السوية يتمتع منه الفعل ؟ فاذن مالم يحصل رجحان داعية الطاعة امتنع

أن يحصل منه الطاعة ، وذلك الرجحان لا يكون إلا بخالق الله تعالى ، فاذن صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من الله في حق العبد فكيف يصير ذلك موجبا على الله شيئا ، فثبت أن دخول الجنة لا يكون إلا بفضل الله وبرحمته وبكرمه لا باستحقاقنا

(السؤال الثاني) كيف موقع قوله (هم فيها خالدون) بعد قوله (ففي رحمة الله)

الجواب : كأنه قيل : كيف يكونون فيها ؟ فقيل هم فيها خالدون لا يظعنون عنها ولا يموتون

(السؤال الثالث) الكفار مخلدون في النار كما أن المؤمنين مخلدون في الجنة ، ثم انه تعالى لم ينص

على خلود أهل النار في هذه الآية مع أنه نص على خلود أهل الجنة فيها فما الفائدة؟

والجواب : كل ذلك إشعارات بان جانب الرحمة أغلب ، وذلك لانه ابتدأ في الذكر بأهل الرحمة وختم بأهل الرحمة ، ولما ذكر العذاب ما أضافه الى نفسه . بل قال (فدوقوا العذاب) مع أنه ذكر الرحمة مضافة الى نفسه حيث قال (ففي رحمة الله) ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود مع أنه نص على الخلود في جانب الثواب ، ولما ذكر العذاب علله بفعلهم فقال (فدوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال (ففي رحمة الله) ثم قال في آخر الآية (وما الله يريد ظلماً للعالمين) وهذا جار مجرى الاعتذار عن الوعيد بالعقاب ، وكل ذلك مما يشعر بأن جانب الرحمة مغلب . يأرحم الراحمين لا تحرمنا من برد رحمتك ومن كرامة غفرانك وإحسانك .

ثم قال تعالى ﴿تلك آيات الله تتلوها عليك بالحق﴾ فقوله (تلك) فيه وجهان : الأول : المراد أن هذه الآيات التي ذكرناها هي دلائل الله ، وإنما جاز اقامة «تلك» مقام «هذه» لان هذه الآيات المذكورة قد انقضت بعد الذكر ، فصار كأنها بعدت فقبل فيها (تلك) والثاني : ان الله تعالى وعده أن ينزل عليه كتابا مشتملا على كل ما لا بد منه في الدين ، فلما أنزل هذه الآيات : قال : تلك الآيات الموعودة هي التي تتلوها عليك بالحق ، وتتمام الكلام في هذه المسألة قد تقدم في سورة البقرة في تفسير قوله (ذلك الكتاب) وقوله (بالحق) فيه وجهان : الأول : أي ملتبسة بالحق والعدل من اجزاء المحسن والمسيء بما يستوجبانه . الثاني : بالحق ، أي بالمعنى الحق ، لأن معنى التلوحق ثم قال تعالى ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) إنما حسن ذكر الظلم هنا لانه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه وتعالى أكرم الأكرمين ، فكأنه تعالى يعتذر عن ذلك وقال انهم ما وقعوا فيه إلا بسبب أفعالهم المنكرة ، فان مصالح العالم لا تستقيم إلا بتهديد المذنبين ، وإذا حصل هذا التهديد فلا بد من التحقيق دفعا للكذب ، فصار هذا الاعتذار من أدل الدلائل ، على أن جانب الرحمة غالب ، ونظيره قوله

تعالى في سورة «عم» بعد أن ذكر وعيد الكفار (انهم كانوا لا يرجون حساباً وكذبوا بآياتنا كذاباً) أي هذا الوعيد الشديد إنما حصل بسبب هذه الأفعال المنكرة .

(المسألة الثانية) قال الجبائي : هذه الآية تدل على أنه سبحانه لا يريد شيئاً من القبائح لأمم أفعاله ولا من أفعال عباده ، ولا يفعل شيئاً من ذلك . وبيانه : وهو أن الظلم إما أن يفرض صدوره من الله تعالى ، أو من العبد ، وبتقدير صدوره من العبد ، فإما أن يظلم العبد نفسه وذلك بسبب إقدامه على المعاصي أو يظلم غيره ، فاقسام الظلم هي هذه الثلاثة ، وقوله تعالى (وما الله يريد ظلماً للعالمين) منكرة في سياق النفي ، فوجب أن لا يريد شيئاً مما يكون ظلماً ، سواء كان ذلك صادراً عنه أو صادراً عن غيره ، فثبت أن هذه الآية تدل على أنه لا يريد شيئاً من هذه الأقسام الثلاثة ، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون فاعلاً لشيء من هذه الأقسام ، ويلزم منه أن لا يكون فاعلاً للظلم أصلاً ويلزم أن لا يكون فاعلاً لأعمال العباد ، لأن من جملة أعمالهم ظلمهم لأنفسهم وظلم بعضهم بعضاً ، وإنما قلنا : إن الآية تدل على كونه تعالى غير فاعل للظلم ألينة لأنها دلت على أنه غير مرید لشيء منها ، ولو كان فاعلاً لشيء من أقسام الظلم لكان مريداً لها ، وقد بطل ذلك . قالوا : فثبت بهذه الآية أنه تعالى غير فاعل للظلم ، وغير فاعل لأعمال العباد ، وغير مرید للقبائح من أفعال العباد ، ثم قالوا : إنه تعالى تمدح بأنه لا يريد ذلك ، والتمدح إنما يصح لو صح منه فعل ذلك الشيء ، وصح منه كونه مريداً له ، فدل ذلك هذه الآية على كونه تعالى قادراً على الظلم ، وعند هذا تبجحوا ، وقالوا : هذه الآية الواحدة وافية بتقرير جميع أصول المعتزلة في مسائل العدل ، ثم قالوا : ولما ذكر تعالى أنه لا يريد الظلم ، ولا يفعل الظلم قال بعده (ولله مافی السموات وما فی الأرض وإلى الله ترجع الأمور) وإنما ذكر هذه الآية عقيب ما تقدم لوجهين : الأول : أنه تعالى لما ذكر أنه لا يريد الظلم والقبائح استدلل عليه بأن فاعل القبيح إنما يفعل القبيح إما للجهل ، أو العجز ، أو الحاجة : وكل ذلك على الله محال ، لأنه مالك لكل مافی السموات وما فی الأرض ، وهذه المسالكية تنافي الجهل والعجز والحاجة ، وإذا امتنع ثبوت هذه الصفات في حقه تعالى امتنع كونه فاعلاً للقبيح . والثاني : أنه تعالى لما ذكر أنه لا يريد الظلم بوجه من الوجوه كان لفائل أن يقول : إنا نشاهد وجود الظلم في العالم ، فإذا لم يكن وقوعه بإرادته كان على خلاف إرادته ، فيلزم كونه ضعيفاً عاجزاً مغلوباً وذلك محال .

فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ولله مافی السموات وما فی الأرض) أي أنه تعالى قادر على أن يمنع الظلمة من الظلم على سبيل الجأ والقهر ، ولما كان قادراً على ذلك خرج عن كونه عاجزاً ضعيفاً لأنه تعالى أراد منهم ترك المعصية اختياراً وطوعاً ليصيروا بسبب ذلك مستحقين للثواب

فلو قهرهم على ترك المعصية لبطلت هذه الفائدة ، فهذا تلخيص، كلام المعتزلة في هذه الآية ، وربما أوردوا هذا الكلام من وجه آخر فقالوا : المراد من قوله (وما الله يريد ظلماً للعالمين) إما أن يكون هو لا يريد أن يظلمهم أو أنه لا يريد منهم أن يظلم بعضهم بعضاً ، فان كان الأول فهذا لا يستقيم على قولكم ، لأن مذهبكم أنه تعالى لو عذب البرىء عن الذنب بأشد العذاب لم يكن ظالماً ، بل كان عادلاً لأن الظلم تصرف في ملك الغير، وهو تعالى إنما يتصرف في ملك نفسه ، فاستحال كونه ظالماً ، وإذا كان كذلك لم يمكن حمل الآية على أنه لا يريد أن يظلم الخلق ، وأما إن حملت الآية على أنه لا يريد أن يظلم بعض العباد بعضاً ، فهذا أيضاً لا يتم على قولكم ، لأن كل ذلك إرادة الله وتكوينه على قولكم ، فثبت أن على مذهبكم لا يمكن حمل الآية على وجه صحيح .

والجواب : لم لا يجوز أن يكون المراد أنه تعالى لا يريد أن يظلم أحداً من عباده ؟

قوله : الظلم منه محال على مذهبكم فامتنع التمدح به

قلنا : الكلام عليه من وجهين : الأول : أنه تعالى تمدح بقوله (لا تأخذ سنة ولا نوم) وبقوله (وهو يطعم ولا يطعم) ولا يلزم من ذلك صحة النوم والأكل عليه فكذا هنا . الثاني : أنه تعالى ان عذب من لم يكن مستحقاً للعذاب فهو وإن لم يكن ظلماً في نفسه لكنه في صورة الظلم ، وقد يطلق اسم أحداً للمتشابهين على الآخر ، كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ونظائره كثيرة في القرآن ، وهذا تمام الكلام في هذه المناظرة .

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بقوله (ولله مافى السموات ومافى الأرض) على كونه خالفاً لأعمال العباد ، فقالوا لا شك أن أفعال العباد من جملة مافى السموات ومافى الأرض ، فوجب كونها له بقوله (ولله مافى السموات ومافى الأرض) وإنما يصح قولنا : إنها له لو كانت مخلوقة له فدلّت هذه الآية على أنه خالق لأفعال العباد .

أجاب الجبائي عنه بأن قوله (لله) إضافة ملك لا إضافة فعل، ألا ترى أنه يقال: هذا البناء لفلان فيريدون أنه مملوك لأنه مفعوله ، وأيضاً المقصود من الآية تعظيم الله لنفسه ومدحه لأهلية نفسه ، ولا يجوز أن يتمدح بأن ينسب إلى نفسه الفواحش والقبايح ، وأيضاً فقوله (مافى السموات ومافى الأرض) إنما يتناول ما كان مظروفاً في السموات والأرض وذلك من صفات الأجسام لا من صفات الأفعال التي هي أعراض .

أجاب أصحابنا عنه بأن هذه الإضافة إضافة الفعل، بدليل أن التمدح على القبيح والحسن لا يرجع الحسن على القبيح إلا إذا حصل في قلبه ما يدعوه إلى فعل الحسن، وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تعالى دعماً

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ
الْفَاسِقُونَ «١١٠» لَنْ يَضُرُّكُمْ إِلَّا أذى وَإِنْ يقاتلوكُمْ يولوكُمُ الأذبارُ ثم
لَا يَنْصُرُونَ «١١١»

للتسلسل ، وإذا كان المؤثر في حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية ، وثبت أن مجموع القدرة والداعية بخالق الله تعالى ثبت أن فعل العبد مستند إلى الله تعالى خلقا وتكوينا بواسطة فعل السبب ، فهذا تمام القول في هذه المناظرة .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (ولله مافي السموات ومافي الأرض) زعمت الفلاسفة أنه إنما قدم ذكر مافي السموات على ذكر مافي الأرض ، لأن الأحوال السماوية أسباب للأحوال الأرضية . فقدم السبب على المسبب ، وهذا يدل على أن جميع الأحوال الأرضية مستندة إلى الأحوال السماوية ، ولاشك أن الأحوال السماوية مستندة إلى خلق الله وتكوينه فيكون الجبر لازما أيضا من هذا الوجه .

(المسألة الخامسة) قال تعالى (ولله مافي السموات ومافي الأرض وإلى الله ترجع الأمور) فأعاد ذكر الله في أول الآيتين ، والغرض منه تأكيد التعظيم ، والمقصود أن منه مبدأ المخلوقات واليه معادهم ، فقوله (ولله مافي السموات ومافي الأرض) إشارة إلى أنه سبحانه هو الأول وقوله (وإلى الله ترجع الأمور) إشارة إلى أنه هو الآخر ، وذلك يدل على إحاطة حكمه وتصرفه وتدييره بأولهم وآخرهم ، وأن الأسباب والمسببات منتسبة إليه وأن الحاجات منقطعة عنده .

(المسألة السادسة) كلمة «إلى» في قوله (وإلى الله ترجع الأمور) لا تدل على كونه تعالى في مكان وجهة . بل المراد أن رجوع الملق إلى موضع لا ينفذ فيه حكم أحد إلا حكمه ولا يجرى فيه قضاء أحد إلا قضاؤه .

قوله تعالى ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون لن يضرركم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأذبار ثم لا ينصرون﴾

في النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما أمر المؤمنين ببعض الأشياء ونهاهم عن بعضها وحذرهم من أن يكونوا مثل أهل الكتاب في التمرد والعصيان ، وذكر عقبيه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين ، كان الغرض من كل هذه الآيات حمل المؤمنين والمكلفين على الانقياد والطاعة ، ومنعهم عن التمرد والمعصية ، ثم انه تعالى أردف ذلك بطريق آخر يقتضى حمل المؤمنين على الانقياد والطاعة فقال (كنتم خير أمة) والمعنى أنكم كنتم في الموح المحفوظ خير الأمم وأفضلهم ، فاللائق بهذا أن لا تبطلوا على أنفسكم هذه الفضيلة ، وأن لا تنزلوا عن أنفسكم هذه الخصلة المحمودة ، وأن تكونوا منقادين مطيعين في كل ما يتوجه عليكم من التكاليف . الثاني : أن الله تعالى لما ذكر كمال حال الاشقياء وهو قوله (وأما الذين أسودت وجوههم) وكال حال السعداء وهو قوله (وأما الذين أبيضت وجوههم) نبه على ماهو السبب لو عيد الاشقياء بقوله (وما الله يريد ظلماً للعالمين) يعنى أنهم إنما استحقوا ذلك بأفعالهم القبيحة ، ثم نبه في هذه الآية على ماهو السبب لو وعد السعداء بقوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس) أى تلك السعادات والكرامات وإنما فازوا بها في الآخرة لأنهم كانوا في الدنيا (خير أمة أخرجت للناس) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) لفظة « كان » قد تكون تامة وناقصة وزائدة على ماهو مشروح في النحو ، واختاف المفسرون في قوله (كنتم) على وجوه : الأول : أن « كان » ههنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث وهو لا يحتاج إلى خبر ، والمعنى : حدثتم خير أمة ووجدتم وخلقتم خير أمة ، ويكون قوله (خير أمة) بمعنى الحال وهذا قول جمع من المفسرين . الثاني : أن « كان » ههنا ناقصة وفيه سؤال : وهو أن هذا يوم أنهم كانوا موصوفين بهذه الصفة وأنهم ما بقوا الآن عليها .

والجواب عنه : أن قوله « كان » عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الإبهام ، ولا يدل ذلك على انقطاع طارىء بدليل قوله (استغفروا ربكم إنه كان غفاراً) وقوله (وكان الله غفوراً رحيماً) إذ اثبت هذا فنقول : للمفسرين على هذا التقدير أقوال : أحدها : كنتم في علم الله خير أمة . وثانيها : كنتم في الأمم الذين كانوا قبلكم ، مذكورين بأنكم خير أمة ، وهو كقوله (أشداء على الكفار رحما بينهم) إلى قوله (ذلك مثلهم في النوراة) فشدتهم على الكفار أمرهم بالمعروف ونهيمهم عن المنكر . وثالثها : كنتم في اللوح المحفوظ موصوفين بأنكم خير أمة . ورابعها : كنتم منذ آمنتم خير أمة أخرجت للناس ، وخامسها : قال أبو مسلم : قواه (كنتم خير أمة) تابع له قوله (وأما الذين أبيضت وجوههم) والتقدير : أنه يقال لهم عند الخلود في الجنة : كنتم في دنياكم خير أمة فاستحققتهم

ما أنتم فيه من الرحمة وياض الوجه بسببه ، ويكون ماعرض بين أول القصة وآخرها كما لا يزال يعرض في القرآن من مثله ، وسادسها : قال بعضهم : لو شاء الله تعالى لقال «أنتم» وكان هذا التشریف حاصلًا لكلنا ولكن قوله (كنتم) مخصوص بقوم معينين من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الأولون ، ومن صنع مثل ما صنعوا . وسابعها : كنتم مذ أنتم خير أمة ، تنبئها على أنهم كانوا موصوفين بهذه الصفة مذ كانوا .

(الاحتمال الثالث) أن يقال «كان» ههنا زائدة ، وقال بعضهم قوله (كنتم خير أمة) هو كقوله (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثرتُم) وقال في موضع آخر (واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون) وإضمار كان وإظهارها سواء ، الأنها تذكر للتأكيد ووقوع الأمر لا محالة : قال ابن الأنباري : هذا القول ظاهر الاختلال ، لأن «كان» تلتقى متوسطة ومؤخرة ، ولا تلتقى متقدمة ، تقول العرب : عبد الله كان قائمًا ، وعبد الله قائم كان على أن كان ملغاة ، ولا يقولون : كان عبد الله قائم على إلغائها ، لأن سبيلهم أن يبدؤا بما تنصرف العناية إليه ، والملغى لا يكون في محل العناية ، وأيضا لا يجوز إلغاء الكون في الآية لاتصاف خبره ، وإذا عمل الكون في الخبر فنصبه لم يكن ملغى

(الاحتمال الرابع) أن تكون «كان» بمعنى صار ، فقوله (كنتم خير أمة) معناه صرتم خير أمة أخرجت للناس بأمرهم بالمعروف وتنهون عن المنكر ، أي صرتم خير أمة بسبب كونكم أمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ومؤمنين بالله .

