









(فهرسة الجزء الثاني من الفخر الرازي)

صحيفة

- ٧ المسئلة الخامسة في بيان حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة
٢٦ المسئلة الرابعة في بيان دلائل القبلة
٥٢ المسئلة الثالثة تتضمن ان الروح مغاير لهذا الهيكل
٥٧ المسئلة الثالثة والرابعة في بيان ان الصبر من خواص الانسان وفي بيان فضائله
٧٤ المسئلة الرابعة في بيان انه سبحانه وتعالى واحد
٧٨ المسئلة الثامنة في بيان معنى قوله تعالى والهكم اله واحد
٨١ المسئلة الاولى في بيان ان الخلق عين الخلق ام غيره
٨٣ النوع الاول من الدلائل على وجود الصانع الاستدلال بأحوال السموات وفيه
فصول
٨٣ الفصل الاول في بيان ترتيب الافلاك
٨٧ الفصل الثاني في معرفة الافلاك
٨٨ الفصل الثالث في مقادير الحركات
٨٩ الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع
٩٢ النوع الثاني من الدلائل احوال الارض وفيه فصلان
٩٢ الفصل الاول في بيان احوال الارض
٩٥ الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع
٩٦ النوع الثالث من الدلائل اختلاف الليل والنهار
٩٧ النوع الرابع من الدلائل جريان الفلك في البحر
٩٨ المسئلة الثالثة في بيان مواضع البحور
٩٩ المسئلة الرابعة في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع
٩٩ النوع الخامس من الدلائل ازال الماء من السماء
١٠١ النوع السادس من الدلائل بث الدواب في الارض
١٠٢ النوع السابع من الدلائل تصريف الرياح
١٠٤ النوع الثامن من الدلائل تسخير السحاب بين السماء والارض
١٠٦ المسئلة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله
١٠٨ المسئلة الثانية في بيان معنى الشوق الى الله
١١٥ المسئلة الاولى في بيان خواطر الشيطان ووساوسه
١٢٠ النوع الاول في بيان تفسير قوله تعالى اتماحرم عليكم الميتة والدم الى آخرها
١٢٢ النوع الثاني في بيان المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآية وفيه فصول

- ١٢٢ الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة
- ١٢٧ الفصل الثاني في بيان تحريم الدم
- ١٢٨ الفصل الثالث في بيان تحريم الخنزير
- ١٢٩ الفصل الرابع في بيان تحريم ما اهل به لغير الله
- ١٢٩ الفصل الخامس في بيان ان لفظ انما يفيد الحصر ام لا
- ١٢٩ الفصل السادس في بيان معنى المضطر واحكامه
- ١٣٥ المسئلة الاولى في حقيقة التجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة
- ١٩٢ المسئلة الثانية في بيان الخلاف في ان الدعاء هل ينفع ام لا وفي بيان فضله
- ٢١٢ المسئلة الثانية في بيان تقسيم الزمان الى ساعة ويوم وشهر وسنة وفي بيان كل قسم
- ٢٣١ المسئلة الرابعة في بيان الآداب المعتبرة للمحاج قبل الخروج من المنزل
- ٢٥٩ المسئلة الرابعة في بيان ترتيب اعمال الحج
- ٣٠٣ المسئلة الثانية في بيان اختلاف المفسرين في معنى كون الناس امة واحدة
- ٣٢٥ المسئلة الثانية في بيان القول باثبات الاحباط للعمل ونفيه وفي بيان حقيقته
- ٣٢٧ المسئلة الثانية في بيان انواع الاستدلال على تحريم الخمر
- ٤٥١ المسئلة الرابعة في بيان ان النبي صلى الله عليه وسلم افضل الانبياء وفي بيان ان بعض الانبياء افضل من بعض
- ٤٦٢ المسئلة الاولى في بيان فضائل آية الكرسي
- ٤٦٣ المسئلة الثانية في بيان الدلائل الدالة على ان الحى القيوم هو الاسم الاعظم
- ٤٨٣ المسئلة الثانية في بيان المراد بقوله تعالى او كالذى مر على قرية وفي بيان تفصيل تلك القصة
- ٤٩١ المسئلة الثالثة في بيان سبب سؤال ابراهيم عليه السلام حيث قال رب انى كيف تحيى الموتى
- ٥٠٠ المسئلة الاولى في بيان تفصيل القول بالابطال للصدقة عند المنزلة وفي بيان تفصيل اجوبة اهل السنة عنه
- ٥١٥ المسئلة الاولى في بيان معنى الحكمة
- ٥١٦ المسئلة الثالثة في بيان احتجاج اهل السنة على ان فعل العبد بخلق الله تعالى
- ٥١٩ المسئلة الخامسة تتضمن ان الافضل في اعطاء صدقة التطوع هل هو السرام العلانية
- ٥٢٤ المسئلة الثانية في بيان صفات فقراء المهاجرين من اهل الصفة
- ٥٢٩ المسئلة الثالثة في بيان حقيقة الربا واقسامه وتفصيل حكم كل قسم
- ٥٣١ المسئلة الرابعة في بيان سبب تحريم الربا