ثم قال (ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم) يعني كما أنكم اكتبتم هذه الخيرية بسبب هذه الخصال ، فأهل الكتاب لو آمنوا لحصلت لهم أيضا صفة الخيرية والله أعلم .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان اجماع الأمة حجة ، وتقريره من وجهين : الأول : قوله تعالى (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق) ثم قال في هذه الآية (كنتم خير أمة) فوجب بحكم هذه الآية أن تكون هذه الآية أفضل من أولئك الذين يهدون بالحق من قوم موسى ، وإذا كان هؤلاء أفضل منهم وجب أن تكون هذه الأمة لا تحكم إلا بالحق ، اذ لو جاز في هذه الأمة أن تحكم بما ليس بحق لامتنع كون هذه الأمة أفضل من الأمة التي تهدي بالحق ، لأن المبطل يمتنع أن يكون خيرا من الحق ، ثبت أن هذه الأمة لا تحكم إلا بالحق ، وإذا كان كذلك كان إجماعهم حجة

(الوجه الثاني) وهو أن الالف واللام في لفظ (المعروف) ولفظ (المنكر) يفيدان الاستغراق ، وهذا يقتضى كونهم أمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ، ومتى كانوا كذلك كان إجماعهم حقا وصدقا لا محالة فكان حجة ، والمباحث الكثيرة فيه ذكرناها في الأصول .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الزجاج : قوله (كنتم خير أمة) ظاهر الخطاب فيه مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكنه عام في كل الأمة ، ونظيره قوله (كتب عليكم الصيام) (كتب عليكم القصاص) فإن كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل ، كذا هي .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال القفال رحمه الله : أصل الأمة الطائفة المجتمعة على الشيء الواحد ، فأمة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالإيمان به ، والاقرار بنبوته ، وقد يقال لكل من جمعته دعوته أنهم أمته ، إلا أن لفظ الأمة إذا أطلقت وحدها وقع على الأول ، ألا ترى أنه إذا قيل أجمعت الأمة على كذا فهم منه الأول ، وقال عليه الصلاة والسلام « أمتي لا تجتمع على ضلالة » وروى أنه عليه الصلاة والسلام يقول يوم القيامة « أمتي أمتي » فلفظ الأمة في هذه المواضع وأشباهاها يفهم منه المقرون بنبوته . فأما أهل دعوته فإنه إنما يقال لهم : أنهم أمة الدعوة ولا يطلق عليهم الالفاظ الأمة بهذا الشرط .

أما قوله ﴿ أخرجت للناس ﴾ ففيه قولان : الأول : أن المعنى كنتم خير الأمم المخرجة للناس في جميع الأعصار ، فقوله (أخرجت للناس) أى أظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها . والثاني : أن قوله (للناس) من تمام قوله (كنتم) والتقدير : كنتم للناس خير أمة ، ومنهم من قال (أخرجت) صلة ، والتقدير : كنتم خير أمة للناس

ثم قال ﴿ تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾

واعلم أن هذا كلام مستأنف ، والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية ، كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسومهم ويقوم بما يصلحهم ، وتحقيق الكلام أنه ثبت في أصول الفقه أن ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، فههنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الأمة ، ثم ذكر عقيبه هذا الحكم وهذه الطاعات ، أعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان ، فوجب كون تلك الخيرية معلة بهذه العبادات ، وههنا سؤالات

﴿ السؤال الأول ﴾ من أى وجه يقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله

كون هذه الأمة خير الأمم مع أن هذه الصفات الثلاثة كانت حاصلة في سائر الأمم ؟

والجواب : قال القفال : تفضيلهم على الأمم الذين كانوا قبلهم إنما حصل لأجل أنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بأكد الوجوه وهو القتال : لأن الأمر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد ، وأقواها ما يكون بالقتال ، لأنه إلقاء النفس في خطر القتل ، وأعرف المعروفات الدين الحق والإيمان بالتوحيد والنبوة ، وأنكر المنكرات : الكفر بالله ، فكان الجهاد في الدين

محملاً لأعظم المضار لغرض إيصال الغير الى أعظم المنافع وتخليصه من أعظم المضار، فوجب أن يكون الجهاد أعظم العبادات، ولما كان أمر الجهاد في شرعنا أقوى منه في سائر الشرائع، لا جرم صار ذلك موجبا لفضل هذه الأمة على سائر الأمم، وهذا معنى ما روى عن ابن عباس أنه قال في تفسير هذه الآية: قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس) تأمروهم أن يشهدوا أن لا إله إلا الله ويقروا بما أنزل الله وتقاتلونهم عليه، و«لا إله إلا الله» أعظم المعروف، والتكذيب هو أنكر المنكر ثم قال القفال: فائدة القتال على الدين لا ينكره منصف، وذلك لأن أكثر الناس يحبون أديانهم بسبب الآف والعادة، ولا يتأملون في الدلائل التي تورده عليهم، فإذا أكره على الدخول في الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه، ثم لا يزال يصف ما في قلبه من حب الدين الباطل، ولا يزال يقوى في قلبه حب الدين الحق إلى أن ينتقل من الباطل إلى الحق، ومن استحقاق العذاب الدائم إلى استحقاق الثواب الدائم (السؤال الثاني) لم قدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان بالله في الذكر مع أن الإيمان بالله لا بد وأن يكون مقديما على كل الطاعات؟

والجواب: أن الإيمان بالله أمر مشترك فيه بين جميع الأمم المحققة، ثم انه تعالى فضل هذه الأمة على سائر الأمم المحققة، فيمتنع أن يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الإيمان الذي هو القدر المشترك بين الكل، بل المؤثر في حصول هذه الزيادة هو كون هذه الأمة أقوى حالا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من سائر الأمم، فاذن المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأما الإيمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثر في هذا الحكم، لأنه ما لم يوجد الإيمان لم يصر شيء من الطاعات مؤثرا في صفة الخيرية، فثبت أن الموجب لهذه الخيرية هو كونهم أميين بالمعروف ناهين عن المنكر، وأما إيمانهم فذاك شرط التأثير، والمؤثر ألصق بالامر من شرط التأثير، فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الإيمان

(السؤال الثالث) لم اكتفى بذكر الإيمان بالله ولم يذكر الإيمان بالنبوة مع أنه لا بد منه والجواب: الإيمان بالله يستلزم الإيمان بالنبوة، لأن الإيمان بالله لا يحصل الا إذا حصل الإيمان بكونه صادقا، والإيمان بكونه صادقا لا يحصل الا إذا كان الذي أظهر المعجز على وفق دعواه صادقا لأن المعجز قائم مقام التصديق بالقول، فلما شاهدنا ظهور المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من ضرورة الإيمان بالله الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فكان الاختصار على ذكر الإيمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة.

ثم قال تعالى ﴿ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم﴾ وفيه وجهان: الأول: ولو آمن أهل الكتاب بهذا الدين الذي لاجله حصلت صفة الخيرية لاتباع محمد عليه الصلاة والسلام لحصلت هذه الخيرية أيضا لهم، فالمقصود من هذا الكلام ترغيب أهل الكتاب في هذا الدين. الثاني: ان أهل الكتاب إنما آثروا دينهم على دين الاسلام جأ للرياسة واستتباع العوام، ولو آمنوا لحصلت لهم هذه الرياسة في الدنيا مع الثواب العظيم في الآخرة، فكان ذلك خيرا لهم مما قدموا به

واعلم أنه تعالى أتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتداء من غير عاطف. احدهما: قوله (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) وثانيتها قوله (لن يضروكم إلا أذى وان يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون) قال صاحب الكشاف: هما كلامان واردة على طريق الاستطراد عند اجراء ذكر أهل الكتاب، كما يقول القائل: وعلى ذكر فلان فان من شأنه كيت وكيت، ولذلك جاء «آمن» غير عاطف

أما قوله ﴿منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾ ففيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ الألف واللام في قوله (المؤمنون) للاستغراق أو للمعهود السابق؟

والجواب: بل للمعهود السابق، والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من اليهود، والنجاشي

ورهطه من النصارى

﴿السؤال الثاني﴾ الوصف إنما يذكر للبالغة، فأى مبالغة تحصل في وصف الكافر بأنه فاسق

والجواب: الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه فيكون مردودا عند

الطوائف كلها، لأن المسلمين لا يقبلونه لكفره، والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم، فكانه

قيل أهل الكتاب فريقان: منهم من آمن، والذين ما آمنوا فهم فاسقون في أديانهم، فليسوا بمن

يجب الاقتداء بهم البتة عند أحد من العقلاء.

أما قوله تعالى ﴿لن يضروكم إلا أذى﴾ فاعلم أنه تعالى لما رغب المؤمنين في التصلب في إيمانهم

وترك الالتفات إلى أقوال الكفار وأفعالهم بقوله (كنتم خير أمة) رغبهم فيه من وجه آخر.

وهو أنهم لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين إلا بالقليل من القول الذي لا عبرة به، ولو أنهم

قاتلوا المسلمين صاروا منهزمين مخذولين، وإذا كان كذلك لم يجب الالتفات إلى أقوالهم

وأفعالهم، وكل ذلك تقرير لما تقدم من قوله (ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب) فهذا

وجه النظم. فأما قوله (لن يضروكم إلا أذى) فعنناه: أنه ليس على المسلمين من كفار أهل الكتاب

ضرر، وإنما منتهى أمرهم أن يؤذوكم؛ للسان، إما بالظن في محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام،

وإما باظهار كلمة الكفر، كقولهم: عزير ابن الله، والمسيح ابن الله، والله ثالث ثلاثة. واما بتحريف نصوص التوراة والانجيل، واما بالقاء الشبه في الاسماع، واما بتخويف الضعفة من المسلمين، ومن الناس من قال: ان قوله (الا أذى) استثناء منقطع وهو بعيد، لأن كل الوجوه المذكورة يوجب وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر، فالتقدير لا يضروكم الا الضرر الذي هو الأذى، فهو استثناء صحيح. والمعنى لن يضروكم الا ضررا يسيرا، والأذى وقع موقع الضرر، والأذى مصدر أذيت الشيء أذى

ثم قال تعالى ﴿وان يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون﴾ وهو اخبار بانهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين (ثم لا ينصرون) أى انهم بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة ثابتة، ومثله قوله تعالى (ولئن قاتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون) وقوله (قل للذين كفروا استغلبون وتحشرون الى جهنم) وقوله (نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر) وكل ذلك وعد بالفتح والنصرة والظفر

واعلم أن هذه الآية اشتملت على الاخبار عن غيوب كثيرة، منها أن المؤمنين آمنون من ضررهم، ومنها أنهم لو قاتلوا المؤمنين لانهمزوا، ومنها أنه لا يحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الاخبار وقعت كما أخبر الله عنها، فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا، وما أقدموا على محاربة وطالب رياسة الا خذلوا، وكل ذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا
وهنا سؤالات:

(السؤال الأول) هب أن اليهود كذلك، لكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدر في صحة

هذه الآيات

قلنا: هذه الآيات مخصوصة باليهود، وأسباب النزول تدل على ذلك فزال هذا الاشكال

(السؤال الثاني) هلا حزم قوله (ثم لا ينصرون)

قلنا: عدل به عن حكم الجزاء الى حكم الاخبار ابتداء كما أنه قيل أخبركم أنهم لا ينصرون، والفائدة فيه أنه لو حزم لكان نفى النصر مقيدا بمقاتلتهم كتولية الأدبار، وحين رفع كان نفى النصر وعدا مطلقا كما قال: ثم شأنهم وقصتهم اتى أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم لا يجدون النصر بعد ذلك قط بل يقعون في الذلة والمهانة أبدا دائما

(السؤال الثالث) ما الذى عطف عليه قوله (ثم لا ينصرون)

الجواب: هو جملة الشرط والجزاء كما أنه قيل أخبركم أنهم ان يقاتلوكم ينهزموا ثم أخبركم أنهم لا ينصرون

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ
وَبَاءُ وَبَغَضٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ
بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (١١٢)

وإنما ذكر لفظ «ثم» لافادة معنى التراخي في المرتبة لان الاجبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من
الاجبار بتوليهم الادبار

قوله تعالى ﴿ضربت عليهم الذلة أينما تقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وبأوا بغضب
من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك
بما عصوا وكانوا يعتدون﴾
واعلم أنه تعالى لما بين أنهم إن قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر أنهم مع ذلك قد
ضربت عليهم الذلة وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة
بهم كالشيء يضر على الشيء فيلصق به ، ومنه قولهم : ما هذا على بضربة لازب ، ومنه تسمية
الخراج ضريبة .

﴿المسألة الثانية﴾ الذلة هي الذل ، وفي المراد بهذا الذل أقوال . الأول : وهو الأقوى أن
المراد أن يحاربوا ويقتلوا وتغنم أموالهم وتسبي ذرارهم وتملك أراضيهم ، فهو كقوله تعالى
(اقتلوهم حيث تفتنهم)

ثم قال تعالى ﴿الاجبيل من الله﴾ والمراد الا بعهد من الله وعصمة وذمام من الله ومن
المؤمنين ، لأن عند ذلك نزول الأحكام ، فلا قتل ولا غنيمه ولا سبي . الثاني : أن هذه الذلة هي
الجزية ، وذلك لأن ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار . الثالث : أن المراد من هذه الذلة
أنك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا ، بل هم مستخفون في جميع البلاد ذليلون مهينون .
واعلم أنه لا يمكن أن يقال المراد من الذلة هي الجزية فقط ، أو هذه المهانة فقط لأن قوله (الاجبيل
من الله) يقتضى زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل . والجزية والصغار والدناءة لا يزول شئ
منها عند حصول هذا الحبل . فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط ، وبعض من نصر هذا القول .

أجاب عن هذا السؤال بأن قال : إن هذا الاستثناء منقطع وهو قول محمد بن جرير الطبري ، فقال : اليهود قد ضربت عليهم الذلة سواء كانوا على عهد من الله أو لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثناء من الذلة إلى العزة فقوله (الاجبل من الله) تقديره لكن قد يعتصمون بجبل من الله وجبل من الناس .

واعلم أن هذا ضعيف لأن حمل لفظ «ال» على «لكن» خلاف الظاهر وأيضا إذا حملنا الكلام على أن المراد: لكن قد يعتصمون بجبل من الله وجبل من الناس لم يتم هذا القدر ، فلا بد من إضمار الشيء الذي يعتصمون بهذه الأشياء لاجل الحذر عنه والاضمار خلاف الاصل فلا يصار إلى هذه الأشياء إلا عند الضرورة، فإذا كان لا ضرورة هنا إلى ذلك كان المصير إليه غير جائز ، بل هناه وجه آخر، وهو أن يحمل الذلة على كل هذه الأشياء أعنى القتل والاسر ، وسبي الذراري وأخذ المال وإلحاق الصغار والمهانة ، ويكون فائدة الاستثناء هو أنه لا يبقى مجموع هذه الأحكام ، وذلك لا يتنافى بقاء بعض هذه الأحكام وهو أخذ القليل من أموالهم الذي هو مسمى الجزية، وبقاء المهانة والحقارة والصغار فيهم . فهذا هو القول في هذا الموضوع . وقوله (أيما تقفوا) أي وجدوا وصادفوا يقال: تقفت فلانا في الحرب أي أدركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله (حيث تقفتموهم)

(المسألة الثالثة) قوله (الاجبل من الله) فيه وجوه : الأول : قال الفراء : التقدير الا أن يعتصموا بجبل من الله، وأنشد على ذلك :

رأتني بجبلها فصدت مخافة وفي الجبل روعاء الفؤاد فروق

واعترضوا عليه فقالوا لا يجوز حذف الموصول وإبقاء صلته لأن الموصول هو الاسم، والصلة فرع فيجوز حذف الفرع لدلالة الأصل عليه، أما حذف الأصل وإبقاء الفرع فهو غير جائز : الثاني : ان هذا الاستثناء واقع على طريق المعنى ؛ لان معنى ضرب الذلة لزومها إياهم على أشد الوجوه بحيث لا تفارقهم ولا تنفك عنهم فكأنه قيل لا تنفك عنهم الذلة ، ولن يتخلصوا عنها الا بجبل من الله وجبل من الناس . الثالث : أن تكون الباء بمعنى «مع» كقولهم : اخرج بنا فعل كذا ، أي معنا، والتقدير : إلامع جبل من الله

(المسألة الرابعة) المراد من جبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم أن العهد إنما سمي بالجبل لأن الانسان لما كان قبل العهد خائفاً صار ذلك الخوف مانعاً له من الوصول إلى مطلوبه ، فإذا حصل العهد توصل بذلك العهد إلى الوصول إلى مطلوبه ، فصار ذلك شبيهاً بالجبل الذي من تمسك به تخلص من خوف الضرر .

فان قيل : إنه عطف على حبل الله حبلنا من اناس وذلك يقتضى المغايرة ، فكيف هذه المغايرة قلنا : قال بعضهم : حبل الله هو الاسلام ، وحبل الناس هو العهد والذمة ، وهذا بعيد ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال : أو حبل من الناس ، وقال آخرون : المراد بكلا الحبلين : العهد والذمة والامان ، وإنما ذكر تعالى الحبلين لأن الامان المأخوذ من المؤمنين هو الامان المأخوذ باذن الله وهذا عندي أيضا ضعيف ، والذي عندي فيه أن الامان الحاصل للذمي قسمان : أحدهما : الذى نص الله عليه وهو أخذ الجزية ، والثانى : الذى فوض الى رأى الامام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب الاجتهاد ، فالأول : هو المسمى بحبل الله ، والثانى : هو المسمى بحبل المؤمنين والله أعلم ثم قال ﴿وباؤا بغضب من الله﴾ وقد ذكرنا أن معناه : أنهم مكثوا ، ولبثوا وداموا فى غضب الله ، وأصل ذلك مأخوذ من البؤء وهو المكان ، ومنه : تبوأ فلان منزلا كذا ويرواؤه اياه ، والمعنى أنهم مكثوا فى غضب من الله وحلوا فيه ، وسواء قولك : حل بهم الغضب وحلوا به

ثم قال ﴿وضربت عليهم المسكنة﴾ والآخرون حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لأنه تعالى أخرج المسكنة عن الاستثناء وذلك يدل على أنها باقية عليهم غير زائلة عنهم ، والباقي عليهم ليس الا الجزية ، وقال آخرون : المراد بالمسكنة أن اليهودى يظهر من نفسه الفقر وان كان غنيا هو سراً ، وقال بعضهم : هذا إخبار من الله سبحانه بأنه جعل اليهود أرزاقا للمسلمين فيصرون مساكين ، ثم انه تعالى لما ذكر هذه الأنواع من الوعيد قال (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق) والمعنى : أنه تعالى ألصق باليهود ثلاثة أنواع من المكروهات . أولها : جعل الذلة لازمة لهم ، وثانيها : جعل غضب الله لازما لهم ، وثالثها : جعل المسكنة لازمة لهم ، ثم بين فى هذه الآية أن العلة لالصاق هذه الأشياء المكروهة بهم هى : أنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق ، وهنا سؤالات :

(السؤال الأول) هذه الذلة والمسكنة إنما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الاسلام ، والذين قتلوا الأنبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بأدوار وأعصار ، فعلى هذا : الموضع الذى حصلت فيه العلة وهو قتل الأنبياء لم يحصل فيه المعلول الذى هو الذلة والمسكنة ، والموضع الذى حصل فيه هذا المعلول لم تحصل فيه العلة ، فكان الاشكال لازما .

والجواب عنه : أن هؤلاء المتأخرين وإن كان لم يصدر عنهم قتل الأنبياء عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بذلك ، فان اسلافهم هم الذين قتلوا الأنبياء وهؤلاء المتأخرون كانوا راضين بفعل أسلافهم ، فنسب ذلك الفعل اليهم من حيث كان ذلك الفعل التميم

لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ
يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾ وَمَا يَفْعَلُوا
مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ ﴿١١٥﴾

فعلًا لأبائهم وأسلافهم مع أنهم كانوا مصريين لأسلافهم في تلك الأفعال .

(السؤال الثاني) لم كرر قوله (ذلك بما عصوا) وما الحكمة فيه ولا يجوز أن يقال التكرير للتأكيد، لأن التأكد يجب أن يكون بشئ أقوى من المؤكد، والعصيان أقل حالا من الكفر فلم يجز تأكيد الكفر بالعصيان؟

والجواب من وجهين: الأول: ان علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الانبياء، وعلّة الكفر وقتل الانبياء هي المعصية، وذلك لأنهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تزايد حالًا فحالًا، ونور الايمان يضعف حالًا فحالًا، ولم يزل كذلك إلى أن بطل نور الايمان وحصلت ظلمة الكفر، واليه الاشارة بقوله (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) فقوله (ذلك بما عصوا) اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال أرباب المعاملات: من ابتلى بترك الآداب وقع في ترك السنن، ومن ابتلى بترك السنن وقع في ترك الفريضة. ومن ابتلى بترك الفريضة وقع في استحقاق الشريعة، ومن ابتلى بذلك وقع في الكفر. اثنائي: يحتمل أن يريد بقوله (ذلك بأنهم كانوا يكفرون) من تقدم منهم، ويريد بقوله (ذلك بما عصوا) من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا لا يلزم التكرار، فكأنه تعالى بين علة عقوبة من تقدم، ثم بين ان من تأخر لما تبع من تقدم كان لأجل معصيته وعداوته مستوجبًا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق أن ما أنزله الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس الا من باب العدل والحكمة.

قوله تعالى ﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين وما يفتعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين﴾

في الآية مسائل .

(المسألة الأولى) اعلم أن في قوله (ليسوا سواء) قولين : أحدهما : أن قوله (ليسوا سواء) كلام تام ، وقوله (من أهل الكتاب أمة قائمة) كلام مستأنف لبيان قوله (ليسوا سواء) كما وقع قوله (تأمرون بالمعروف) بيانا لقوله (كنتم خيرا أمة) والمعنى أن أهل الكتاب الذين سبق ذكرهم ليسوا سواء ، وهو تقرير لما تقدم من قوله (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) ثم ابتداء فقال (من أهل الكتاب أمة قائمة) وعلي هذا القول احتمالان : أحدهما : أنه لما قال (من أهل الكتاب أمة قائمة) كان تمام الكلام أن يقال : ومنهم أمة مذمومة ، لإلأنه أضمر ذكر الأمة المذمومة على مذهب العرب ، من أن ذكر أحد الضدين يفنى عن ذكر الضد الآخر ، وتحقيقه ان الضدين يعلمان معا ، فذكر أحدهما يستقل بافادة العلم بهما ، فلا جرم يحسن اهمال الضد الآخر . قال أبو ذؤيب

دعاني إليها القلب اني لامرؤ مطيع فلا أدري أرشد طلابها

أراد «أم غي» فاكنتي بذكر الرشد عن ذكر الغي ، وهذا قول الفراء وابن الانباري ، وقال الزجاج : لا حاجة الى اضرار الأمة المذمومة لأن ذكر الأمة المذمومة قد جرى فيما قبل هذه الآيات فلا حاجة الى اضرارها مرة أخرى ، لانا قد ذكرنا أنه لما كان العلم بالضدين معا كان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر ، وهذا كما يقال : زيد وعبدالله لا يستويان ، زيد عاقل دين زكي ، فيغنى هذا عن أن يقال : وعبدالله ليس كذلك ، فكذا ههنا لما تقدم قوله (ليسوا سواء) أغنى ذلك عن الاضرار

(والقول الثاني) أن قوله (ليسوا سواء) كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده ، بل هو متعلق بما بعده ، والتقدير : ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة وأمة مذمومة ، فأمر رفع بليس وإنما قيل «ليسوا» على مذهب من يقول : أكلوني البراغيث ، وعلى هذا التقدير لا بد من اضرار الأمة للمذمومة وهو اختيار أبي عبيدة ، إلا أن أكثر النحويين أنكروا هذا القول لاتفاق الاكثرين على أن قوله : أكلوني البراغيث وأمثالها لغة ركيكة . والله أعلم

(المسألة الثانية) يقال فلان وفلان سواء ، أى متساويان ، وقوم سواء ، لأنه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومضى الكلام في «سواء» في أول سورة البقرة

(المسألة الثالثة) في المراد بأهل الكتاب قولان : الأول وعليه الجمهور : أن المراد منه الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام ، روى أنه لما أسلم عبدالله بن سلام وأصحابه قال لهم بعض

كبار اليهود : لقد كفرتم وخسرتم ، فأنزل الله تعالى لبيان فضلهم هذه الآية . وقيل : انه تعالى لما وصف أهل الكتاب في الآية المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الآية لبيان أن كل أهل الكتاب ليسوا كذلك ، بل فيهم من يكون موصوفاً بالصفات الحميدة والحصل المرضية . قال الثوري : بلغني أنها نزلت في قوم كانوا يصلون ما بين المغرب والعشاء ، وعن عطاء أنها نزلت في أربعين من أهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثلاثة من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا بمحمد عليه الصلاة والسلام

(والقول الثاني) أن يكون المراد بأهل الكتاب كل من أوتي الكتاب من أهل الأديان . وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم ، قال تعالى (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) وما يدل على هذا ما روى ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم آخر صلاة العشاء ثم خرج إلى المسجد ، فاذا الناس ينتظرون الصلاة ، فقال «أما انه ليس من أهل الأديان أحد يذكر الله تعالى هذه الساعة غيركم» وقرأ هذه الآية . قال القفال رحمه الله : ولا يبعد أن يقال : أولئك الحاضرون كانوا نفرأ من مؤمنى أهل الكتاب ، فقيل ليس يستوى من أهل الكتاب هؤلاء الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فأقاموا صلاة العتمة في الساعة التي ينام فيها غيرهم من أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ، ولم يبعد أيضاً أن يقال : المراد كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فسماهم الله بأهل الكتاب ، كأنه قيل : أولئك الذين سماوا أنفسهم بأهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الحصل الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله بأهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا ، فكيف يستويان ؟ فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة أهل الاسلام تأكيداً لما تقدم من قوله (كنتم خير أمة) وهو كقوله (أمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستورون)

ثم اعلم أنه تعالى مدح الأمة المذكورة في هذه الآية بصفات ثمانية

(الصفة الأولى) أنها قائمة وفيها أقوال : الأول : أنها قائمة في الصلاة بتلون آيات الله آناً الليل فعبء عن تهجدهم بتلاوة القرآن في ساعات الليل وهو كقوله (والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً) وقوله (إن رك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل) وقوله (قم الليل) وقوله (وقوموا لله قانتين) والذي يدل على أن المراد من هذا القيام في الصلاة قوله (وهم يسجدون) والظاهر أن السجدة لا تكون إلا في الصلاة .

(والقول الثاني) في تفسير كونها قائمة : أنها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك به كقوله (الإمامت عليه قائماً) أى ملازماً للاقتضاء ثابتاً على المطالبة مستقصياً فيها ،

ومنه قوله تعالى (قائماً بالقسط)

وأقول : إن هذه الآية دلت على كون المسلم قائماً بحق العبودية وقوله (قائماً بالقسط) يدل على أن المولى قائم بحق الربوبية في العدل والاحسان فتمت المعاهدة بفضل الله تعالى كما قال (أوفوا بعهدي أوف بعهدكم) وهذا قول الحسن البصرى ، واحتج عليه بما روى أن عمر بن الخطاب قال يارسول الله : ان أناساً من أهل الكتاب يحدوننا بما يهجننا فلو كتبناه ، فغضب صلى الله عليه وسلم وقال : أمتهوكون أتم يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود ، قال الحسن : متحIRON مترددون ، أما الذى نفسى يده لقد أتيتكم بها يضاء نقيه ، وفي رواية أخرى قال عند ذلك «انكم لم تكلفوا أن تعملوا بما فى التوراة والانجيل وانما أمرتم أن تؤمنوا بهما وتفوضوا عليهما الى الله تعالى ، وكلفتم أن تؤمنوا بما أنزل على فى هذا الوحى غدوة وعشيا والذى نفس محمد بيده لو أدركنى إبراهيم وموسى وعيسى لآمنوا بى واتبعونى» فهذا الخبر يدل على أن الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب ، فلا جرم مدحهم الله فى هذه الآية بذلك فقال (من أهل الكتاب أمة قائمة)

(القول الثالث) (أمة قائمة) أى مستقيمة عادلة من قولك ، أقمت العود فقام ، بمعنى استقام ، وهذا كالتقرير لقوله (كنتم خير أمة)

(الصفة الثانية) قوله تعالى (يتلون آيات الله آناء الليل) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) (يتلون ويؤمنون) فى محل الرفع صفتان لقوله (أمة) أى أمة قائمة تالون مؤمنون

(المسألة الثانية) التلاوة القراءة وأصل الكلمة من الاتباع فكأن التلاوة هى اتباع اللفظ اللفظ

(المسألة الثالثة) آيات الله قد براد بها آيات القرآن وقد يراد بها أصناف مخلوقاته التى هى دالة

على ذاته وصفاته والمراد ههنا الأولى .

(المسألة الرابعة) (آناء الليل) أصلها فى اللغة الأوقات والساعات وواحدها ، إناملت معى وأمعاء

وانى مثل نحى وأنحاء ، مكسور الأول ساكن الثانى ، قال الفخال رحمه الله : كأن الثانى مأخوذ منه

لأنه انتظار الساعات والأوقات ، وفى الخبر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذى أخر

المجىء الى الجمعة «آذيت وآيت» أى دافعت الأوقات

(الصفة الثالثة) قوله تعالى (وهم يسجدون) وفيه وجوه : الأول : يحتمل أن يكون حالاً من

التلاوة كأنهم يقرؤن القرآن فى السجدة مبالغة فى الخضوع والخشوع الا أن الفخال رحمه الله روى

فى تفسيره حديثاً : أن ذلك غير جائز ، وهو قوله عليه السلام «ألا لى نبيت أن أقرأ را كما أو ساجدا»

الثانى : يحتمل أن يكون كلاماً مستقلاً والمعنى أنهم يقومون تارة ويسجدون تارة يتغنون الفضل والرحمة

بأنواع ما يكون في الصلاة من الخضوع لله تعالى ، وهو كقوله (والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً) وقوله (أمن هو قانت أنا. الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه) قال الحسن : يريح رأسه بقدميه وقدميه برأسه ، وهذا على معنى إرادة الراحة وإزالة التعب وإحداث النشاط . الثالث : يحتمل أن يكون المراد بقوله (وهم يسجدون) أنهم يصلون ، وصفهم بالتهجد بالليل ، والصلاة تسمى سجوداً وسجدة ، وركوعاً وركعة ، وتسيحاً وتسيحة ، قال تعالى (واركعوا مع الراكعين) أى صلوا وقال (لمسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون) والمراد الصلاة . الرابع : يحتمل أن يكون المراد بقوله (وهم يسجدون) أى يخضعون ويخشعون لله ، لأن العرب تسمى الخشوع سجوداً كقوله (ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض) وكل هذه الوجوه ذكرها القفال رحمه الله

(الصفة الرابعة) قوله (يؤمنون بالله واليوم الآخر) واعلم أن اليهود كانوا أيضاً يقومون في الليالي للتهجد وقراءة التوراة ، فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القرآن أردف ذلك بقوله (يؤمنون بالله واليوم الآخر) وقد بينا أن الإيمان بالله يستلزم الإيمان بجميع أنبيائه ورسله والإيمان باليوم الآخر يستلزم الحذر من المعاصي ، وهؤلاء اليهود يتكرون أنبياء الله ولا يحترزون عن معاصي الله ، فلم يحصل لهم الإيمان بالمبدأ والمعاد

واعلم أن كمال الإنسان أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وأفضل الأعمال الصلاة وأفضل الأذكار ذكر الله ، وأفضل المعارف معرفة المبدأ ومعرفة المعاد ، فقوله (يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) إشارة إلى الأعمال الصالحة الصادرة عنهم وقوله (يؤمنون بالله واليوم الآخر) إشارة إلى فضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا إشارة إلى كمال حالهم في القوة العملية وفي القوة النظرية ، وذلك أكمل أحوال الإنسان ، وهي المرتبة التي يقال لها : إنها آخر درجات الإنسانية وأول درجات الملكية

(الصفة الخامسة) قوله (ويأمرون بالمعروف)

(الصفة السادسة) قوله (وينهون عن المنكر) واعلم أن الغاية القصوى في الكمال أن يكون تاماً وفوق التمام ، فكأن الإنسان تاماً ليس إلا في كمال قوته العملية وقوته النظرية ، وقد تقدم ذكره ، وكونه فوق التمام أن يسعى في تكميل الناقصين ، وذلك بطريقتين ، أما بإرشادهم إلى ما ينبغي وهو الأمر بالمعروف ، أو بمنعهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر ، قال ابن عباس رضي الله عنهما : (يأمرون بالمعروف) أى بتوحيد الله وبنو محمد صلى الله عليه وسلم (وينهون عن المنكر) أى ينهون عن الشرك بالله . وعن إنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، واعلم أن لفظ المعروف والمنكر مطلق

فلم يجز تخصيصه بغير دليل ، فهو يتناول كل معروف وكل منكر
 ﴿الصفة السابعة﴾ قوله (ويسارعون في الخيرات) وفيه وجهان : أحدهما : أنهم يتبادرون
 إليها خوف الفوت بالموت . والآخر : يعملونها غير متناقلين
 فان قيل : أليس أن العجلة مذمومة ، قال عليه الصلاة والسلام «العجلة من الشيطان والتأني من
 الرحمن» فما الفرق بين السرعة وبين العجلة ؟

قلنا : السرعة مخصوصة بأن يقدم ما ينبغي تقديمه ، والعجلة مخصوصة بأن يقدم مالا ينبغي
 تقديمه ، فالمسارعة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين ، لأن من رغب في الأمر ، أثر الفور
 على التراخي ، قال تعالى (وسارعوا الى مغفرة ربكم) وأيضا العجلة ليست مذمومة على الاطلاق
 بدليل قوله تعالى (ومجئنا اليك رب لترضى)

﴿الصفة الثامنة﴾ قوله (وأولئك من الصالحين) والمعنى وأولئك الموصوفون بما وصفوا به
 من جملة الصالحين الذين صلحت أحوالهم عند الله تعالى ورضيهم . واعلم أن الوصف بذلك غاية المدح ويدل
 عليه القرآن والمعقول ، أما القرآن ، فهو أن الله تعالى مدح بهذا الوصف أكبر الأنبياء عليهم الصلاة
 والسلام فقال : بعد ذكر إسماعيل وإدريس وذى الكفل وغيرهم (وأدخلناهم في رحمتنا انهم من الصالحين)
 وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام أنه قال (وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين) وقال (فان
 الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وأما المعقول ، فهو أن الصلاح ضد الفساد ، وكل مالا
 ينبغي أن يكون فهو فساد ، سواء كان ذلك في العقائد أو في الأعمال ، فاذا كان كل ما حصل من
 باب ما ينبغي أن يكون ، فقد حصل الصلاح ، فكان الصلاح دالا على أكمل الدرجات
 ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال (وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم
 بالمتقين) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (وما يفعلوا من خير فلن يكفروه)
 بالياء على المعاية ، لأن الكلام متصل بما قبله من ذكر مؤمنى أهل الكتاب ، يتلون ويسجدون
 ويؤمنون ويأمرون وينهون ويسارعون . ولن يضع لهم ما يعملون ، والمقصود أن جهال اليهود
 لما قالوا : لعبد الله بن سلام ، انكم خسرتم بسبب هذا الايمان ، قال تعالى بل فازوا بالدرجات
 العظمى ، فكان المقصود تعظيمهم ليزول عن قلوبهم أثر كلام أولئك الجهال ، ثم هذا وإن كان بحسب
 اللفظ يرجع إلى كل ما تقدم ذكره من مؤمنى أهل الكتاب ، فان سائر الخلق يدخلون فيه نظرا إلى العلة
 وأما الباقيون فانهم قرؤا بالياء على سبيل المخاطبة فهو ابتداء خطاب لجميع المؤمنين ، على معنى

أن أفعال مؤمنى أهل الكتاب ذكرت ، ثم قال : وما تفعلوا من خير معاشر المؤمنين الذين من جلتكم هؤلاء ، فلن تكفروه ، والفائدة أن يكون حكم هذه الآية عاما ، بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ، وما يؤكد ذلك أن نظائر هذه الآية جاءت مخاطبة لجميع الخلائق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) (وما تفعلوا من خير يوف اليكم) (وما تفعلوا من خير تجدوه عند الله) وأما أبو عمرو ، فالمنقول عنه أنه كان يقرأ هذه الآية بالقراءتين .

(المسألة الثانية) (فلن تكفروه) أى لن تمنعوا ثوابه وجزاه وإنما سمي منع الجزاء كثر لوجهين : الأول : أنه تعالى سمي إيصال الثواب شكرا قال الله تعالى (فان الله شاكر عليم) وقال (فأولئك كان سعيهم مشكورا) فلما سمي إيصال الجزاء شكرا ، سمي منعه كفرا . والثاني : أن الكفر في اللغة هو الستر فسمى منع الجزاء كفرا لأنه بمنزلة الجحد والستر .

فان قيل . لم قال (فلن تكفروه) فنداه الى مفعولين : مع أن شكر وكفرا لا يتعديان الا الى واحد يقال شكر النعمة وكفرها

قلنا : لأننا إنما ان معنى الكفر ههنا هو المنع والحرمان ، فكان كأنه قال : فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاه .

(المسألة الثالثة) احتج القائلون بالموازنة من الذاهبين الى الاحباط بهذه الآية ، فقال : صريح هذه الآية يدل على أنه لا بد من وصول أثر فعل العبد اليه ، فلوا نجبط ، ولم ينجبط من المحبط بمقداره شيء لبطل مقتضى هذه الآية ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) .

ثم قال (والله عليم بالمتقين) والمعنى أنه تعالى لما أخبر عن عدم الحرمان والجزاء أقام ما يجري مجرى الدليل عليه ، وهو أن عدم إيصال الثواب والجزاء ، إما أن يكون للسهو والنسيان ، وذلك محال في حقه لأنه عليم بكل المعلومات ، وأما أن يكون للعجز والبخل والحاجة ، وذلك محال . لأنه إله جميع المحدثات ، فاسم «الله» تعالى يدل على عدم العجز والبخل والحاجة ، وقوله (عليم) يدل على عدم الجهل ، وإذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء ، لأن منع الحق لا بد وأن يكون لأجل هذه الأمور ، والله أعلم ، وإنما قال (عليم بالمتقين) مع أنه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل الثواب ، ودلالة على أنه لا يفوز عنده إلا أهل التقوى

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا
وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١١٦﴾

قوله تعالى ﴿ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآيات مرة أحوال الكافرين في كيفية العقاب، وأخرى أحوال المؤمنين في الثواب، جامعا بين الزجر والترغيب، والوعد والوعيد، فلما وصف من آمن من الكفار بما تقدم من الصفات الحسنة أتبعه تعالى بوعيد الكفار، فقال (ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم) وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (ان الذين كفروا) قولان: الأول: المراد منه بعض الكفار ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها: أحدها: قال ابن عباس: يريد قريظة والنضير، وذلك لأن مقصود رؤساء اليهود في معاندة الرسول ما كان إلا المال، والدليل عليه قوله تعالى في سورة البقرة (ولاشتروا بآياتي ثمنا قليلا) وثانيها: أنها نزلت في مشركي قريش، فان أبا جهل كان كثير الافتخار بماله، ولهذا السبب نزل فيه قوله (وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أناثا ورتيا) وقوله (فليدع ناديه سندع الزبانية) وثالثها: أنها نزلت في أبي سفيان فإنه اتفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر وأحد في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم.

﴿والقول الثاني﴾ ان الآية عامة في حق جميع الكفار، وذلك لأنهم كلهم كانوا يتعززون بكثرة الأموال، وكانوا يعيرون الرسول صلى الله عليه وسلم وأتباعه بالفقر، وكان من جملة شبههم أن قالوا: لو كان محمد على الحق لما تزكده ربه في هذا الفقر والشدة، ولأن اللفظ عام، ولادليل يوجب التخصيص، فوجب اجراءه على عمومته، وللأولين أن يقولوا: إنه تعالى قال بعد هذه الآية (مثل ما ينفقون) فالضمير في قوله (ينفقون) عائد إلى هذا الموضع، وهو قوله (ان الذين كفروا) ثم ان قوله (ينفقون) مخصوص ببعض الكفار، فوجب أن يكون هذا أيضا مخصوصا.

﴿المسألة الثانية﴾ إنما خص تعالى الأموال والأولاد بالذكر، لأن أنفع الجمادات هو الأموال، وأنفع الحيوانات هو الولد، ثم بين تعالى أن الكافر لا ينتفع بهما ألبتة في الآخرة، وذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الأشياء بطريق الأولى، ونظيره قوله تعالى (يوم لا ينفع مال

مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتُهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿١١٧﴾

ولابنون إلا من أتى الله بقلب سليم) وقوله (وايقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا) الآية وقوله (فلن يقبل من أحدكم ملة الأرض ذهبا ولو اتقى به) وقوله (وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلتى) ولما بين تعالى انه لا انتفاع لهم بأموالهم ولا بأولادهم، قال (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن فساق أهل الصلاة لا يقون في النار أبدا، فقالوا قوله (وأولئك أصحاب النار) كلمة نفي الحصر فانه يقال: أولئك أصحاب زيد لا غيرهم، وهم المنتفعون به لا غيرهم ولما أفادت هذه الكلمة معنى الحصر، ثبت أن الخلود في النار ليس إلا للكافر.

قوله تعالى ﴿مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلوا أنفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن أموال الكفار لا تغني عنهم شيئا ثم انهم ربما أنفقوا أموالهم في وجوه الخيرات، فيخطر ببال الانسان أنهم ينتفعون بذلك، فأزال الله تعالى بهذه الآية تلك الشبهة، وبين أنهم لا ينتفعون بتلك الانفاقات، وإن كانوا قد قصدوا بها وجه الله، وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ المثل الشبه الذي يصير كالعالم لكثرة استعماله فيما يشبه به، وحاصل الكلام ان كفرهم يطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع.

فان قيل: فعلى هذا التقدير مثل إنفاقهم هو الحرث الذي هلك، فكيف شبه الإنفاق بالريح الباردة المهلكة.

قلنا: المثل قسمان، منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين، وان لم تحصل المشابهة بين أجزاء الجملتين، وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب، ومنه ما حصلت المشابهة فيه بين المقصود من الجملتين، وبين أجزاء كل واحدة منهما، فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الأول زال السؤال، وان جعلناه من القسم الثاني فقيه وجوه: الأول: أن يكون التقدير: مثل الكفر في إهلاك ما ينفقون، كمثل الريح المهلكة للحرث: الثاني: مثل ما ينفقون، كمثل مهلك ريح، وهو الحرث، الثالث: لعل الإشارة في قوله (مثل ما ينفقون) إلى ما أنفقوا في إيذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في جمع العساكر عليه، وكان هذا الإنفاق، مهلكا لجميع ما أتوا به من أعمال

الخير والبر، وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى إضمار وتقديم وتأخير، والتقدير: مثل ما ينفقون في كونه مبطلاً لما أتوا به قبل ذلك من أعمال البر كمثل ريح فيها صر، في كونها مبطلة: للحرث، وهذا الوجه خطر يبالي عند كتابتي على هذا الموضوع، فان إنفاقهم في إيذاء الرسول صلى الله عليه وسلم من أعظم أنواع الكفر، ومن أشدها تأثيراً في إبطال آثار أعمال البر

(المسألة الثانية) اختلفوا في تفسير هذا الإنفاق على قولين: الأول: أن المراد بالإنفاق هنا هو جميع أعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الآخرة، سماه الله إنفاقاً كما سمي ذلك بيعاً وشراءً في قوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) إلى قوله (فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به) وما يدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) والمراد به جميع أعمال الخير وقوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) والمراد جميع أنواع الانتفاعات.

(والقول الثاني) وهو الأشبه أن المراد إنفاق الأموال، والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله (لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم)

(المسألة الثالثة) قوله (مثل ما ينفقون) المراد منه جميع الكفار أو بعضهم، فيه قولان: الأول: المراد الاخبار عن جميع الكفار، وذلك لأن إنفاقهم إما أن يكون لمنافع الدنيا أو لمنافع الآخرة، فان كان لمنافع الدنيا لم يبق منه أثر البتة في الآخرة في حق المسلم فضلاً عن الكافر، وان كان لمنافع الآخرة لم ينتفع به في الآخرة لأن الكفر مانع من الانتفاع به، فثبت أن جميع نفقات الكفار لا فائدة فيها في الآخرة. ولعلمهم أنفقوا أموالهم في الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان إلى الضعفاء والأيتام والأرامل، وكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الإنفاق خيراً كثيراً فاذا قدم الآخرة رأى كفره مبطلاً لآثار الخيرات، فكان كمن زرع زرعاً وتوقع منه نفعا كثيراً فأصابته ريح فأحرقته فلا يبقى معه إلا الحزن والأسف، هذا إذا أنفقوا الأموال في وجوه الخيرات أما إذا أنفقوها فيما ظنوه أنه من الخيرات لكنه كان من المعاصي مثل إنفاق الأموال في إيذاء الرسول صلى الله عليه وسلم وفي قتل المسلمين وتخريب ديارهم، فالذي قلناه فيه أسد وأشد، ونظير هذه الآية قوله تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً) وقال (إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فيسيفقونها ثم تكون عليهم حسرة) وقوله (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة) فكل ذلك يدل على أن الحسنات من الكفار لا تستعقب الثواب، وكل ذلك مجموع في قوله تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) وهذا القول هو الأقوى والأصح.

واعلم أنا إنما فسرنا الآية بخيبة هؤلاء الكفار في الآخرة ولا يبعد أيضاً تفسيرها بخيبتهم في

الدنيا ، فانهم أنفقوا الاموال الكثيرة في جمع العساكر وتحملوا المشاق ثم انقلب الامر عليهم ، وأظهر الله الاسلام وقواه فلم يبق مع الكفار من ذلك الاتفاق إلا الحية والحسرة .

(واقول اثناني) المراد منه الاخبار عن بعض الكفار ، وعلى هذا القول في الآية وجوه :
 الأول : أن المناهقين كانوا ينفقون أموالهم في سبيل الله لكن على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم ، فالآية فيهم . الثاني : نزلت هذه الآية في أبي سفيان وأصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول عليه السلام الثالث : نزلت في اتفاق سفلة اليهود على أجارهم لأجل التحريف ، والرابع : المراد ما ينفقون ويظنون أنه تقرب الى الله تعالى مع أنه ليس كذلك

(المسألة الرابعة) اختلفوا في «الصر» على وجوه : الأول : قال أكثر المفسرين وأهل اللغة : الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي وابن زيد ، والثاني : أن الصر : هو السموم الحارة والنار التي تغلي ، وهو اختيار أبي بكر الأصم وأبي بكر بن الانباري ، قال ابن الأنباري : وإنما وصفت النار بأنها «صر» لتصويتها عند الالتهاب ، ومنه صرير الباب ، والصرصر مشهور ، والصررة الصيحة ومنه قوله تعالى (فأقبلت امرأته في صرة) وروى ابن الأنباري باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله (فيها صر) قال فيها نار ، وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل ، لأنه سواء كان بردا مهلكا أو حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه به

(المسألة الخامسة) المعتزلة احتجوا بهذه الآية على صحة القول بالاجباط ، وذلك لأنه كما أن هذه الرياح تهلك الحرث فكذلك الكفر يهلك الاتفاق ، وهذا إنما يصح إذا قلنا : إنه لولا الكفر لكان ذلك الاتفاق موجبا لمنافع الآخرة وحيثئذ يصح القول بالاجباط ، وأجاب أصحابنا عنه بأن العمل لا يستلزم الثواب الا بحكم الوعد ، والوعد من الله مشروط بحصول الايمان ، فإذا حصل الكفر ، فإت المشروط لغوات شرطه ، لأن الكفر أزاله بعد ثبوته ، ودلائل بطلان القول بالاجباط قد تقدمت في سورة البقرة .

ثم قال تعالى (أصابت حرث قوم ظللوا أنفسهم) وفيه سؤال : وهو أن يقال : لم لم يقتصر على قوله (أصابت حرث قوم) وما الفائدة في قوله (ظللوا أنفسهم)

قلنا : في تفسير قوله (ظللوا أنفسهم) وجهان : الأول : أنهم عصوا الله فاستحقوا هلاك حرثهم عقوبة لهم ، والفائدة في ذكره هي أن الغرض تشبيه ما ينفقون بشيء يذهب بالكلية حتى لا يبقى منه شيء ، وحرث الكافرين الظالمين هو الذي يذهب بالكلية ولا يحصل منه منفعة لافي الدنيا ولا في الآخرة ، فأما حرث المسلم المؤمن فلا يذهب بالكلية : لأنه وان كان يذهب صورة فلا يذهب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا
مَا عَنَتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَخْفَىٰ صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ
الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ «١١٨»

معنى ، لأن الله تعالى يزيد في ثوابه لأجل وصول تلك الأحران اليه . والثاني : أن يكون المراد من قوله (ظلموا أنفسهم) هو أنهم زرعوا في غير موضع الزرع أو في غير وقته ، لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، وعلى هذا التفسير يتأكد وجه التشبيه ، فإن من زرع لافي موضعه ولا في وقته يضيع ، ثم إذا أصابته الريح الباردة كان أولى بأن يصير ضائعا ، فكذا ههنا الكفار ، لما أتوا بالانفاق لافي موضعه ولا في وقته ثم أصابه شؤم كفرهم امتنع أن لا يصير ضائعا والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾ والمعنى أن الله تعالى ما ظلمهم حيث لم يقبل نفاقهم ، ولكنهم ظلموا أنفسهم حيث أتوا بها مقرونة بالوجوه المانعة من كونها مقبولة لله تعالى قال صاحب الكشاف : قرئ (ولكن) بالتشديد بمعنى ولكن أنفسهم يظلمونها ، ولا يجوز أن يراد ، ولكنه أنفسهم يظلمون على اسقاط ضمير الشأن ، لأنه لا يجوز إلا في الشعر

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾
اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال المؤمنين والكافرين شرع في تحذير المؤمنين عن مخالطة الكافرين في هذه الآية وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن الذين نهى الله المؤمنين عن مخالطتهم من هم ؟ على أقوال . الأول : أنهم هم اليهود وذلك لأن المسلمين كانوا يشاورونهم في أمورهم ويؤانسونهم لما كان بينهم من الرضا والخلف ، ظنا منهم أنهم وإن خالفوهم في الدين فهم ينصحون لهم في أسباب المعاش ، فنهاهم الله تعالى بهذه الآية عنه ، وحجة أصحاب هذا القول أن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مخاطبة مع اليهود ، فكون هذه الآية أيضا كذلك . الثاني : أنهم هم المنافقون ، وذلك لأن المؤمنين كانوا يغترون بظاهر أحوال المنافقين ويظنون أنهم صادقون فيفشون إليهم الأسرار ويطلعونهم على الأحوال الخفية ، فأنه تعالى منعهم عن ذلك ، وحجة أصحاب هذا القول أن

ما بعد هذه الآية يدل على ذلك ، وهو قوله (وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم إلا نامل من الغيظ) ومعلوم أن هذا لا يليق باليهود بل هو صفة المنافقين، ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم إنما نحن مستهزؤن) الثالث : المراد به جميع أصناف الكفار والدليل عليه قوله تعالى (بطانة من دونكم) فنع المؤمنين أن يتخذوا بطانة من غير المؤمنين، فيكون ذلك نهيًا عن جميع الكفار. وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وما يؤكد ذلك ما روى أنه قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : هنا رجل من أهل الحيرة نصراني لا يعرف أقوى حفظًا ولا أحسن خطًا منه ، فإن رأيت أن تتخذه كاتبًا ، فامتنع عمر من ذلك وقال: اذن اتخذت بطانة من غير المؤمنين ، فقد سمع عمر رضي الله عنه هذه الآية دليلًا على النهي عن اتخاذ النصراني بطانة ، وأما ما تمسكوا به من أن ما بعد الآية مختص بالمنافقين فهذا لا يمنع عموم أول الآية ، فإنه ثبت في أصول الفقه أن أول الآية إذا كان عامًا وآخرها إذا كان خاصًا لم يكن خصوص آخر الآية مانعًا من عموم أولها

(المسألة الثانية) قال أبو حاتم : عن الأصمعي : بطن فلان بفلان يبطن به بطونًا وبطانة ، إذا كان خاصًا به داخلًا في أمره ، فالبطانة مصدر يسمي به الواحد والجمع ، وبطانة الرجل خاصته الذين يبطنون أمره وأصله من البطن خلاف الظهر ، ومنه بطانة الثوب خلاف ظهارته ، والحاصل أن الذي يخصه الإنسان بمزيد التقريب يسمى بطانة لأنه بمنزلة ما يلي بطنه في شدة القرب منه

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (لا تتخذوا بطانة) نكرة في سياق النفي فيفيد العموم ، أما قوله (من دونكم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) من دونكم : أي من دون المسلمين ومن غير أهل ملتكم ، ولفظ (من دونكم) يحسن حمله على هذا الوجه ، كما يقول الرجل : قد أحسنت لينا وأنعمت علينا ، وهو يريد أحسنت إلى اخواننا ، وقال تعالى (ويقتلون النبيين بغير حق) أي أبائهم فعلوا ذلك

(المسألة الثانية) في قوله (من دونكم) احتمالان : أحدهما : أن يكون متعلقًا بقوله (لا تتخذوا) أي لا يتخذوا من دونكم بطانة . والثاني : أن يجعل وصفًا للبطانة ، والتقدير بطانة كائنة من دونكم ، فإن قيل ما الفرق بين قوله : لا تتخذوا من دونكم بطانة وبين قوله : لا تتخذوا بطانة من دونكم ؟

قلنا : قال سيبويه : أنهم يقدمون الأهم والذي هم بشأنه أعنى ، وههنا ليس المقصود اتخاذ البطانة إنما المقصود أن يتخذ منهم بطانة . فكان قوله : لا تتخذوا من دونكم بطانة أقوى في إفادة المقصود

(المسألة الثالثة) قيل «من» زائدة وقيل للتبيين ، أي لا تتخذوا بطانة من دون أهل ملتكم

فان قيل: هذه الآية تقتضى المنع من مصاحبة الكفار على الاطلاق وقال تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم) (لا ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم) فكيف الجمع بينهما ؟

قلنا : لاشك أن الخاص يقدم على العام

واعلم أنه تعالى لما منع المؤمنين من أن يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهى وهى أمور : أحدها : قوله تعالى (لا يألونكم خبالا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف : يقال «ألا» فى الأمر يألوا ، اذا قصر فيه ، ثم استعمل معدى إلى مفعولين فى قولهم : لا آلوك نصحا ، ولا آلوك جهدا على التضمين ، والمعنى لا أمنك نصحا ولا أتقصك جهدا .

(المسألة الثانية) الخبال الفساد والنقصان وأنشدوا :

لستم بيد الايدا أبدا مخبولة العضد

أى فاسدة العضد منقوصتها ، ومنه قيل : رجل مخبول ومخبول ومخبيل ، لمن كان ناقص العقل ، وقال تعالى (لو خرجوا فيكم مازادوكم إلا خبالا) أى فسادا وضررا .

(المسألة الثالثة) قوله (لا يألونكم خبالا) أى لا يدعون جهدهم فى مضرتكم وفسادكم ، يقال ما ألوته نصحا ، أى ما قصرت فى نصيحتة ، وما ألوته شرا مثله .

(المسألة الرابعة) اتصّب الخبال بلا يألونكم لأنه يتعدى إلى مفعولين كما ذكرنا ، وإن شئت نصبت على المصدر لأن معنى قوله (لا يألونكم خبالا) لا يخجلونكم خبالا . وثانيتها : قوله تعالى (ودوا ما عنتم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) يقال وددت كذا أى أحببته ، و«العنت» شدة الضرر والمشقة ، قال تعالى (ولو شاء الله لآعنتمكم)

(المسألة الثانية) ما : مصدرية كقوله (ذلكم بما كنتم تفرحون فى الأرض بغير الحق وبما كنتم تفرحون) أى بفرحكم ومرحمتكم وكقوله (والسما وما بناها والأرض وما طحاها) أى بنائه إياها وطحها إياها .

(المسألة الثالثة) تقدير الآية : أحبوا أن يضروكم فى دينكم ودنياكم أشد الضرر .

(المسألة الرابعة) قال الواحدى رحمه الله : لا محل لقوله (ودوا ما عنتم) لأنه استئناف بالجملة وقيل : إنه صفة لبطانة ، ولا يصح هذا لأن البطالة قد وصفت بقوله (لا يألونكم خبالا) فلو كان

هذا صفة أيضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما .

(المسألة الخامسة) الفرق بين قوله (لا يألونكم خبالا) وبين قوله (ودواما عنتم) في المعنى من وجوه : الأول : لا يقصرون في افساد دينكم ، فان عجزوا عنه ودوا القاكم في أشد أنواع الضرر . الثاني : لا يقصرون في افساد أموركم في الدنيا ، فاذا عجزوا عنه لم يزل عن قلوبهم حب إعانتكم والثالث : لا يقصرون في افساد أموركم ، فان لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج ، فخب ذلك غير زائل عن قلوبهم .

(وثالثها) قوله تعالى (قد بدت البغضاء من أفواههم) وفيه مسائل .

(المسألة الأولى) البغضاء أشد البغض ، فالبغض مع البغضاء كالضر مع الضراء .

(المسألة الثانية) الأفواه جمع الفم والفم أصله فوه بدليل أن جمعه أفواه . يقال : فوه وأفواه كسوط وأسواط ، وطوق وأطواق ، ويقال رجل مفوه اذا أجاد القول ، وأفوه اذا كان واسع الفم ، ثبت أن أصل الفم فوه بوزن سوط ، ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم أقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان شفو يان .

(المسألة الثالثة) قوله (قد بدت البغضاء من أفواههم) ان حملناه على المنافقين ففي تفسيره وجهان : الأول : انه لا بد في المنافق من أن يجرى في كلامه ما يدل على نفاقه ومفارقة لطريق المخالصة في الود والنصيحة ، ونظيره قوله تعالى (ولتعرفهم في لحن القول) الثاني : قال قتادة: قد بدت البغضاء لا وليائهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك ، أما ان حملناه على اليهود فتفسير قوله (قد بدت البغضاء من أفواههم) فهو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتاكم وينسبونكم الى الجهل والحق ، ومن اعتقد في غيره الاصرار على الجهل والحق امتنع أن يحبه ، بل لا بد وأن يبغضه ، فهذا هو المراد بقوله (قد بدت البغضاء من أفواههم) .

ثم قال تعالى (وما تخفى صدورهم أكبر) يعني الذي يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء أقل مما في قلبه من النفرة ، والذي يظهر من علامات الحقد على لسانه أقل مما في قلبه من الحقد ، ثم بين تعالى أن إظهار هذه الاسرار للمؤمنين من نعمه عليهم ، فقال (قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون) أي من أهل العقل والفهم والدراية ، وقيل (إن كنتم تعقلون) الفصل بين ما يستحقه العدو والولى ، والمقصود بعثهم على استعمال العقل في تأمل هذه الآية وتدبر هذه البينات ، والله أعلم .

هَآأَنْتُمْ أَوْلَاءُ يُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ
قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُوا عَلَيْكُمُ الْإِنَّمَالِ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مَوْتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ
عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ «١١٩»

قوله تعالى ﴿هاأنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلووا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور﴾
واعلم أن هذا نوع آخر من تحذير المؤمنين عن مخالطة المنافقين ، وفيه مسائل :
﴿المسألة الأولى﴾ قال السيدالسرخسى سلمه الله «ها» للتثنية و«أنتم» مبتدأ و«أولاء» خبره
و«تحبونهم» في موضع النصب على الحال من اسم الإشارة ، ويجوز أن تكون «أولاء» بمعنى
الذين و«تحبونهم» صلة له ، والموصول مع الصلة خبر «أنتم» وقال الفراء «أولاء» خبر و«تحبونهم»
خبر بعد خبر .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى ذكر في هذه الآية أموراً ثلاثة ، كل واحد منها يدل على أن المؤمن
لا يجوز أن يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه ، فالأول : قوله (تحبونهم ولا يحبونكم) وفيه وجوه :
أحدها : قال المفضل (تحبونهم) تريدون لهم الاسلام وهو خير الأشياء (ولا يحبونكم) لأنهم يريدون
بقامكم على الكفر ، ولاشك أنه يوجب الهلاك . الثاني «تحبونهم» بسبب ماينكم وبينهم من الرضاة
والمصاهرة «ولا يحبونكم» بسبب كونكم مسلمين . الثالث «تحبونهم» بسبب أنهم أظهروا لكم
الايمان «ولا يحبونكم» بسبب أن الكفر مستقر في باطنهم . الرابع : قال أبو بكر الأصم «تحبونهم»
بمعنى أنكم لاتريدون إلقاءهم في الآفات والمحن (ولا يحبونكم) بمعنى أنهم يريدون إلقاءكم في الآفات
والمحن ويتربصون بكم الدوائر . الخامس (تحبونهم) بسبب أنهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحبة
المحبيب محبوب (ولا يحبونكم) لأنهم يعلمون أنكم تحبون الرسول وهم يفضون الرسول ومحبة
المبغوض مبغوض . السادس (تحبونهم) أى تخالطونهم ، وتفشون إليهم أسراركم في أمور دينكم
(ولا يحبونكم) أى لا يفعلون مثل ذلك بكم .

واعلم أن هذه الوجوه التي ذكرناها إشارة إلى الأسباب الموجبة لكون المؤمنين يحبونهم
ولكونهم يفضون المؤمنين ، فالكل داخل تحت الآية ، ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين

وعرفهم أنهم مبطلون في ذلك البغض صار ذلك داعياً من حيث الطبع ، ومن حيث الشرع إلى أن يصير المؤمنون مبغضين لهؤلاء المناققين .

﴿ والسبب الثاني لذلك ﴾ قوله تعالى (و تؤمنون بالكتاب كله) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في الآية إضمار ، والتقدير : تؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون به ، وحسن الحذف لما بينا أن الصدين يعلنان معاً ، فكان ذكر أحدهما مغنياً عن ذكر الآخر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكر «الكتاب» بلفظ الواحد لوجوه : أحدها : أنه ذهب به مذهب الجنس ، كقولهم : كثر الدرهم في أيدي الناس ، وثانيها : أن المصدر لا يجمع إلا على التأويل ، فلهذا لم يقل الكتب بدلا من الكتاب ، وإن كان لوقاله لجاز توسعاً

﴿ المسألة الثالثة ﴾ تقدير الكلام : أنكم تؤمنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم ، فما بالك مع ذلك تحبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم ، وفيه توبيخ شديد بأنهم في باطلهم أصلب منكم في حقكم ، ونظيره قوله تعالى (فانهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون)

﴿ السبب الثالث لفتح هذه المخالطة ﴾ قوله تعالى (وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم إلا نامل من الغيظ) والمعنى : أنه إذا اخلاب بعضهم ببعض أظهر واشدة العداوة وشدة الغيظ على المؤمنين حتى تبلغ تلك الشدة إلى عض الناامل ، كما يفعل ذلك أحدنا إذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية عن الغضب ، حتى يقال في الغضبان : انه يعض يده غيظا وإن لم يكن هناك عض ، قال المفسرون : وإنما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما رأوا من ائتلاف المؤمنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم .

ثم قال تعالى ﴿ قل موتوا بغيظكم ﴾ وهو دعاء عليهم بأن يزداد غيظهم حتى يهلكوا به ، والمراد من ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعزة أهله ومالهم في ذلك من الذل والحزى .

فان قيل قوله ﴿ قل موتوا بغيظكم ﴾ أمرهم بالاقامة على الغيظ ، وذلك الغيظ كفر ، فكان هذا أمرا بالاقامة على الكفر وذلك غير جائز .

قلنا : قد بينا انه دعاء بازدياد ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الاسلام فسقط السؤال .

وأیضا فانه دعاء عليهم بالموت قبل بلوغ ما يمتنون

ثم قال ﴿ إن الله عليم بذات الصدور ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ «ذات» كلمة وضعت لنسبة المؤمن كما أن «ذو» كلمة وضعت لنسبة المذكر

إِنْ تَمْسُكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤُمْ وَإِنْ تَصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا
وَتَتَّقُوا لَا يَضُرَّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴿١٢٠﴾

والمراد بذات الصدور الخواطر القائمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة فيه، وهي لكونها حالة في القلب منتسبة إليه، فكانت ذات الصدور، والمعنى أنه تعالى عالم بكل ما يحصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف يحتمل أن تكون هذه الآية داخلة في جملة المقول وأن لا تكون، أما الأول: فالتقدير: أخبرهم بما يسرونه من عضمهم الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم: ان الله عليم بما هو أخفى مما تسرونه بينكم، وهو مضمرات الصدور، فلا تظنوا أن شيئا من أسراركم يخفى عليه، وأما الثاني: وهو أن لا يكون داخلا في المقول فعناه: قل لهم ذلك يا محمد ولا تعجب من إطلاعي اياك على ما يسرون، فاني أعلم ما هو أخفى من ذلك وهو ما ضمروه في صدورهم ولم يظهروه بألسنتهم، ويجوز أن لا يكون، ثم قول، وأن يكون قوله (قل موتوا بغيظكم) أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله اياه أنهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به، كأنه قيل: حدث نفسك بذلك والله تعالى أعلم

قوله تعالى (ان تمسكم حسنة تسؤم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا إن الله بما يعملون محيط)

واعلم ان هذه الآية من تمام وصف المنافقين، فبين تعالى أنهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والأفعال القبيحة مترقبون نزول نوع من المحنة والبلاء بالمؤمنين وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) المر: أصله باليد ثم يسمى كل ما يصل إلى الشيء «ماسا» على سبيل التشبيه فيقال: فلان مسه التعب والنصب، قال تعالى (وما مسنا من لغوب) وقال (وإذا مسكم الضر في البحر) قال صاحب الكشاف: المر ههنا بمعنى الاصابة، قال تعالى (ان تصبكم حسنة تسؤم وان تصبكم مصيبة) وقوله (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقال (إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا)

(المسألة الثانية) المراد من الحسنة ههنا منفعة الدنيا على اختلاف أحوالها، فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلاء على الأعداء وحصول المحبة والالفة بين الأحاب

والمراد بالسيئة أضرارها ، وهي المرض والفقر والهزيمة والانزهاام من العدو وحصول التفرقة بين الأقارب ، والقتل والنهب والغارة ، فبين تعالى أنهم يحزنون ويعتمون بحصول نوع من أنواع الحسنة للسليين ويفرحون بحصول نوع من أنواع السيئة لهم

(المسألة الثالثة) يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء ، والأشئ سيئة ، أى قبح ، ومنه قوله تعالى (ساء ما يعملون) والسوأى ضد الحسنى

ثم قال (وإن تصبروا) يعنى على طاعة الله وعلى ما ينالكم فيها من شدة وغم (وتتقوا) كل مانهاكم عنه وتتوكرا في أموركم على الله (لا يضركم كيدهم شيئاً) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (لا يضركم) بفتح الياء وكسر الصاد وسكون الراء ، وهو من ضاره يضيره ، ويضوره ضورا اذا ضره ، والباقون (لا يضركم) بضم الصاد والراء المشددة وهو من الضر ، وأصله يضرركم جزما ، فادغمت الراء في الراء ونقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد وضممت الراء الاخيرة ، اتباعا لأقرب الحركات وهي ضمة الضاد ، وقال بعضهم : هو على التقديم والتأخير تقديره : ولا يضركم كيدهم شيئاً إن تصبروا وتتقوا . قال صاحب الكشاف : وروى المفضل عن عاصم (لا يضركم) بفتح الراء

(المسألة الثانية) الكيد هو أن يخال الانسان ليوقع غيره في مكروه ، وابن عباس فسر الكيد ههنا بالعداوة

(المسألة الثالثة) «شيئاً» نصب على المصدر أى شيئاً من الضر

(المسألة الرابعة) معنى الآية : أن كل من صبر على أداء أوامر الله تعالى واتق كل مانهى الله عنه كان في حفظ الله فلا يضره كيد الكافرين ولا حيل المحتالين

وتحقيق الكلام في ذلك هو أنه سبحانه انما خاق الخلق للعبودية كما قال (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فمن وفى بعهد العبودية في ذلك فالله سبحانه أكرم من أن لا يبق بعهد الربوبية في حفظه عن الآفات والخافات ، واليه الاشارة بقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) إشارة الى أنه يوصل اليه كل ما يسره . وقال بعض الحكماء : إذا أردت أن تكبت من يحدك فاجتهد في اكتساب الفضائل

ثم قال تعالى (إن الله بما يعملون محيط) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرئ بما يعملون بالياء على سبيل المغايبه بمعنى أنه عالم بما يعملون في معاداتكم فيعاقبهم عليه ، ومن قرأ بالتاء على سبيل المخاطبة ، فالعنى أنه عالم محيط بما تعملون من الصبر

وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٢١﴾ إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١٢٢﴾

والتقوى فيفعل بكم ما أتمه أهله .

(المسألة الثانية) إطلاق لفظ المحيط على الله مجاز . لأن المحيط بالشيء هو الذي يحيط به من كل جوانبه وذلك من صفات الأجسام ، لكنه تعالى لما كان عالماً بكل الأشياء قادراً على كل الممكنات ، جاز في مجاز اللغة أنه محيط بها ، ومنه قوله (والله من ورأهم محيط) وقال (والله محيط بالكافرين) وقال (ولا يحيطون به علماً) وقال (وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً)

(المسألة الثالثة) إنما قال (إن الله بما يعملون محيط) ولم يقل إن الله محيط بما يعملون ، لأنهم يقدمون الأهم والذي هم بشأنه أعنى ، وليس المقصود ههنا بيان كونه تعالى عالماً ، بل بيان أن جميع أعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله أعلم .

قوله تعالى «وإذ غدوت من أهلك تبوي المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون»

اعلم أنه تعالى لما قال (وان تصبروا وتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً) أتبعه بما يدلهم على سنة الله تعالى فيهم في باب النصر والمعونة ودفع مضار العدو إذا هم صبروا واتقوا ، وخلاف ذلك فيهم إذا لم يصبروا وافتلوا (وإذ غدوت من أهلك) يعني أنهم يوم أحد كانوا كثيرين مستعدين للقتال ، فلما خالفوا أمر الرسول انهزموا ، ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال . فلما أطاعوا أمر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم ، وذلك يؤكد قولنا ، وفيه وجه آخر ، وهو أن الانكسار يوم أحد إنما حصل بسبب تخلف عبد الله ابن أبي بن سلول المنافق ، وذلك يدل على أنه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (وإذ غدوت من أهلك) فيه ثلاثة أوجه . الأول : تقديره واذكر إذ غدوت . والثاني : قال أبو مسلم : هذا كلام معطوف بالواو على قوله (قد كان لكم آية في فتنين التقتا فتنة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة) يقول : قد كان لكم في نصر الله تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار ، لتعرفوا به أن الله ناصر المؤمنين ، وكان

لهم مثل ذلك من الآية إذغدا الرسول صلى الله عليه وسلم يبوئ المؤمنين مقاعد للقتال . والثالث : العامل فيه) محيط : تقديره والله بما يعملون محيط وإذ غدوت .

(المسألة الثانية) اختلفوا في ان هذا اليوم أى يوم هو؟ فالأكثرون : أنه يوم «أحد» وهو قول ابن عباس والسدى وابن اسحاق والريبع والأصم وأبي مسلم ، وقيل : انه يوم بدر ، وهو قول الحسن ، وقيل إنه يوم الأحزاب ، وهو قول مجاهد ومقاتل . حجة من قال هذا اليوم هو يوم أحد وجوه : الأول : أن أكثر العلماء بالمغازي زعموا أن هذه الآية نزلت في وقعة أحد . الثاني : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ولقد نصركم الله يدر) والظاهر أنه معطوف على ماتقدم ، ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه ، وأما يوم الأحزاب ، فالقوم إنما خالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، لا يوم الأحزاب ، فكانت قصة أحد أليق بهذا الكلام ، لأن المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله (وان تصبروا وتمنوا لا يضركم كيدهم شيئا) . فثبت ان هذا اليوم هو يوم أحد الثالث : أن الانكسار واستيلاء العدو كان في يوم أحد أكثر منه في يوم الأحزاب ، لان في يوم أحد قتلوا جمعا كثيرا من أكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الأحزاب فكان حمل الآية على يوم أحد أولى .

(المسألة الثالثة) روى أن المشركين نزلوا باحد يوم الأربعاء ، فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه ودعا عبد الله بن أبي بن سلول ولم يدعه قط قبلها ، فاستشاره فقال عبد الله وأكثر الأنصار : يا رسول الله أقم بالمدينة ولا تخرج اليهم والله ما خرجنا منها الى العدو قط الا أصاب منا ولا دخل العدو علينا الا أصابنا منه ، فكيف وأنت فينا؟ فدعهم ، فان أقاموا أقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ، وراهم النساء والصبيان بالحجارة ، وان رجعوا رجعوا خائبين . وقال آخرون : اخرج بنا الى هؤلاء الاكلب لئلا يظنوا أنا قد خفناهم ، فقال عليه الصلاة والسلام واني قد رأيت في منامى بقرا تذبح حولي فأولتها خيرا أو رأيت في ذباب سيني ثلثا فأولته هزيمة ورأيت كأنى أدخلت يدي في درع حصينة فأولتها المدينة فان رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم ، فقال قوم من المسلمين من الذين فاتتهم «بدر» وأكرمهم الله بالشهادة يوم أحد : اخرج بنا الى أعدائنا ، فلم يزالوا به حتى دخل فليس لأمته . فلما لبس ندم القوم وقالوا بئسما صنعنا نشير على رسول الله والوحي يأتيه ، فقالوا له اصنع يا رسول الله ما رأيت ، فقال «لا ينبغي لنبى أن يلبس لأمته فيضعها حتى يقاتل» فخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة ، وأصبح بالشعب من أحد يوم السبت للنصف من شوال . فشى على رجليه وجعل يصف أصحابه للقتال ، كأنما يقوم بهم القدح ، ان

رأى صدرا خارجا قال له تأخر ، وكان نزوله في جانب الوادي ، وجعل ظهره وعسكره الى أحد ، وأمر عبد الله بن جبير على الرماة ، وقال : ادفعوا عنا بالنبل حتى لا يأتونا من ورائنا ، وقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه : اثبتوا في هذا المقام ، فاذا عاينوكم ولوكم الأدبار ، فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ، ثم ان الرسول عليه الصلاة والسلام لما خالف رأى عبد الله بن أبي شق عليه ذلك ، وقال : أطاع الولدان وعصاني ، ثم قال لأصحابه : ان سمحاً إنما يظفر بعمودكم ، وقد وعد أصحابه أن أعداءهم إذا عاينوهم انهزموا ، فاذا رأيتم أعداءهم فانهزموا فيتبعوكم ، فيصير الأمر على خلاف ما قاله محمد عليه السلام ، فلما اتقى الفريقان انهزم عبد الله بالمناقضين ، وكان جملة عسكر المسلمين ألفاً ، فانهزم عبد الله بن أبي مع ثلثمائة ، فبقيت سبعمائة ، ثم قوام الله مع ذلك حتى هزموا المشركين ، فلما رأى المؤمنون انهزام القوم ، وكان الله تعالى بشرهم بذلك ، طمعوا أن تكون هذه الواقعة كواقعة بدر ، فطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع ، وخالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن أراهم ما يحبون ، فأراد الله تعالى أن يفطمهم عن هذا الفعل ، لتلايقدموا على مخالفة الرسول عليه السلام ، وليعلموا أن ظفرهم إنما حصل يوم بدر بركة طاعتهم لله ورسوله ، ومتى تركهم الله مع عدوهم لم يقوموا لهم ، فزع الله الرعب من قلوب المشركين ، فكثرت عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما قال تعالى (إذ تصعدون ولا تلونوا على أحد والرسول يدعوكم في أخراكم) وشج وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ، ولم يبق معه إلا أبو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعد ، ووقعت الصيحة في العسكر أن سمحاً قد قتل ، وكان رجل يكنى أبا سفيان من الأنصار نادى الأنصار وقال : هذا رسول الله ، فرجع اليه المهاجرون والأنصار ، وكان قتل منهم سبعون وكثر فيهم الجراح ، فقال صلى الله عليه وسلم مرحم الله رجلاً ذب عن إخوانه ، وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله أعلم

والمقصود من القصة أن الكفار كانوا ثلاثة آلاف والمسلمون كانوا ألفاً وأقل ، ثم رجع عبد الله بن أبي مع ثلثمائة من أصحابه فبقي الرسول صلى الله عليه وسلم مع سبعمائة ، فأعانهم الله حتى هزموا الكفار ، ثم لما خالفوا أمر الرسول واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الأمر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع ، وكل ذلك يؤكد قوله تعالى (وإن تصبروا وتنفوا لا يضركم كيدهم شيئاً) وأن المقلب من أعانه الله ، والمدبر من خذله الله .

(المسألة الرابعة) يقال : بوأته منزلاً ، وبوأته له منزلاً. أي أنزله فيه ، والمباة والباء المنزل

وقوله (مقاعد للقتال) أى مواطن ومواضع ، وقد اتسعوا في استعمال المقعد والمقام بمعنى المكان ، ومنه قوله تعالى (في مقعد صدق) وقال (قبل أن تقوم من مقامك) أى من مجلسك وموضع حكمك وإنما عبر عن الأمانة ههنا بالمقاعد لوجهين : الأول : وهو أنه عليه السلام أمرهم أن يثبتوا في مقاعدهم وأن لا ينتقلوا عنها ، والقاعد في المكان لا ينتقل عنه فسمى تلك الأمانة بالمقاعد ، تنبيها على أنهم مأمورون بأن يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة . والثاني : أن المقاتلين قد يقعدون في الأمانة المعينة إلى أن يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة إلى المحاربة ، فسميت تلك الأمانة بالمقاعد لهذا الوجه .

(المسألة الخامسة) قوله (وإذ غدوت من أهلك تبوي المؤمنين مقاعد للقتال) يروى أنه عليه السلام غدا من منزل عائشة رضى الله عنها فمشى على رجله إلى أحد ، وهذا قول مجاهد والواقدي ، فدل هذا النص على أن عائشة رضى الله عنها كانت أهلا للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى (الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات) فدل هذا النص على أنها كانت مطهرة مبرأة عن كل قبيح ، ألا ترى أن ولد نوح لما كان كافرا قال (إنه ليس من أهلك) وكذلك امرأة لوط .

ثم قال تعالى (والله سميع عليم) أى سميع لأقوالكم عليم بضمائرهم ونياتكم ، فانا ذكرنا أنه عليه السلام شاور أصحابه في ذلك الحرب ، فمنهم من قال له : أقم بالمدينة ، ومنهم من قال : اخرج إليهم ، وكان لكل أحد غرض آخر فيما يقول ، فمن موافق ، ومن مخالف ، فقال تعالى : أنا سميع لما يقولون عليم بما يصمرون .

ثم قال تعالى (إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) العامل في قوله (إذ همت طائفتان منكم) فيه وجوه : الأول : قال الزجاج : العامل فيه التبوته ، والمعنى كانت التبوته في ذلك الوقت ، الثاني : العامل فيه قوله (سميع عليم) الثالث : يجوز أن يكون بدلا من (إذ غدوت)

(المسألة الثانية) الطائفتان حيان من الأنصار : بنو سلبية من الخزرج ، وبنو حارثة من الاوس لما انهزم عبد الله بن أبي همت الطائفتان باتباعه ، فعصمهم الله ، فثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم . ومن العلماء من قال : ان الله تعالى أبهم ذكرهما وستر عليهما ، فلا يجوز لنا أن نهتك ذلك الستر (المسألة الثالثة) الفشل ، الجبن والخور .

فان قيل : الهم بالشىء هو العزم ، فظاهر الآية يدل على أن الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما أن يقال والله وليهما ؟

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدِرِّ وَأَتَمَّ أَذْلَةً فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢٣﴾

والجواب : الهم قد يراد به العزم ، وقد يراد به الفكر ، وقد يراد به حديث النفس ، وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو ، وكثرة عدده ووفور عدده ، لأن أى شيء ظهر من هذا الجنس صح أن يوصف من ظهر ذلك منه بأنه هم بأن يفشل من حيث ظهر منه ما يوجب ضعف القلب ، فكان قوله (إذ هممت طائفتان منكم أن تفشلا) لا يدل على أن معصية وقعت منهما . وأيضا فبتقدير أن يقال : ان ذلك معصية لكنها من باب الصغائر لا من باب الكبائر ، بدليل قوله تعالى (والله وليهما) فان ذلك الهم لو كان من باب الكبائر لما بقيت ولاية الله لهما ثم قال تعالى (والله وليهما) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عبد الله (والله وليهم) كقوله (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا)
 (المسألة الثانية) فى المعنى وجوه : الأول : أن المراد منه بيان أن ذلك الهم ما أخرجهما عن ولاية الله تعالى . الثانى : كأنه قيل : الله تعالى نصرهما ومتولى أمرهما فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى ؟ . الثالث : فيه تنبيه على أن ذلك الفشل إنما لم يدخل فى الوجود لأن الله تعالى وليهما ، فأمدهما بالتوفيق والعصمة : والغرض منه بيان أنه لولا توفيقه سبحانه وتسديده لما تخلص أحد عن ظلمات المعاصى ، ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى بمد هذه الآية (وعلى الله فليتوكل المؤمنون)

فان قيل : ما معنى ما روى عن بعضهم عند نزول هذه الآية أنه قال : والله ما يسرنا أنا لم نهم بما هممت الطائفتان به وقد أخبرنا الله تعالى بأنه وليهما ؟

قلنا : معنى ذلك فرط الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بثناء الله تعالى ، وانزاله فيهم آية ناطقة بصحة الولاية ، وأن تلك الهمة ما أخرجتهم عن ولاية الله تعالى

ثم قال (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) التوكل : تفعل . من وكل أمره إلى فلان ، إذا اعتمد فيه كفايته عليه ولم يتوله بنفسه ، وفى الآية إشارة إلى أنه ينبغي أن يدفع الإنسان ما يمرض له من مكروه وآفة بالتوكل على الله وأن يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل

قوله تعالى (ولقد نصركم الله يبدروا أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون)
 فى كيفية النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما ذكر قصة أحد أتبعها بذكر قصة بدر ، وذلك لأن المسلمين يوم بدر كانوا فى غاية الفقر والهجز ، والكفار كانوا فى غاية الشدة والقوة ، ثم انه تعالى

سلط المسلمين على المشركين ، فصار ذلك من أقوى الدلائل على أن العاقل يجب أن لا يتوسل إلى تحصيل غرضه ومطلوبه إلا بالتوكل على الله والاستعانة به ، والمقصود من ذكر هذه القصة تأكيد قوله (وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً) وتأكيد قوله (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) الثاني : أنه تعالى حكى عن الطائفتين أنهما همتا بالفشل ،

ثم قال (والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون) يعنى من كان الله ناصر له ومعيناً له فكيف يليق به هذا الفشل والجبن والضعف ؟ ثم أكد ذلك بقصة بدر ، فإن المسلمين كانوا في غاية الضعف ، ولكن لما كان الله ناصر لهم فازوا بمطوبهم وقهروا خصومهم ، فكذا ههنا ، فهذا تقرير وجه النظم ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في «بدر» أقوال : الأول : بدر . اسم بئر لرجل يقال له «بدر» فسميت البئر باسم صاحبها هذا قول الشعبي . الثاني : أنه اسم للبئر كما يسمى البلد باسم من غير أن ينقل إليه اسم صاحبه ، وهذا قول الواقدى وشيوخه ، وأنكروا قول الشعبي وهو ماء بين مكة والمدينة

(المسألة الثانية) «أذلة» جمع ذليل ، قال الواحدى : الأصل في الفعل إذا كان صفة أن يجمع على فعلاء ، كظريف وظرفاء ، وكثير وكثراء ، وشريك وشركاء ، إلا أن لفظ «فعلاء» اجتنبه في التضعيف ، لأنهم لو قالوا : قليل وقللاء ، وخليل وخللاء ، لاجتمع حرفان من جنس واحد ، فعدل إلى أفعله ، لأن من جموع الفعل : الأفعلة كجريب وأجربة ، وقفيز وأقفزة ، فجعلوا جمع ذليل أذلة ، قال صاحب الكشاف : الأذلة . جمع قلة ، وإنما ذكر جمع القلة ليدل على أنهم مع ذلهم كانوا قليلين .

(المسألة الثالثة) قوله (وأتم أذلة) في موضع الحال ، وإنما كانوا أذلة لوجوه : الأول : أنه تعالى قال (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) فلا بد من تفسير هذا الذل بمعنى لا ينافى مدلول هذه الآية ، وذلك هو تفسيره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح ، والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ، وقيضه العز وهو القوة والغلبة ، روى أن المسلمين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر ، وما كان فيهم إلا فرس واحد ، وأكثرهم كانوا رجالة . وربما كان الجمع منهم يركب جملاً واحداً ، والكفار قريبين من ألف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الأسلحة الكثيرة والعدة الكاملة الثاني : لعل المراد أنهم كانوا أذلة في زعم المشركين واعتقادهم لأجل قلة عددهم وسلاحهم ، وهو مثل ما حكى الله عن الكفار أنهم قالوا (ليخرجن الأعز منها الأذل) الثالث : أن الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والثروة ، وإلى ذلك الوقت ما اتفق لهم استيلاء على أولئك

إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ

مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾

الكفار، فكانت هيبتهم باقية في قلوبهم واستعظامهم مقررا في نفوسهم، فكانوا لهذا السبب يهايونهم ويخافون منهم

ثم قال تعالى ﴿فاتقوا الله﴾ أى فى الثبات مع رسوله (لعلكم تشكرون) بتقواكم ما أنعم به عليكم من نصرته أو لعل الله ينعم عليكم نعمة أخرى تشكرونها، فوضع الشكر موضع الانعام لأنه سبب له

ثم قال تعالى ﴿إذ تقول للؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف المفسرون فى أن هذا الوعد حصل يوم بدر، أو يوم أحد، ويتفرع على هذين القولين بيان العامل فى «إذ» فان قلنا هذا الوعد حصل يوم بدر كان العامل فى «إذ» قوله (نصركم الله) والتقدير: إذ نصركم الله ببدر وأتم أدلة تقول للؤمنين. وان قلنا انه حصل يوم أحد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله (وإذ غدوت) إذا عرفت هذا فنقول:

﴿القول الأول﴾ انه يوم أحد، وهو مروى عن ابن عباس والسكبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن إسحاق، والحجة عليه من وجوه:

﴿الحجة الأولى﴾ أن يوم بدر إنما أمد رسول الله صلى الله عليه وسلم بألف من الملائكة قال تعالى فى سورة الانفال (إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أنى يمدكم بألف من الملائكة) فكيف يليق ما ذكر فيه ثلاثة آلاف وخمسة آلاف يوم بدر؟

﴿الحجة الثانية﴾ أن الكفار كانوا يوم بدر ألفا أو ما يقرب منه، والمسلمون كانوا على ائلك منهم لأنهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر، فأنزل الله تعالى يوم بدر ألفا من الملائكة فصارع عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين، فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار، فكذلك يوم أحد كان عدد المسلمين ألفا، وعدد الكفار ثلاثة آلاف، فكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار فى هذا اليوم كما فى يوم بدر، فوعدهم الله فى هذا اليوم أن ينزل ثلاثة آلاف من الملائكة

ليصير عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين ، فيصير ذلك دليلا على أن المسلمين يهزمونهم في هذا اليوم كما هزمهم يوم بدر ، ثم جعل الثلاثة آلاف خمسة آلاف لتزداد قوة قلوب المسلمين في هذا اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم ، ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل إذا قلنا إن هذا الوعد إنما حصل يوم أحد .

(الحجة الثالثة) أنه تعالى قال في هذه الآية (وياًتوكم من فورهم هذا يمدكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين) والمراد: وياًتوكم أعداؤكم من فورهم ، ويوم أحد هو اليوم الذي كان يأتهم الأعداء ، فأما يوم بدر فالأعداء ما أتوهم ، بل هم ذهبوا إلى الأعداء .

فان قيل لو جرى قوله تعالى (ألن يكفئكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة) في يوم أحد ثم إنه ما حصل هذا الامداد لزم الكذب .

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن إنزال خمسة آلاف من الملائكة كان مشروطا بشرط أن يصبروا ويتقوا في المغائم ، ثم انهم لم يصبروا ولم يتقوا في المغائم ، بل خالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما فات الشرط لاجرم فات المشروط ، وأما إنزال ثلاثة آلاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك للؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال وأمرهم بالسكون والثبات في تلك المقاعد ، فهذا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم إنما وعدهم بهذا الوعد بشرط أن يثبتوا في تلك المقاعد : فلما أهملوا هذا الشرط لاجرم لم يحصل المشروط .

(الوجه الثاني) في الجواب : لانسلم أن الملائكة ما نزلت ، روى الواقدي عن مجاهد أنه قال : حضرت الملائكة يوم أحد ولكنهم لم يقاتلوا ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فأخذه ملك في صورة مصعب ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم يا مصعب ، فقال الملك لست بمصعب ، فعرف الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ملك أمد به ، وعن سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه أنه قال: كنت أرمى السهم يومئذ فبرده على رجل أبيض حسن الوجه وما كنت أعرفه ، فظننت أنه ملك ، فهذا ما نقوله في تقرير هذا الوجه

إذا عرفت هذا فنقول : نظم الآية على هذا التأويل أنه تعالى ذكر قصة أحد ، ثم قال (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) أى يجب أن يكون توكلهم على الله لاعلى كثرة عددهم وعددهم فلقد نصرهم الله بيد وأتم أذلة ، فكذلك هو قادر على مثل هذه النصرة في سائر المواضع ، ثم بعد هذا أعاد الكلام إلى قصة أحد فقال (إذ تقول للؤمنين ألن يكفئكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة)

(القول الثاني) أن هذا الوعد كان يوم بدر ، وهو قول أكثر المفسرين ، واحتجوا على صحته بوجوه

(الحجة الأولى) أن الله تعالى قال (ولقد نصركم الله يدر وأنتم أذلة . إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم) كذا وكذا، فظاهر هذا الكلام يقتضى أن الله تعالى نصرهم يدر حينما قال الرسول للمؤمنين هذا الكلام، وهذا يقتضى أنه عليه الصلاة والسلام قال هذا الكلام يوم بدر

(الحجة الثانية) أن قلة العدد والعدد كانت يوم بدر أكثر وكان الاحتياج الى تقوية القلب ذلك اليوم أكثر، فكان صرف هذا الكلام الى ذلك اليوم أولى

(الحجة الثالثة) أن الوعد بانزال ثلاثة آلاف من الملائكة كان مطلقاً غير مشروط بشرط، فوجب أن يحصل، وهو إنما حصل يوم بدر لا يوم أحد، وليس لأحد أن يقول أنهم نزلوا لكنهم ماقاتلوا لأن الوعد كان بالامداد بثلاثة آلاف من الملائكة، وبمجرد الانزال لا يحصل الامداد بل لا بد من الاعانة، والاعانة حصلت يوم بدر ولم تحصل يوم أحد، ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن دلائل الأولين فقالوا

(أما الحجة الأولى) وهى قولكم: الرسول صلى الله عليه وسلم إنما أمد يوم بدر بألف من الملائكة

فالجواب عنها من وجهين: الأول: أنه تعالى أمد أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بألف ثم زاد فيهم ألفين فصاروا ثلاثة آلاف، ثم زاد ألفين آخرين فصاروا خمسة آلاف، فكانت عليه الصلاة والسلام قال لهم: ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بألف من الملائكة فقالوا بلى، ثم قال: ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف فقالوا بلى، ثم قال لهم: ان تصبروا وتتقوا يمدكم ربكم بخمسة آلاف، وهو كما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه «أيسركم أن تكونوا ربع أهل الجنة قالوا نعم قال أيسركم أن تكونوا ثلث أهل الجنة قالوا نعم قال فاني أرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة

(الوجه الثانى فى الجواب) أن أهل بدر إنما أمدوا بألف على ما هو مذكور فى سورة الأنفال، ثم بلغهم أن بعض المشركين يريد إمداد قريش بعدد كثير فغفوا وشق عليهم ذلك لقله عددهم . فوعدهم الله بأن الكفار إن جاءهم مدد فأنا أمدكم بخمسة آلاف من الملائكة، ثم انه لم يأت قريشاً ذلك المدد، بل انصرفوا حين بلغهم هزيمة قريش، فاستغنى عن إمداد المسلمين بالزيادة على الألف .

(وأما الحجة الثانية) وهى قولكم: إن الكفار كانوا يوم بدر ألفاً فأنزله الله ألفاً من الملائكة ويوم أحد ثلاثة آلاف فأنزله الله ثلاثة آلاف .

فالجواب : انه تقريب حسن ، ولكنه لا يوجب أن يكون الأمر كذلك ، بل الله تعالى قد يزيد وقد ينقص في العدد بحسب ما يريد .

(وأما الحجة الثالثة) وهي التمسك بقوله (ويأتوكم من فورهم)

فالجواب عنه : أن المشركين لما سمعوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه قد تعرضوا للغير نار الغضب في قلوبهم واجتمعوا وقصدوا النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم ان الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فأخبرهم الله تعالى : أنهم ان يأتوكم من فورهم يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة فهذا حاصل ما قيل في تقرير هذين القولين ، والله أعلم بمراده

(المسألة الثانية) اختلفوا في عدد الملائكة ، وضبط الاقوال فيها أن من الناس من ضم العدد الناقص إلى العدد الزائد ، فقالوا : لأن الوعد بامداد الثلاثة لاشترط فيه ، والوعد بامداد الخمسة بشروط بالصبر والتقوى وبجى الكفار من فورهم ، فلا بد من التنغير وهو ضعيف ، لأنه لا يلزم من كون الخمسة مشروطة بشرط أن تكون الثلاثة التي هي جزؤها مشروطة بذلك الشرط ومنهم من أدخل العدد الناقص في العدد الزائد . أما على تقدير الاول : فان حملنا الآية على قصة بدر كان عدد الملائكة تسعة آلاف لأنه تعالى ذكر الألف ، وذكر ثلاثة آلاف ، وذكر خمسة آلاف ، والمجموع تسعة آلاف ، وإن حملناها على قصة أحد ، فليس فيها ذكر الألف ، بل فيها ذكر ثلاثة آلاف ، وخمسة آلاف ، والمجموع : ثمانية آلاف . وأما على التقدير الثاني : وهو إدخال الناقص في الزائد فقالوا : عدد الملائكة خمسة آلاف ، لأنهم وعدوا بالألف ، ثم ضم إليهم ألفان ، فلاجرم وعدوا بثلاثة آلاف ، ثم ضم إليهم ألفان آخران ، فلاجرم وعدوا بخمسة آلاف ، وقد حكينا عن بعضهم أنه قال أمداهل بدر بألف ، فقيل : إن كرز بن جابر المحاربي يريد أن يمد المشركين فشق ذلك على المسلمين ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لهم : أن يكفيكم يعنى بتقدير أن يجيء المشركين مدد فإله تعالى يمدكم أيضا بثلاثة آلاف وخمسة آلاف ، ثم ان المشركين ما جأهم المدد ، فكذا ههنا الزائد على الألف ما جأ المسلمين فهذه وجوه كلها محتملة والله أعلم بمراده

(المسألة الثالثة) أجمع أهل التفسير والسير أن الله تعالى أنزل الملائكة يوم بدر ، وأنهم قاتلوا الكفار ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : لم تقاات الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا ومددا لا يقاتلون ولا يضربون ، وهذا قول الاكثرين وأما أبو بكر الاصم فإنه أنكر ذلك أشد الانكار واحتج عليه بوجوه :

(الحجة الأولى) ان الملك الواحد يكتفى في اهلاك الارض ، ومن المشهور أن جبريل عليه

السلام أدخل جناحه تحت المدائن الأربع لقوم لوط وبلغ جناحه إلى الأرض السابعة ثم رفعها إلى السماء وقلب عاليها سافلها ، فاذا حضر هو يوم بدر فأى حاجة إلى مقاتلة الناس مع الكفار؟ ثم بتقدير حضوره ، فأى فائدة في ارسال سائر الملائكة؟

(الحجة الثانية) أن أكبر الكفار كانوا مشهورين وكل واحد منهم مقابله من الصحابة معلوم وإذا كان كذلك امتنع إسناد قتله إلى الملائكة .

(الحجة الثالثة) الملائكة لوقاتلوا لكانوا إيمان يصيروا بحيث يراهم الناس أو لا يراهم الناس فان رآهم الناس : فاما أن يقال انهم رأوهم في صورة الناس أو في غير صورة الناس ، فان كان الأول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر الرسول ثلاثة آلاف أو أكثر ، ولم يقل أحد بذلك ، ولأن هذا على خلاف قوله تعالى (ويقللکم فی أعينهم) وإن شاهدوهم في صورة غير صورة الناس لزم وقوع الرعب الشديد في قلوب الخلق ، فان من شاهد الجن لاشك أنه يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة .

(وأما القسم الثاني) وهو أن الناس مارأوا الملائكة فعلى هذا التقدير : إذا حاربوا وحزوا الرؤس ومزقوا البطون وأسقطوا الكفار عن الأفراس لحينئذ الناس كانوا يشاهدون حصول هذه الأفعال ، مع أنهم ما كانوا شاهدوا أحدا من الفاعلين ، ومثل هذا يكون من أعظم المعجزات ، وحينئذ يجب أن يصير الجاحد لمثل هذه الحالة كافرا متمردا ، ولما لم يوجد شيء من ذلك عرف فساد هذا القسم أيضاً .

(الحجة الرابعة) أن هؤلاء الملائكة الذين نزلوا ، إما أن يقال : انهم كانوا أجساما كثيفة أو لطيفة ، فان كان الأول وجب أن يراهم الكل وأن تكون رؤيتهم كروية غيرهم ، ومعلوم أن الأمر ما كان كذلك ، وان كانوا أجساما لطيفة دقيقة مثل الهواء لم يكن فيهم صلابة وقوة ، ويمتنع كونهم راكبين على الخيول وكل ذلك مما تروونه

واعلم أن هذه الشبهة إنما تليق بمن ينكر القرآن والنبوة . فأما من يقربهما فلا يليق به شيء من هذه الكلمات ، فإكان يليق بأبي بكر الأصم انكار هذه الأشياء مع أن نص القرآن ناطق بها وورودها في الاخبار قريب من التواتر . روى عبد الله بن عمر قال لما رجعت قريش من أحد جعلوا يتحدثون في أديبتهم بما ظفروا ، ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض الذين كنا نراهم يوم بدر . والشبهة المذكورة إذا قابلناها بكال قدرة الله تعالى زالت وطاحت ، فانه تعالى يفعل ما يشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات ويحكم ما يريد لكونه منزها عن الحاجات

بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ
آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ «١٢٥»

(المسألة الرابعة) اختلفوا في كيفية نصره الملائكة قال بعضهم : بالقتال مع المؤمنين ، وقال بعضهم : بل بتقوية نفوسهم واشعارهم بأن النصر لهم وبالقاء الرعب في قلوب الكفار ، والظاهر في المدد أنهم يشركون الجيش في قتال ان وقعت الحاجة اليهم ، ويجوز أن لاتقع الحاجة اليهم في نفس القتال وأن يكون مجرد حضورهم كافيا في تقوية القلب ، وزعم كثير من المفسرين أنهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا في سائر الايام

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (ألن يكفيكم) معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالأمر ، يقال كفاه أمر كذا اذا سد خلته ، ومعنى الامداد إعطاء الشيء حالا بعد حال قال المفضل : ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه أمده يمهده ، وما كان على جهة الزيادة قيل فيه : مده يمهده ، ومنه قوله (والبحر يمهده)

(المسألة السادسة) قرأ ابن عامر (منزلين) مشدد الزاى مفتوحة على التكثير ، والباقون بفتح الزاى مخففة وهما لعتان

(المسألة السابعة) قال صاحب الكشف : إنما قدم لهم الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على اثبات وبتقوا بنصر الله ومعنى (ألن يكفيكم) انكار ان لا يكفيكم الامداد بثلاثة آلاف من الملائكة وإنما جيء ببلن التي هي لتأكيد النفي للاشعار بانهم كانوا قتلهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالأيسين من النصر

ثم قال تعالى (بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين)

وفي هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) بلى : إيجاب لما بعد «لن» يعني بل يكفيكم الامداد ، فأوجب الكفاية ، ثم قال (إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا) يعني والمشركون يأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بأكثر من ذلك العدد وهو خمسة آلاف ، فجعل مجيء خمسة آلاف من الملائكة مشروطا بثلاثة أشياء ، الصبر والتقوى ومجيء الكفار على الفور ، فلما لم توجد هذه الشرائط لاجرم

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ «١٢٦» لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ «١٢٧»

لم يوجد المشروط .

(المسألة الثانية) الفور مصدر من : فارت القدر إذا غلت ، قال تعالى (حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور) قيل إنه أول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة ، يقال جاء فلان ورجع من فوره ، ومنه قول الأصوليين الأمر للفور أو اتراخي ، والمعنى حدة مجيء العدو وحرارته وسرعته .

(المسألة الثالثة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم (مسمومين) بكسر الواو أى معلمين علموا أنفسهم بعلامات مخصوصة ، وأكثر الأخبار أنهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها عليها ، والباقون بفتح الواو ، أى سومهم الله أو بمعنى أنهم سوموا أنفسهم ، فكان في المراد من التسويم في قوله (مسمومين) قولان : الأول : السومة العلامة التي يعرف بها الشيء من غيره ، ومضى شرح ذلك في قوله (والخيل المسمومة) وهذه العلامة يعلمها الفارس يوم اللقاء ليعرف بها ، وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر «سوموا فان الملائكة قد سومت» قال ابن عباس : كانت الملائكة قد سوموا أنفسهم بالعمائم الصفراء ، وخيولهم وكانوا على خيل بلق ، بأن علقوا الصوف الأبيض في نواصيها وأذنانها ، وروى أن حمزة بن عبد المطلب كان يعلم بريشة نعامة ، وأن علياً كان يعلم بصوفة بيضاء ، وان الزبير كان يتعصب بعصابة صفراء ، وأن أبادجانه كان يعلم بعصابة حمراء .

(القول الثاني) في تفسير المسمومين انه بمعنى المرسلين مأخوذاً من الابل السائمة المرسلة في الرعى ، تقول أسمت الابل إذا أرسلتها ، ويقال في التكثير سومت كما تقول أكرمت وكرمت ، فمن قرأ (مسمومين) بكسر الواو فالهني أن الملائكة أرسلت خيلها على الكفار لقتلهم وأسرمهم ، ومن قرأ بفتح الواو فالهني أن الله تعالى أرسلهم على المشركين ليهلكوهم كما تهلك الماشية النبات والحشيش .

قوله تعالى (وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين)

الكناية في قوله (وما جعله الله) عائدة على المصدر كأنه قال : وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم بأنكم تصرون فدل «يمدكم» على الامداد فكفى عنه ، كما قال (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) معناه: وان أكله لفسق فدل «تأكلوا» على الأكل فكفى عنه ، وقال الزجاج (وما جعله الله) أى ذكر المدد (الإبشرى) والبشرى اسم من الاشارة ومضى الكلام فى معنى التبشير فى سورة البقرة فى قوله (وبشر الذين آمنوا)

ثم قال (ولتطمئن قلوبكم به) وفيه سؤال :

وهو أن قوله (ولتطمئن) فعل وقوله (الا بشرى) اسم وعطف الفعل على الاسم مستنكر ، فكان الواجب أن يقال الا بشرى لكم واطمئنانا أو يقال الا لبشركم ولتطمئن قلوبكم به فلم ترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم

والجواب عنه من وجهين : الأول : فى ذكر الامداد مطلوبان ، وأحدهما أقوى فى المطوية من الآخر ، فأحدهما ادخال السرور فى قلوبهم وهو المراد بقوله (الا بشرى) والثانى حصول الطمأنينة على أن اعانة الله ونصرته معهم فلا يجنبوا عن المحاربة ، وهذا هو المقصود الاصلى ، ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين هذين الامرين فى المطوية فكونه بشرى مطلوب ، ولكن المطلوب الأقوى حصول الطمأنينة ، فلهذا أدخل حرف التعليل على فعل الطمأنينة فقال (ولتطمئن) ونظيره قوله (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) ولما كان المقصود الاصلى هو الركوب أدخل حرف التعليل عليها فكبذاهنا . الثانى : قال بعضهم فى الجواب : الواو زائدة والتقدير وما جعله الله الا بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم

ثم قال (وما النصر الا من عند الله) والغرض منه أن يكون توكلهم على الله لا على الملائكة وهذا تنبيه على أن ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الأسباب والاقبال بالكلية على مسبب الأسباب وقوله (العزير الحكيم) فالعزير إشارة الى كمال قدرته ، والحكيم إشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه حاجات العباد ولا يعجز عن اجابة الدعوات ، وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته ، ولا الاعانة الا من فضله وكرمه .

ثم قال (ليقطع طرفا من الذين كفروا) واللام فى (ليقطع طرفا) متعلق بقوله (وما النصر الا من عند الله العزير الحكيم) والمعنى أن المقصود من نصركم بواسطة إمداد الملائكة هو أن يقطعوا طرفا من الذين كفروا ، أى يهلكوا طائفة منهم ويقتلوا قطعة منهم . وقيل إنه راجع إلى قوله (ولتطمئن قلوبكم به وليقطع طرفا) ولكنه ذكر بغير حرف العطف لأنه إذا كان البعض قريبا من البعض جاز

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَانهُمْ ظَالِمُونَ (١٢٨)

حذف العاطف ، وهو كما يقول السيد لعبده : أكرمتك لتخدمني ، لتعيني ، لتقوم بخدمتي ، حذف العاطف لأن البعض يقرب من البعض فكذا ههنا ، وقوله (طرفا) أى طائفة وقطعة وإنما حسن في هذا الموضوع ذكر الطرف ولم يحسن ذكر الوسط ، لأنه لا وصول إلى الوسط إلا بعد الأخذ من الطرف ، وهذا يوافق قوله تعالى (قاتلوا الذين يلونكم) وقوله (أو لم يروا أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها)

ثم قال ﴿أو يكبتهم﴾ الكبت فى اللغة صرع الشيء على وجهه ، يقال : كبتته فانكبت ، هذا تفسيره . ثم قد يذكر والمراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والمزيمه والغيط والاذلال ، فكل ذلك ذكره المفسرون فى تفسير الكبت ، وقوله (خائنين) الخية هى الحرمان والفرق بين الخية وبين اليأس أن الخية لا تكون إلا بعد التوقع . وأما اليأس فانه قد يكون بعد التوقع وقبله ، فنيقض اليأس الرجاء ، ونيقض الخية الظفر ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون﴾
فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب نزول هذه الآية قولان : الأول وهو المشهور : أنها نزلت فى قصة أحد ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أوجه : أحدها : أنه أراد أن يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات : أحدها : روى أن عتبة بن أبى وقاص شجحه وكسر ربايعته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى أبى حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول «كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم» ثم أراد أن يدعو عليهم فنزلت هذه الآية . وثانيها : ماروى سالم بن عبدالله عن أبيه عبدالله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن أقواما فقال «اللهم العن أبا سفيان ، اللهم العن الحرث بن هشام ، اللهم العن صفوان بن أمية» فنزلت هذه الآية (أو يتوب عليهم) فتاب الله على هؤلاء وحسن إسلامهم ، وثالثها : أنها نزلت فى حمزة ابن عبدالمطلب وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم لمس آراه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال «لامثلن منهم بثلاثين» ، فنزلت هذه الآية . قال القفال رحمه الله : وكل هذه الأشياء حصلت يوم أحد ، فنزلت هذه الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على كل الاحتمالات . الثانى : فى سبب نزول هذه الآية أنها نزلت بسبب أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره والذين انهزموا فتمعه الله

من ذلك وهذا القول مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما
 ﴿الوجه الثالث﴾ أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا
 أمره ويدعو عليهم فنزلت الآية ، فهذه الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا إن هذه الآية
 نزلت في قصة أحد .

﴿القول الثاني﴾ أنها نزلت في واقعة أخرى وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعاً من
 خيار أصحابه إلى أهل بئر معونة ليعلبوهن القرآن ، فذهب إليهم عامر بن الطفيل مع عسكره وأخذهم ،
 وقتلهم بجزع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم جزعا شديداً ودعا على الكفار أربعين يوماً .
 فنزلت هذه الآية ، هذا قول مقاتل وهو بعيد ، لأن أكثر العلماء اتفقوا على أن هذه الآية في قصة
 أحد ، وسياق الكلام يدل عليه ، وإلقاء قصة أجنبية عن أول الكلام وآخره غير لائق .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر هذه الآية يدل على أنها وردت في أمر كان النبي صلى الله عليه وسلم
 يفعل فيه فعلاً ، وكانت هذه الآية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال . وهو أن ذلك الفعل إن
 كان بأمر الله تعالى ، فكيف منعه الله منه ؟ وإن قلنا إنه ما كان بأمر الله تعالى وبأذنه ، فكيف يصح
 هذا مع قوله (وما ينطق عن الهوى) وأيضاً دلت الآية على عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ،
 فالأمر الممنوع عنه في هذه الآية إن كان حسناً ، فلم منعه الله ؟ وإن كان قبيحاً فكيف يكون
 فاعله معصوماً ؟ .

والجواب من وجوه : الأول : أن المنع من الفعل لا يدل على أن المنوع منه كان مشتغلاً به
 فإنه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم (لئن أشركت ليحبطن عملك) وأنه عليه الصلاة والسلام
 ما أشرك قط ، وقال (يا أيها النبي اتق الله) فهذا لا يدل على أنه ما كان بتق الله ، ثم قال و (لا تطع
 الكافرين) وهذا لا يدل على أنه أطاعهم ، والفائدة في هذا المنع أنه لما حصل ما يوجب
 النعم الشديد ، والغضب العظيم . وهو مثله عمه حمزة ، وقتل المسلمين ، والظاهر أن الغضب
 يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل ، فلاجل أن لا تؤدى مشاهدة تلك المكاره إلى
 ما لا يليق به من القول والفعل ، نص الله تعالى على المنع تقوية لعصمته وتأكيذاً لطهارته : والثاني
 لعله عليه الصلاة والسلام ان فعل لكنه كان ذلك من باب ترك الأفضل والأولى ، فلا جرم أرشده
 الله الى اختيار الأفضل والأولى ، وفضيحه قوله تعالى (وإن عاقبتهم فمما قبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن
 صبرتم لهو خبير للصابرين واصبر وما صبرك إلا بالله) كأنه تعالى : قال ان كنت تعاقب ذلك الظالم
 فاكتف بالمثل ، ثم قال ثانياً : وان تركته كان ذلك أولى ، ثم أمره أمراً جازماً بتركه فقال (واصبر
 وما صبرك إلا بالله)

(والوجه الثالث) في الجواب: لعلة صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استأذن ربه فيه ، فخص الله تعالى على المنع منه ، وعلى هذا التقدير لا يدل هذا النهي على القدرح في العصمة .

(المسألة الثالثة) قوله (ليس لك من الامر شيء) فيه قولان : الأول : أن معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شأن هذه الحادثة شيء ، وعلى هذا فنقل عن المفسرين عبارات : أحدها : ليس لك من مصالح عبادى شيء إلا ما أوحى اليك ، وثانيها : ليس لك من مسألة اهلاكم شيء . لانه تعالى أعلم بالمصالح فربما تاب عليهم ، وثالثها : ليس لك في أن يتوب الله عليهم ولا في أن يعذبهم شيء .

(والقول الثاني) أن المراد هو الأمر الذى يصاد النهي والمعنى : ليس لك من أمر خلقى شيء . الا اذا كان على وفق أمرى وهو كقوله (ألا اله الحكم) وقوله (لله الأمر من قبل ومن بعد) وعلى القولين فالمقصود من الآية منعه صلى الله عليه وسلم من كل فعل وقرول ، الا ما كان باذنه وأمره وهذا هو الارشاد إلى أكمل درجات العبودية ، ثم اختلفوا في أن المنع من اللعن لآى معنى كان ؟ منهم من قال الحكمة فيه أنه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار أنه يتوب ، أو ان لم يتب لكنه علم أنه سيولد منه ولد يكون مسلماً برا تقياً ، وكل من كان كذلك ، فان اللاتق برحمة الله تعالى أن يمهله في الدنيا وأن يصرف عنه الآفات إلى أن يتوب ، أو إلى أن يحصل ذلك الولد ، فاذا حصل دعاء الرسول عليهم بالاهلاك ، فان قبلت دعوته فات هذا المقصود ، وإن لم تقبل دعوته كان ذلك كالاتخفاف بالرسول صلى الله عليه وسلم ، فلأجل هذا المعنى منعه الله تعالى من اللعن وأمره بأن يفوض الكل إلى علم الله تعالى ، ومنهم من قال : المقصود منه إظهار عجز العبودية وأن لا يخوض العبد في أسرار الله تعالى في ملكه وملكوته ، وهذا هو الأحسن عندى والأوفق لمعرفة الأصول الدالة على حقيقة الربوبية والعبودية

(المسألة الرابعة) ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في هذه الآية قولين : أحدهما : أن قوله (أو يتوب عليهم) عطف على ما قبله والتقدير: ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكبتهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم ، ويكون قوله (ليس لك من الأمر شيء) كالسلام الأجنبي الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه ، كما تقول ضربت زيدا ، فاعلم ذلك وعمراً ، فعلى هذا القول هذه الآية متصلة بما قبلها .

(والقول الثاني) أن معنى «أو» ههنا معنى حتى ، أو إلا أن ، كقولك : لا لزمنك أو تعطيني حتى ، والمعنى إلا أن تعطيني أو حتى تعطيني ، ومعنى الآية ليس لك من أمرهم شيء إلا أن يتوب الله عليهم فتفرح بما لهم أو يعذبهم فتشقى منهم

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٩﴾

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (أوتوب عليهم) مفسر عند أصحابنا بخلق التوبة فيهم ، وذلك عبارة عن خاق الندم فيهم على ماضى ، وخلق العزم فيهم على أن لا يفعلوا مثل ذلك في المستقبل ، قال أصحابنا: وهذا المعنى متأكد ببرهان العقل ، وذلك لأن الندم عبارة عن حصول إرادة في المضى متعلقة بترك فعل من الأفعال في المستقبل ، وحصول الارادات والكراهات في القلب لا يكون بفعل العبد ، لأن فعل العبد مسبق بالارادة ، فلو كانت الارادات فعلا للعبد لافتقر العبد في فعل تلك الارادة إلى إرادة أخرى ، ويلزم التسلسل وهو محال ، فعلنا أن حصول الارادات . والكراهات في القلب ليس الابتليق الله تعالى وتكوينه ابتداء ، ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم ، وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات ، علمنا أن التوبة لا تحصل للعبد بالخلق الله تعالى ، فصار هذا البرهان مطابقاً لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله (أوتوب عليهم) وأما المعتزلة فانهم فسروا قوله (أوتوب عليهم) اما بفعل الألفاظ ، أو بقبول التوبة .

أما قوله تعالى (فانهم ظالمون) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) ان كان الغرض من الآية منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو أنه تعالى سبهم ظالمين لأن الشرك ظلم قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) وان كان الغرض منها منعه من الدعاء على المسلمين الذين خالفوا أمره صح الكلام أيضاً لأن من عصى الله فقد ظلم نفسه .

(المسألة الثانية) يحتمل أن يكون المراد من العذاب المذكور في هذه الآية هو عذاب الدنيا وهو القتل والأسر وأن يكون عذاب الآخرة ، وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض إلى الله .

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (فانهم ظالمون) جملة مستقلة ، الا أن المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب ، والمعنى أو يعذبهم فانه إن عذبهم إنما يعذبهم لأنهم ظالمون .

قوله تعالى (ولله مافی السموات ومافی الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم) فيه مسألتان .

(المسألة الأولى) ان المقصود من هذا تأكيد ما ذكره أولاً من قوله (ليس لك من الأمر شيء) والمعنى أن الأمر إنما يكون لمن له الملك ، وملك السموات والأرض ليس إلا الله تعالى

فالأمر في السموات والأرض ليس إلا لله ، وهذا برهان قاطع .
 ﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (مافی السموات ومافی الأرض) ولم يقل «من» لأن المراد الإشارة إلى الحقائق والمساھیات فدخل فيه الكل .

أما قوله ﴿يعفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ فاعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أنه سبحانه له أن يدخل الجنة بحكم إلهيته جميع الكفار والمردة ، وله أن يدخل النار بحكم إلهيته جميع المقربين والصدیقین ، وأنه لا اعتراض عليه في فعل هذه الأشياء ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلي يؤكد ذلك أيضاً ، وذلك أن فعل العبد يتوقف على الإرادة وتلك الإرادة مخلوقة لله تعالى ، فاذا خلق الله تلك الإرادة أطاع وإذا خلق النوع الآخر من الإرادة عصي ، فطاعة العبد من الله ومعصيته أيضاً من الله ، وفعل الله لا يوجب على الله شيئاً أبته ، فلا الطاعة توجب الثواب ولا المصيبة توجب العقاب ، بل الكل من الله بحكم إلهيته وقهره وقدرته ، فصح ما دعينا أنه لو شاء يعذب جميع المقربين حسن منه ، ولو شاء يرحم جميع الفراعنة حسن منه ذلك ، وهذا البرهان هو الذي دل عليه ظاهر قوله تعالى ﴿يعفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ .

فان قيل : أليس أنه ثبت أنه لا يعفر للكفار ولا يعذب للملائكة والانبیاء .

قلنا : مدلول الآية أنه لو أراد لفعل ولا اعتراض عليه ، وهذا القدر لا يقتضي أنه يفعل أو لا يفعل وهذا الكلام في غاية الظهور ، ثم ختم الكلام بقوله (والله غفور رحيم) والمقصود بيان أنه وان حسن كل ذلك منه إلا أن جانب الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان .

تم الجزء الثامن ، وبليہ إن شاء الله تعالى الجزء التاسع ، وأوله قوله تعالى
 ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا﴾ أعان الله تعالى على إكمالہ

فهرس

الجزء الثامن

من

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ السري

صفحة	صفحة
٤٠	٢
قوله تعالى «قال رب أنى يكون لى غلام»	قوله تعالى «قل اللهم مالك الملك»
» ٤٢	» ٧
«قال رب اجعل لى آية»	«وتعز من تشاء وتذل من تشاء»
» ٤٤	» ٩
«واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والابكار»	«بيدك الخير إنك على كل شئ قدير»
» ٤٥	» ١٠
«وإذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصفاك وطهرك»	«وتخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى»
» ٤٦	» ١١
«يا مريم اقنتى لربك» الآية	«لا يتخذ المؤمنون الكافرين»
» ٤٧	» ١٣
«ذلك من أنباء الغيب نوحيه»	«الا أن تقوا منهم تقاة»
» ٤٩	» ١٤
«إذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه»	«ويحذركم الله نفسه»
» ٥٢	» ١٥
«اسمه المسيح عيسى بن مريم»	«قل ان تحفوا ما فى صدوركم»
» ٥٣	» ١٦
«وجيها فى الدنيا والآخرة»	«يوم تجد كل نفس ما عملت»
» ٥٤	» ١٨
«ويكلم الناس فى المهود كهلا»	«قل ان كنتم تحبون الله»
» ٥٦	» ٢٠
«قالت رب أنى يكون لى غلام»	«قل أطيعوا الله والرسول»
» ٥٧	» ٢١
«ورسولا الى بنى إسرائيل»	«ان الله اصطفى آدم ونوحا»
» ٥٨	» ٢٤
«أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير»	«ذرية بعضها من بعض»
» ٦٠	» ٢٥
«وأبرى الأكمه والأبرص»	«إذ قالت امرأة عمران رب إنى نذرت لك ما فى بطنى»
» ٦١	» ٢٩
«وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم»	«فتقبلها ربهما بقبول حسن»
» ٦٢	» ٣٠
«ومصدقا لما بين يدى من التوراة»	«وأنبئها بانا حسنا»
» ٦٣	» ٣١
«فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصارى الى الله»	«كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا»
» ٧١	» ٣٣
«إذ قال الله يا عيسى انى متوفيك»	«قال يا مريم أنى لك هذا»
	» ٣٤
	» ٣٦
	» ٣٧
	«هناك دعا زكريا ربه»
	«وفادته الملائكة وهو قائم»
	«ان الله يبشرك بيحيى»

صفحة	صفحة
١٠١	٧٤
قوله تعالى «ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم»	قوله تعالى «ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون»
» ١٠٥ «يختص برحمته من يشاء»	» ٧٦ «وأما الذين كفروا فأعذبهم»
» ١٠٦ «ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار»	» ٧٧ «وأما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيهن أجورهم»
» ١٠٨ «ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل»	» ٧٨ «ذلك تلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم»
» ١٠٩ «بلى من أوفى بعهده واتقى»	» ٧٩ «إن مثل عيسى عند الله»
» ١١٠ «إن الذين يشتركون بعهده الله وأيمانهم ثمناً قليلاً»	» ٨١ «الحق من ربك»
» ١١٣ «وإن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكتاب»	» ٨٢ «فمن حاجك فيه»
» ١١٦ «ما كان لبشر أن يؤتية الله الكتاب والحكم والنبوة»	» ٨٩ «إن هذا هو القصص الحق»
» ١٢٠ «ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً»	» ٩٠ «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم»
» ١٢١ «وإذا أخذ الله ميثاق النبيين»	» ٩٣ «يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم»
» ١٢٥ «ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم»	» ٩٤ «هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم»
» ١٢٨ «قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري»	» ٩٥ «إن أولى الناس بإبراهيم»
» ١٢٩ «أفغير دين الله يبغون»	» ٩٦ «ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم»
» ١٣٠ «وله أسلم من في السموات»	» ٩٧ «يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله»
» ١٣١ «قل آمنابالله وما أنزل علينا»	» ٩٨ «يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل»
» ١٣٣ «لا تفرق بين أحد منهم»	» ٩٩ «وقالت طائفة من أهل الكتاب»
» ١٣٤ «ومن يتبع غير الإسلام ديناً»	

صفحة	صفحة
١٧٩	١٣٥
قوله تعالى «ولا تكونوا كالذين تفرقوا»	قوله تعالى «كيف يهدى الله قوما كفروا»
» «يوم تبيض وجوه»	» «وأولئك جزاؤهم أن عليهم
١٨٠	لعنة الله»
» «وأما الذين ابيضت وجوههم»	» «إذ الذين كفروا بعد إيمانهم»
١٨٤	» «وأولئك هم الضالون»
» «كتم خيراً» أخرجت للناس»	» «إن الذين كفروا وماتوا
١٨٨	» «وهم كفار»
» «ضرت عليهم الذلة»	» «لن تنالوا البر حتى تنفقوا
١٩٥	بما تحبون»
» «ليسوا سواء من أهل الكتاب»	» «وما تنفقوا من شيء»
١٩٨	» «كل الطعام كان حلالاً»
» «يؤمنون بالله واليوم الآخر	» «إلا ما حرم إسرائيل على نفسه»
٢٠٢	» «إن أول بيت وضع للناس»
» «وياًمرون بالمعروف»	» «مقام إبراهيم»
» «وما يفعلوا من خير»	» «ووقع على الناس حج البيت»
٢٠٣	» «ومن كفر فإن الله غني
» «إن الذين كفروا لن تغني عنهم»	عن العالمين»
٢٠٥	» «قل يا أهل الكتاب لم تكفرون
» «مثل ما ينفقون في هذه الحياة»	بآيات الله»
٢٠٦	» «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا»
» «الدينا كمثل ربح فيها صر»	» «يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا
٢٠٩	فريقاً من الذين آتوا الكتاب»
» «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا»	» «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله»
» «بطانة من دونكم»	» «واعصموا بحبل الله جميعاً»
٢١٣	» «ولكن منكم أمة يدعون إلى
» «هاأتم أولاء تحبونهم»	الحجير
٢١٥	
» «إن تمسكم حسنة تسؤم»	
٢١٧	
» «وإذ غدوت من أهلك»	
٢٢٠	
» «إذ هممت طائفتان منكم»	
٢٢١	
» «ولقد نصركم الله يدر»	
٢٢٣	
» «إذ تقول للؤمنين»	
٢٢٨	
» «بلى إن تصبروا وتقوا»	
٢٢٩	
» «وه اجمله الله إلا بشرى لكم»	
٢٣١	
» «ليس لك من الأمر شيء»	
٢٣٤	
» «ولله ما في السموات وما	
في الأرض»	