- ٥٣٧ المسئلة الثانية في بيان معنى محق الربا وارباة الصدقات
- ٥٤٢ المسئلة الاولى في بيان البحث عن حكمة تسمية كان بالناقصة والتامة وفي بيان الفرق بينهما
- ٥٦١ المسئلة الثالثة في بيان احتجاج اهل السنة على ان المدوم ليس بشيء
- ٥٦٥ المسئلة الثانية في بيان المراد من مراتب الايمان وهي الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله
- ٥٨٢ (سورة آل عمران وفيها المسائل الآتية)
- ٥٩٤ المسئلة الثانية في بيان معنى المحكم والمتشابه لغة وشرعا
- ٥٩٧ المسئلة الثالثة في بيان حكاية اقوال الناس في المحكم والمتشابه
- ٥٩٨ المسئلة الرابعة في بيان الفوائد التي لاجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابها
- ٦٠٨ المسئلة الثالثة في بيان احتجاج المعتزلة على القطع بوعيد الفساق وجواب اهل السنة عنه
- ٦٣٩ المسئلة الرابعة في بيان معنى الملك في قوله تعالى قل اللهم مالك الملك
- ٦٥٠ المسئلة الاولى في بيان تقسيم المخلوقات الى مكلف والى غير مكلف وفي بيان الافضل منهما
- ٦٥٢ المسئلة الثانية في بيان ان الانبياء مخالفون لغيرهم في القوى الجسمانية والروحانية
- ٦٥٩ المسئلة الثانية في بيان احتجاج اهل السنة على القول بكرامة الاولياء
- ٦٧٧ المسئلة الرابعة في بيان انكار النصارى تكلم عيسى عليه السلام في المهدي وجواب المتكلمين عنه
- ٦٩٧ المسئلة الاولى في بيان مناظرة وقعت بين المصنف وبين احد النصارى حين كان بخوارزم
- ٧٢٦ القول في الكلام على اخذ الميثاق على الانبياء بأن يؤمنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم

(تمت)

شركة صحافة عثمانية

الجزء الثاني من مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير للإمام
محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر
بخطيب الري نفع الله به المسلمين آمين

(وبهامشه تفسير العلامة أبي السعود)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضى اما الجهل او التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما ان يكون خاليا عن القيد واما ان يكون مقيدا بلا دوام واما ان يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل الامر واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه ناسخا وان كان مقيدا بقيدا للدوام فهنا ظاهرا ان الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فهنا كان جاهلا ثم بدله ذلك وان كان عالما بأنه لا يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما كان ذلك تجهيلا ثبت ان النسخ يقتضى اما الجهل او التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالأقرب بالنسخ في احكام الله تعالى يجب ان يكون مبطلا فهذا الطريق توصلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ انما نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية في انها لله تعالى ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب فعل حال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان هذا التغيير ليس من الله تعالى فتوصلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام * ولستكم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى

(سيقول السفهاء) اي الذين خفت احلامهم واستمتهنوها بالتقليد والاعراض عن التدبر والنظر من قولهم توب سفيه اذا كان خفيف النسخ وقيل السفيه البهات الكذاب المتعمد خلاف ما يعلم وقيل الظلوم الجهول والمراد بالسفهاء هم اليهود على ما روى عن ابن عباس ومجاهد رضي الله عنهم قالوا انكار النسخ وكراهة للخويل حيث كانوا يأنسون موافقته عليه الصلاة والسلام لهم في القبلة وقيل هم المنافقون وهو الانسب بقوله عز وجل الا انهم هم السفهاء وانما قالوه لمجرد الاستهزاء والطعن للاعتقادهم حقية القبلة الاولى وبطلان الثانية اذ ليس كلهم من اليهود وقيل هم المشركون

في كتابه الكريم * اما قوله سيقول السفهاء فيه قولان (الاول) وهو اختيار القفال
ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي ايضا كالرجل
يعمل عملا فيقطع فيه بعض اعدائه فيقول انا اعلم انهم سيظعنون علي فيما فعلت و مجاز
هذا ان يكون القول فيما يكرر ويعاد فاذا ذكر مرة فسيذكر مرة بعد ذلك مرة اخرى فصح
علي هذا التأويل ان يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما
قالوا ذلك نزلت الآية (القول الثاني) ان الله تعالى اخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام
انهم سيدكرونه وفيه فوائد (احدها) انه عليه الصلاة والسلام اذا اخبر عن ذلك قبل
وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون مجزيا (وثانيها) انه تعالى اذا اخبر عن ذلك
اولا ثم سمعه منهم فانه يكون تأذيه من هذا الكلام اقل مما اذا سمعه منهم اولا (وثالثها)
ان الله تعالى اذا سمعه ذلك اولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي عليه الصلاة
والسلام منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك اولي مما اذا سمعه ولا يكون الجواب
حاضرا * واما السفه في اصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى قالوا انؤمن
كما آمن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منفعه الي
ما يضره بوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطأ في باب الدين اعظم مضرة منه في باب
الدنيا فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في امر دينه يعد سفيا فن يكون كذلك في امر
دينه كان اولي بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود و على
المشركين و على المنافقين و على جملتهم ولقد ذهب الي كل واحد من هذه الوجوه قوم من
المفسرين (فاولها) قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يأنسون بموافقة
الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقتهم لهم في القبلة ربما تدعوهم الي ان يصير
موافقا لهم بالكعبة فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا قد عاد
الي طريقة آباءه واشتاق الي دينهم ولو ثبت علي قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به
في التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية (وثانيها) قال ابن عباس والبراء بن عازب
والحسن والاصم انهم مشركو العرب وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الي
بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء الي المدينة
وتحول الي الكعبة قالوا ابي الارجوع الي موافقتنا ولو ثبت عليه لكان اولي به
(وثالثها) انهم المنافقون وهو قول السدي وهو لاء انما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يميز
بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل
بمجرد العبث والعمل بالرأي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم
مختص بهم قال الله تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (ورابعها) انه يدخل فيه
الكل لان لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد ينسب لصلاحيته لكل الكفار
بحسب الدليل العقلي والنص ايضا يدل عليه وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن

ولم يقولوه كراعاة للتحويل الي
مكة بل طعنا في الدين فانهم كانوا
يقولون رغب عن ملة آباؤهم
رجع اليها وليرجع الي دينهم
ايضا وقيل هم القساحون
في التحويل منهم جميعا فيكون
قوله تعالى (من الناس) اي
الكفرة لبيان ان ذلك القول
الحكي لم يصدر عن كل فرد فرد
من تلك الطوائف الثلاث بل عن
اشقيائهم المعتادين للخوض في
فنون الفساد وهو الاظهر اذ لو
اريد بهم طائفة مخصوصة منهم
لما كان لبيان كونهم من الناس
مزيد فائدة وتخصيص سفهائهم
بالذكر لا يقتضي تسليم الباقيين
للتحويل وارتضاءهم اياه بل عدم
الفوه بالقدح مطلقا او بالعبارة
الحكيمة (ما ولاهم) اي اي شيء
صرفهم والاستفهام للانكار
والنفي (عن قبلة) القبلة فعلة
من القابلة كالوجهة من المواجهة
وهي الحالة التي يقابل الشيء غيره
عليها كالجلسة للحالة التي يقع
عليها الجلوس يقال لا قبلة له ولا
دبرة اذ لم يهتد لجهة امره غلبت
عليه الجهة التي يستقبلها الانسان
في الصلاة والمراد بها ههنا بيت
المقدس واصاقها الي ضمير المسلمين
وصفها بقوله تعالى (التي كانوا
عليها) اي ثابتين مستمرين علي
التوجه اليها ومراعاتها واعتقاد
حقيقتها لتأكيد الانكار فان
الاختصاص بالشيء والاستمرار

سفه نفسه فوجب ان يتناول الكل قال القاضي المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدا قلنا هذا القدر لاينا في العموم ولا يقتضى تخصيصه بل الاقرب ان يكون الكل قد قال ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والظعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة * اما قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فقيه مسائل (المسئلة الاولى) ولاء عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره وقوله ما ولاهم استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب (المسئلة الثانية) في هذا التولى وجهان (الاول) وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها الضمير في قوله ما ولاهم للرسول والمؤمنين والقبلة التي كانوا عليها هي بيت المقدس * واختلفت الروايات في انه عليه الصلاة والسلام متى حول القبلة بعد ذهابه الى المدينة فعن انس بن مالك رضى الله عنه بعد تسعة اشهر او عشرة اشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول اثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون بل ستان (الوجه الثانى) قول ابى مسلم وهو انه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية ان يراد بقوله كانوا عليها الى السفهاء كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود وقبلة النصارى فالاولى الى المغرب والثانية الى المشرق وما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شىء من الجهات فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى رادا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان ابامسلم صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله اعلم (المسئلة الثالثة) قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلى يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة اى ليس له جهة يأوى اليها وهو ايضا مأخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة للآخر وقال بعض الحديثين جعلت مأوالى قرارا * وقبلة حيثما لجأت

• اما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب الاول عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها لله ملكا وملكاً فلا يستحق شىء منها لذاته ان يكون قبلة بل انما تصير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة اخرى فان قيل ما الحكمة اولا في تعيين القبلة ثم ما الحكمة

عليه باعتقاد حقيقته مما ينافى الانصراف عنه فان اريد بالغاثلين اليهود فمدار الانكار كراهتهم للتحويل عنها وزعمهم انه خطأ وان اريد بهم المشركون فمداره مجرد القصد الى الظعن في الدين والقدح في احكامه واظهار ان كلام التوجه اليها والانصراف عنها واقع بغير داع اليه لا لكراهتهم الانصراف عنها او التوجه الى مكة وتعليق الانكار بما يولهم عنها لا بما يوجههم الى غيرها مع تلازمهما في الوجود لما ان ترك الدين القديم ابعد عند العقول وانكار سببه ادخل لا للايدان بان المنكرين هم اليهود بناء على ان المنكر عندهم هو التحويل عن خصوصية بيت المقدس الذى هو القبلة الحقة عندهم لا التوجه الى خصوصية قبلة اخرى او هم المشركون بناء على ان المنكر عندهم ترك القبلة القديمة على وجه الظعن والقدح لا التوجه الى الكعبة لانه الحق عندهم فانه يفرل عن ذلك كيف لا والنافقون من احد الفريقين لا محالة والاخبار بذلك قبل الوقوع مع كونه من دلائل النبوة حيث وقع كما اخبر لتوطين النفوس واعداد ما يكرهون فان مفاجاة المكروه على النفس اشق واشد والجواب العتيد لشعب الخضم الالد ارد وقوله عز وجل (قل لله المشرق

في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا اما المسئلة الاولى ففيها اختلاف الشديد بين اهل السنة والمعتزلة اما اهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البتة (واحتجوا عليه بوجوه احدها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون وجود ذلك الغرض اولى له من لا وجوده واما ان لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيات فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحال ان يكون غرضا ومقصودا ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان انفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله تعالى على سواء اوليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم (وثانيها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الوسطة او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسط تلك الوسطة عبثا وان كان الثاني كان مجزا وهو على الله محال (وثالثها) انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احدائه على عرض آخر ولزم الدور او التسلسل وهو محال (ورابعها) ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بهاذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصلت تلك الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فكذا الآخر وان افتقر فكذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض (وخامسها) ما سبق من الدلائل على ان جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايان والطاعة والعصيان واقع بقدره الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل ان يكون لله غرض يرجع الى العبد في خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه ابد الاباد (وسادسها) ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما ان يكون جائزا او واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب لا يعقل فثبت عندنا بهذه الوجوه ان تعليل افعال الله واحكامه بالدواعي والاعراض محال واذا كان كذلك كانت فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاد والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فثبت ان هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا اما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز ان تكون افعاله خالية عن الاعراض علمنا ان له سبحانه في كل افعاله واحكامه حكما واعراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جليلة لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل

والمغرب) استثناف مبني على السؤال كانه قيل فاذا اقول عند ذلك فقيل قل الخ اي لله تعالى نا حبا الارض اي الجهات كلها ملكا وملكا وتصرفا فلا اختصاص بناحية منها لذاتها بكونها قبله دون ما عداها بل انما هو بأمر الله سبحانه ومشيئته (يهدي من يشاء) ان يهديه مشيئة تابعة للحكم الخفية التي لا يعلمها الا هو (الى صراط مستقيم) موصل الى السعادة الدارين وقد هدانا الى ذلك حيث امرنا بالتوجه الى بيت المقدس تارة والى الكعبة اخرى حسبما يقتضيه مشيئته الغارثة للحكم اية ومصالح خفية (وكذلك جعلناكم) توجيه الخطاب الى المؤمنين بين الخطابين المختصين بالرسول صلى الله عليه وسلم لتأييد ما في مضمون الكلام من التشرية وذلك اشارة الى مصدر جعلناكم الى جعل آخر مفهوم عما سبق كاقيل وتوحيد الكاف مع القصد الى المؤمنين لما ان المراد مجرد الفرق بين الحاضر والمتقضى دون تعيين الخطابين وما فيه من معنى البعد للايدان بعلو درجة المشار اليه وبعد منزلته في الفضل وكما تميزه به وانظمة بسببه في سلك الامور المشاهدة والكاف لتأكيد ما افاده اسم الاشارة من النخامة ومحلها في الاصل النصب على انه

القبلة من جهة الى جهة اخرى يمكن ان يكون لمصالح خفية واسرار مطوية عنا و اذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل في دين الاسلام (المسئلة الرابعة) في الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان امثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها ان تكون امورا احتمالية * اما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكر و افه حكما (احدها) ان الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفه في عالم الاجسام وقلمتك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبها فاذا اراد الانسان استحضار امر عقلي مجرد وجب ان يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع صورة معينة وشكلا معين اليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبلغ في الثناء عليه بلسانه ويبلغ في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك لامعرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة (وثانيها) ان المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الامع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى الا اذا بقي في جعب صلته مستقبلا لجهة واحدة على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام كان استقبال تلك الجهة اولى (وثالثها) ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد في صلته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في اعمال الخير (ورابعها) ان الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه في قوله بيتي وخص المؤمنين باضافتها بصفة العبودية اليه وكلنا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكانه تعالى قال يا مؤمن انت عبدى والكعبة بيتي والصلاة خدمتي فاقبل بوجهك في خدمتي الى بيتي وبقبلك الى (وخامسها) قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلام جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الآية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه السلام اتما ذهب الى مريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذا نبذت من اهلها مكانا شرقيا المؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهى موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلناه مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله عليه وسلم فمن نوره خلقت الانوار جميعا (وسادسها) قالوا الكعبة سره الارض ووسطها فأمر الله تعالى جميع

نعت لمصدر محذوف واصل التقدير جعلناكم امة وسطا جعلنا كأننا مثل ذلك الجعل فقدم على الفعل لاقادة القصر واعتبرت الكاف مقبومة للكنة المذكورة فصار نفس المصدر المؤكد لانعنا له اى ذلك الجعل البديع جعلناكم (امة وسطا) لاجل آخر ادنى منه والوسط في الاصل اسم لما يستوى نسبة الجوانب اليه كركز الدائرة ثم استعير للتخصال المحمودة البشرية لكن لا لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاعواز والاوساط محمية محوطة كما قيل واستشهد عليه بقول ابن اوس الطائي « كانت هي الوسط الحمى فاكتمفت » بها الحوادث حتى اصبحت طرفا » فان تلك العلاقة يعزل من الاعتبار في هذا المقام اذ لا ملاسة بينها وبين اهليسة الشهادة التي جعلت غاية للجعل المذكور بل لتكون تلك الخصال اوساطا للتخصال الذميمة المكتنفة بها من طرفي الافراط والتفريط كالعفة التي طرفاها الفجور والخمود وكالشجاعة التي طرفاها النهور والجبن وكالحكمة التي طرفاها الجريرة والبلادة وكالعدالة التي هي كيفية متشابهة حاصلة من اجتماع تلك الاوساط المحفوفة باطرافها ثم اطلق على المتصف بها مبالغة كأنه نفسها وسوى فيه بين المفرد والجمع والمذكر والمؤنث رعاية لجنان

الاصول كدأب سائر الاسماء التي
يوصف بها وقد روعيت ههنا
نكتة رائعة هي ان جعل المشار
اليه عبارة عما تقدم ذكره من
هدايته تعالى الى الحق الذي عبر
عنه بالصرط المستقيم الذي هو
الطريق السوي الواقع في وسط
الطريق الجائرة عن القصد الى
الجوانب فانما اذ فرطنا خطوطا
كثيرة واصلة بين نقطتين متقابلتين
فالخط المستقيم انما هو الخط الواقع
في وسط تلك الخطوط المتخنية ومن
ضرورة كونه وسطا بين الطرق
الجائرة كون الاممة المهديّة اليه
امة وسطا بين الامم السالكة الى
تلك الطرق الزائغة اى متصفة
بالخصال الحميدة خيارا وعدولا
مزكيا بالعلم والعمل (لتكونوا
شهداء على الناس) بان الله عز
وجل قد اوضح السبل وارسل
الرسول فبلغوا ونصحوا وذكروا
فهل من مذكر وهي غاية للجعل
المذكور مرتبة عليه فان العدالة
كاشير اليه حيث كانت هي
الكيفية المشابهة بالتألف من العفة
التي هي فضيلة القوة الشهوية
البهيمية والشجاعة التي هي فضيلة
القوة الغضبية السبعية والحكمة
التي هي فضيلة القوة العقلية
الملكية المشار الى رتبته بقوله
عز وجل ومن يؤت الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا كان المتصف
بها واقفا على الحقائق المودعة

خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شئ
ولاجله جعل وسط الارض قبلة للمخلق (وسابعها) انه تعالى اظهر حبه لمحمد عليه الصلاة
والسلام بواسطة امره باستقبال الكعبة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك
مدة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء الآية وفي
الشاهد اذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر قالوا فلان يحول القبلة لاجل فلان على
جهة التمثيل فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة
التحقيق وقال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل قبلة ارضاها والاشارة فيه كأنه تعالى قال
يا محمد كل احد يطلب رضاي وانا اطلب رضاك في الدارين اما في الدنيا فهذا الذي
ذكرناه واما في الآخرة فقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه اشارة ايضا الى
شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال
في طرد الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت
اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكأنه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك
والفقراء قبلة رحمتي فاعراضك عن قبلة وجهك يوجب كونك ظالما فالاعراض عن
قبلة رحمتي كيف يكون (وثانها) العرش قبلة الحمله والكرسي قبلة البررة والبيت
المعمور قبلة السفارة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتخيرين من المؤمنين قال الله
تعالى فائتيا تولوا قمم وجهه الله وثبت ان العرش مخلوق من النور والكرسي من الدر
والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة من طور سيناء وطور زيبا
والجودي ولبنان وحرا والاشارة فيه كأن الله تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب بمثقال
هذه الجبال فأتيت الكعبة حاجا او توجهت نحوها مصليا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذا
جمله الوجوه المذكورة في هذا الباب والتحقيق هو الاول (المسئلة الخامسة) في حكمة
تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة القوم في انكار هذا التحويل وهي
ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد
العيب فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه اما على قول اهل السنة انه لا يجب
تعليل احكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر واما على قول المعتزلة فلهم طريقان (الاول)
انه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه (احدها) انه
اذا ترسخ في اوهام بعض الناس ان هذه الجهات اشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت
بناه الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله اشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة
مطلوبة (وثانها) انه لما كان بناه هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في
تعظيمه اشد (وثالثها) ان اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بانه
لولا اننا ارشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا لتشويش الخواطر وذلك
محل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصواب عن تلك القبلة (ورابعها) ان الكعبة

منشأ محمد صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضى تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام
 وذلك امر مطلوب لانه متى رسخ في قلوبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيته في الدين
 والشريعة اسرع واسهل والمفضى الى المطلوب مطلوب فكان تحويل القبلة مناسبا
 (وخامسها) ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من
 يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فأمرهم الله تعالى حين كانوا بمكة ان يتوجهوا الى
 بيت المقدس ليميزوا عن المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها اليهود امروا بالتوجه الى
 الكعبة ليميزوا عن اليهود * اما قوله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم
 القول فيها قالت المعتزلة انها هي الدلالة الموصلة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد اصلح
 والصراط المستقيم هو الذى يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية اما
 ان يكون المراد منها الدعوة او الدلالة او تحصيل العلم فيه والاولان باطلان لانهما اما ان
 لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضى بأن الهداية والاضلال
 من الله تعالى * قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
 ويكون الرسول عليكم شهيدا) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكاف
 في كذلك كاف التشبيه والمشبه به اى شىء هو وفيه وجوه (احدها) انه راجع الى معنى
 يهدى اى كما نعمنا عليكم بالهداية كذلك انعمنا عليكم بأن جعلناكم امة وسطا (وثانيها)
 قول ابى مسلم تقديره كما هديناكم الى قبلة هي اوسط القبل كذلك جعلناكم امة وسطا
 (وثالثها) انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم عليه السلام ولقد اصطفيناه في
 الدنيا اى فكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم امة وسطا (ورابعها) يحتمل عندى
 ان يكون التقدير والله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكاً
 له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بأن جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذلك
 العباد كلهم مشتركون في العبودية لانه خص هذه الامة بمزيد الفضل والعدالة فضلا
 منه واحسانا لا وجوبا (وخامسها) انه قد يندكر ضمير الشىء وان لم يكن المضمرة مذكورا
 اذا كان المضمرة مشهورا معروفا كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ثم من المشهور
 المعروف عند كل احد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واذلال من شاء فقوله
 وكذلك جعلناكم اى ومثل ذلك الجعل العجيب الذى لا يقدر عليه احد سواه جعلناكم
 امة وسطا (المسئلة الثانية) اعلم انه اذا كان الوسط اسما حركت الوسط كقولك امة
 وسطا والظرف مخفف تقول جلست وسط القوم واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا امورا
 (احدها) ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى اما
 الآية فقوله تعالى قال اوسطهم اى اعدلهم واما الخبر فاروى القفال عن الثورى عن ابى
 سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم امة وسطا قال عدلا وقال عليه الصلاة والسلام
 خير الامور اوسطها اى اعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم اوسط قريش نسبا

في الكتاب المبين المتطوى على
 احكام الدين واحوال الامم
 اجعين حاويا لشرائط الشهادة
 عليهم روى ان الامم اليوم القيامة
 يتحدون تبليغ الانبياء عليهم
 السلام فيطالبهم الله تعالى بالبيمة
 وهو اعلم اقامة للحجة على
 المنكرين وزيادة نكرهم بان
 كذبهم من بعدهم من الامم فيؤتى
 بامة محمد صلى الله عليه وسلم
 فيشهدون فيقول الامم من اين
 عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار
 الله تعالى في كتابه الناطق على
 لسان نبيه الصادق فيؤتى عند
 ذلك بالنبي صلى الله عليه وسلم
 ويسئل عن حال امته فيزكهم
 ويشهد بعدلتهم وذلك قوله عز
 قائلا (ويكون الرسول عليكم
 شهيدا) وكلمة الاستعلاء لما في
 الشهيد من معنى الرقيب والمهين
 وقيل لتكونوا شهداء على الناس
 في الدنيا فيما لا يقبل فيه الشهادة
 الا من العدول الاخيار وتقديم
 الطرف للدلالة على اختصاص
 شهادته عليه السلام بهم

وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بالنظ الاوسط واما الشعر فقول زهير
 هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا نزلت احدى الليالى العظام
 واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي
 قاله الاخفش والخليل وقطرب واما المعنى فمن وجوه (احدها) ان الوسط حقيقة في البعد
 عن الطرفين ولاشك ان طرفي الافراط والتفريط رديان فالمتوسط في الاخلاق يكون
 بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا (وثانيها) انما سمي العدل وسطا لانه لايميل الى
 احد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لايميل الى احد الطرفين (وثالثها) لاشك ان
 المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة المدح لهم لانه لايجوز ان يذكر الله تعالى
 وصفا ويجعله كالعلة في ان جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الاو ذلك
 مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولايجوز ان يمدح الله
 الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب ان يكون المراد
 من الوسط العدالة (ورابعها) ان اعدل بقاع الشيء وسطه لان حكمه مع سائر اطرافه
 على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية بمحوظة
 فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لايميل الى جهة دون جهة
 (القول الثاني) ان الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير اولي من الاول لوجوه
 (الاول) ان لفظ الوسط يستعمل في الجمادات قال صاحب الكشاف اكرتبت جلا من
 اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من سطاته انه اراد من خيار الدنانير ووصف العدالة
 لا يوجد في الجمادات فكان هذا التفسير اولي (الثاني) انه مطابق لقوله تعالى كنتم
 خيرا مة اخرجت للناس (الثالث) ان الرجل اذا قال فلان اوسطنا نسبا فالمعنى انه
 اكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة واصل هذا ان الاتباع يتحوشون
 الرئيس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى (القول الرابع) يجوز
 ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر
 في الاشياء لانهم لم يفعلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابناؤها ولا قصروا كقتصير اليهود
 في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة
 غير متنافية والله اعلم (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان فعل العبد
 مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيرتهم يجعل الله
 وخلقه وهذا صريح في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل اللطاف التي
 علم الله تعالى انه متى فعلها لهذه الامة اختاروا عندها الصواب في القول والعمل اجاب
 الاصحاب عنه من وجوه (الاول) ان هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يبصر اليه الا عند
 قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها لكننا قدينا ان الدلائل
 العقلية الباهرة ليست الامعناقصي ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم

والتواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منقضة على اصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام المنقوض لالتفات اليه البتة (الوجه الثاني) انه تعالى قال قبل هذه الآية يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا في انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية يجب ان تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الاخرى (الوجه الثالث) ان كل مافي مقدور الله تعالى من اللطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة (الرابع) وهو ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان (المسئلة الرابعة) احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما انتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي انصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من جعلها على البعض فنحن نحملها على الامة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لانسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين (الاول) ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والازم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال (الثاني) ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا انصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكتفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذي اجعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغار فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكده هذا الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغار لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغار الكبائر ولكن الله تعالى بين ان انصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لاتراع فيه لان الامة تصير معصومة في الآخرة فلم قلت انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن مخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي عدالة اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة ذريهم فهذه الآية تدل على ان اجماع اولئك حقي فيجب ان لا تمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول

قول كل اولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا كل واحد من اولئك الاقوام بأعيانهم
وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول اقوالهم
بأسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالتعذر امتنع التمسك بالاجماع والجواب عن
قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لانسلم فان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضى انه تعالى
جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا انهم في كل امر اجتمعوا
عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا في ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون
القبیح وانما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجتماع لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم
لالكل واحد منهم وحده على انا وان سلمنا ان هذا يقتضى كون كل واحد منهم عدلا لكننا
نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقي
وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية ان كلهم كذلك بل المراد انه لا بد وان يوجد
فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لانعلمهم بأعيانهم افتقرنا الى اجتماع جاعتهم
على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون في جلتهن مثاله ان الرسول عليه الصلاة والسلام
اذا قال ان واحدا من اولاد فلان لا بد وان يكون مصيبا في الرأى والتدبير فاذا لم نعلمه
بعينه ووجدنا اولاده مجتمعين على رأى علمناه حقا لانه لا بد وان يوجد فيهم ذلك الحق فأما
اذا اجتمعوا سوى الواحد على رأى لم نحكم بكونه حقا لتجويز ان يكون الصواب مع ذلك
الواحد الذى خالف ولهذا قال كثير من العلماء ان المميزنا في الامة من كان مصيبا
عن كان مخطئا كانت الحجة قائمة في قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطئ قوله لو كان
المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم ان يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا
هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم
يقتضى اجتنابهم عن الصغائر قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضى حصول
الخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل ان يقول الاخبار عن
الشخص بأنه خير اعم من الاخبار عنه بأنه خير في جميع الامور او في بعض الامور ولذلك
فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخير اما ان يكون خيرا في بعض الامور دون
البعض او في كل الامور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فن كان خيرا من بعض
الوجوه دون البعض يصدق عليه انه خير فاذن اخبار الله تعالى عن خيرية الامة
لا يقتضى اخباره تعالى عن خيريتهم في كل الامور فثبت ان هذا لاينا في اقدامهم على
الكبائر فضلا عن الصغائر وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا
السؤال وارد عليها اما السؤال الآخر فقد اجيب عنه بأن قوله وكذلك جعلناكم امة
وسطا خطاب لجميع الامة اولها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية
ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام
يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى

واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة فان قيل لو كان الامر كذلك لكان هذا خطايا لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فن اين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا اول الامة وآخرها بمجموعها في كونها حجة على غير هالذات الفأدة اذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا ان المراد به اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة فان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال امة وسطا فغير عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول اهل كل عصر (المسئلة الخامسة) اختلف الناس في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الآخرة او في الدنيا فالقول الاول انها تقع في الآخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان (الاول) وهو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على اممهم الذين يكذبونهم روى ان الامم يحجدون ببلغ الانبياء فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام فيسئل عن حال امته فير كيههم ويشهد بعد التهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئناك على هؤلاء شهيدا وقد طعن القاضى في هذه الرواية من وجوه (اولها) ان مدار هذه الرواية على ان الامم يكذبون انبياءهم وهذا بناء على ان اهل القيامة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضى الا انا سنتكلم على هذه المسئلة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم (وثانيها) ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء واذا كان كذلك فلم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء وجوابه الحكمة في ذلك تمييز امة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة الى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم (وثالثها) ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشئ الذي اخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه (الوجه الثاني) قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس بأعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد اربعة (اولها) الملائكة الموكولون باثبات اعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلقظ من قول الالديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثانيها) شهادة الانبياء وهو المراد بقوله

تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت
 انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وامته
 في هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف
 اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئناك على هؤلاء شهيدا (وثالثها) شهادة امة محمد خاصة
 قال تعالى وجئ بالبينين والشهداء وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد (ورابعها) شهادة
 الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم الآية وقال
 اليوم نختم على افواههم الآية (القول الثاني) ان اداء هذه الشهادة انما يكون
 في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رأيته
 وابصرته ولما كان بين الابصار والعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لاجرم قد تسمى
 المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشيء شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة
 على الشيء شاهدا على الشيء لانها هي التي بها صاروا لشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن
 الشيء والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا ثم اختص هذا
 اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات
 مخصوصة اذا عرفت هذا فنقول ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه
 والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة امان تكون في الآخرة او في الدنيا
 لاجاز ان تكون في الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لاجل ان يكونوا شهداء
 وذلك يقتضى ان يكونوا شهداء في الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه
 تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وهذا اخبار عن الماضي فلا اقل من حصوله في الحال
 وانما قلنا ان ذلك يقتضى صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم
 امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب
 الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب ان يحصل وصف كونهم
 شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا وتحمل الشهادة قد يسمى
 شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيامة قلنا الشهادة المعبرة في الآية هي الاداء
 لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة
 هي الاداء لا التحمل فثبت ان الآية تقتضى كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك
 يقتضى ان يكون مجموع الامة اذا خبروا عن شيء ان يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا
 الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الآية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم
 ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الاولين لانا بينا بهذه الدلالة
 ان الامة لا بد وان يكونوا شهودا في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيامة ايضا
 على الوجه الذي وردت الاخبار به فالخاصل ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس
 اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع بين للناس الحق

وبؤكده ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعنى مؤديا ومينا ثم لا يمتنع ان تحصل مع ذلك لهم الشهادة فى الآخرة فيجرى الواقع منهم فى الدنيا بجرى التحمل لانهم اذا اثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن اراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذى تم وما الذى لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم (المسئلة السادسة) دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد به فى الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف فى ذلك الحكم من فسق او كفر بقول او فعل ومن كفر برد النص او كفر بالتأويل (المسئلة السابعة) انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضى التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لاله فى الحال فان قيل لم اخرت صلة الشهادة اولا وقدمت آخرها قلنا لان الغرض فى الاول اثبات شهادتهم على الامم وفى الآخر الاختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم * قوله تعالى (وما جعلنا القبلة التى كنت الان لعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤف رحيم) اعلم ان قوله وما جعلنا معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله ما جعل الله من بحيرة اى ما شرعها ولا جعلها ديناً وقوله كنت عليها اى كنت معتقدا لاستقبالها كقول القائل كان لفلان على فلان دين وقوله التى كنت عليها ليس بصفة للقبلة انما هو تانى مفعولى جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها ثم ههنا وجهان (الاول) ان يكون هذا الكلام بيانا للحكمة فى جعل الكعبة قبلة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلى بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فنقول وما جعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها اولا يعنى وما رد ذلك اليها الامتحان للناس وابتلاء (الثانى) يجوز ان يكون قوله التى كنت عليها بيانا للحكمة فى جعل بيت المقدس قبلة يعنى ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وان استقبلت بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها قبل وقتك هذا وهى بيت المقدس لئتمن الناس وتظن من يتبع الرسول ومن لا يتبعه ويفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات لم تدل الآية على قبلة من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها لانه قد يقال كنت بمعنى اصرت كقوله كنتم خير امة وقد يقال كان فى معنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزىا حكيماً فلا يمتنع ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة التى كنت عليها اى التى لم تزل عليها وهى الكعبة الاكدا وكذا اما قوله الان لعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اللام فى قوله الان لعلم لام الغرض والكلام فى انه هل يصح الغرض على الله اولا يصح وتقدير ان لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم (المسئلة الثانية) وما جعلنا كذا وكذا الان لعلم كذا يوهم ان العلم بذلك الشئ لم يكن حاصلًا

(وما جعلنا القبلة التى كنت عليها) جرد الخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم رما الى ان مضمون الكلام من الاسرار الحقيقة بان يخص معرفته به عليه السلام وليس الموصول صفة للقبلة بل هو مفعول ثان للجعل وما قيل من ان الجمل تحويل الشئ من حالة الى اخرى فالتبس بالحالة الثانية هو المفعول الثانى كما فى قولك جعلت الطين خزفا فينبغى ان يكون المفعول الاول هو الموصول والثانى هو القبلة فكلام صناعى ينساق اليه الذهن بحسب النظر الجلى ولكن التأمل اللائق يهدى الى العكس فان المقصود افادته ليس جعل الجهة قبلة لا غير كما يفيد ما ذكر بل هو جعل القبلة اذققة الوجود هذه الجهة دون غيرها والمراد بالموصول هى الكعبة فانه عليه الصلاة والسلام كان يصلى اليها اولا لما هاجر امر بالصلاة الى الصخرة تألفا لليهود او هى الصخرة لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما من ان قبلته عليه السلام بمكة كانت بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه وبينه وعلى هذه الرواية لا يمكن ان يراد بالقبلة الاولى الكعبة واما

فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضى ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر او يخشى وقوله فليعلن الله الذين صدقوا وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا امثلكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسئلة قدم مستقصى في قوله واذا تبلى والمفسرون اجابوا عنه من وجوه (احدها) ان قوله الا لنعلم معناه الا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك قحطانا بالبلدة القلانية بمعنى قحها اولياؤنا ومنه يقال قح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبيدى فلم يقرضنى وشتى ولم يكن ينبغي له ان يشتمنى يقول وادهره انا الدهر وفي الحديث من اهان لى وليا فقد اهانى (وثانيها) معناه ليحصل المعلوم فيصير موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا فانه قبل وجوده يستحيل ان يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلم موجودا فان قبل فهذا يقتضى حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بأن الشئ سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد اختلف فيه مشهور (وثالثها) الا ليعلم هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم النون من يوالون منهم ومن يعادون فسمى التمييز علما لانه احد فوائد العلم وثمراته (ورابعها) الا لنعلم معناه الا لنعلم وبجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله الم تركيب ورأيت وعلت وشهدت الفاظ متعاقبة (وخامسها) ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وفاقلا اجتماعا فيقول الجاهل الخطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الخطب وتنجم بينهما لنعلم ايها يحرق صاحبه معناه لنعلم ايها الجاهل فكذلك قوله الا لنعلم اي الاتعلمون والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا اواباكم لعلى هدى فأضاف الكلام الموهم للشك الى نفسه ترفيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب فكذا قوله الا لنعلم (وسادسها) تعاملكم معاملة المختبر الذي كأنه لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك (وسابعها) ان العلم صلوة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين و انقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشئ الذى تنفيه عن نفسك ما علم الله هذا منى اي ما كان هذا منى والمعنى انه لو كان لعلمه الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبلة او بسبب نحو يلها فن الناس من قال انما حصلت بسبب القبلة لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلى الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة اخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم واما الاكثرون من اهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان

الصخرة فيتأق ارادتها على الروابطين والمعنى على الاول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها اثر ذى اثر وهي الكعبة وغلى الشان وما جعلناها التي صكنت عليها قبل هذا الوقت وهي الصخرة (الا لنعلم) استثناء مفرغ من اعم العلى اي وما جعلنا ذلك لئى من الاشياء الا لنعلم الناس اي تعاملهم معاملة من يمتحنهم ونعلم حينئذ (من يقبع الرسول) في التوجه الى ما امر به من الدين والقبلة والانتفات الى الغيبة مع اراده عليه السلام بعنوان الرسالة للاشارة بعبارة الاتباع (ممن ينقلب على عقبيه) يرتد عن دين الاسلام ولا يتوجه الى القبلة الجديدة اولنعلم الا ان من يقبع الرسول ممن لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله وعلى الاول ما رد ذلك الى ما كنت عليه الا لنعلم الثابت على الاسلام والناسك على عقبيه لقلقه وضعف ايمانه والمراد بالعلم ما يدور عليه فالك الجزاء من العلم الخالى اي يتعلق علمنا به موجودا بالفعل وقيل المراد علم الرسول عليه السلام والمؤمنين واسناده ايده سبحانه لما انهم خواصه اوليتميز الثابت عن المتزلزل كقوله

محمد صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من امر ما تغير رأيه روى القفال عن ابن جريج
 انه قال بلغني انه رجع ناس من اسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي
 عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا
 على قبله ثم تركوها وقال المسلمون لسنا نعلم حال اخواننا الذي ماتوا وهم يصلون نحو بيت
 المقدس وقال آخرون اشتاق الى بلديهم ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم
 ان هذا القول الاخير اولى لان الشبهة في امر التسخيع اعظم من الشبهة الحاصلة
 بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وان كانت لكبيرة الاعلى الذين
 هدى الله فكان حله عليه اولى (المسئلة الرابعة) قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة
 ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه
 وادبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك
 كما قال الله تعالى ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه اما قوله تعالى وان
 كانت فقيه مسائل (المسئلة الاولى) ان المكسورة الخفيفة معناها على اربعة اوجه جزء
 ومخففة من الثقيلة وسجد وزائدة اما الجزء ففيه تفيد ربط احدي الجملتين بالآخرى
 فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزء كقولك ان جئتني اكرمتك واما الثانية وهي
 المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا
 لقاتم قال الله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعدينا لمفعولا ومثله في
 القرآن كثير والغرض في تخفيفها ايلؤها ما لم يحزان يليها من الفعل وانما زمت اللام هذه
 المخففة للعرض عما حذف منها والفرق بينها وبين التي للجدد في قوله تعالى ان الكافرون
 الا في غرور وقوله ان اتبع الاما يوحى الى ان كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل
 جميعا كما وصفنا واما الثالثة وهي التي للجدد كقوله ان الحكم الا لله وقال ان تبعون
 الا الظن وقال ولئن زلنا ان امسكهما اي ما امسكهما واما الرابعة وهي الزائدة فكقولك
 ما ان رأيت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي
 تلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة (المسئلة الثانية) الضمير في قوله كانت
 الى اي شيء يعود فيه وجهان (الاول) انه يعود الى القبلة لانه لا بد له من مذكور سابق
 وماذا الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها (الثاني) انه عائذ الى ما دل
 عليه الكلام السابق وهي مفارقة القبلة والتأنيث للتولية لانه قال ما ولاهم عن قبلتهم
 التي كانوا عليها ثم قال عطفها على هذا وان كانت لكبيرة اي وان كانت التولية لان قوله
 ما ولاهم يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى ولانما كانوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه
 لفسق ويحتمل ان يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره قوله فيها ونعمت واعلم ان هذا
 البحث متفرع على المسئلة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل بنفس
 القبلة او بتحويل القبلة وقد بينا ان الثاني اولى لان الاشكال الحاصل بسبب التسخيع

تعالى ليزال الله الحديث من الطيب
 فوضع العلم موضع التمييز الذي هو
 مساب عنه ويشهد له قراءة ليعلم
 على بناء الجوهول من صيغة الغيبة
 والعلم اما بمعنى المعرفة او متعلق
 بما في من من معنى الاستفهام
 او منغوله الثاني ممن ينقلب الخ
 اي لعلم من يتبع الرسول متميزا
 ممن ينقلب على عقبيه (وان كانت
 لكبيرة) اي شاقة ثقيلة وان هي
 الخفيفة من الثقيلة دخلت على
 ناسخ المبتدأ والخبر واللام هي
 الفارقة بينها وبين النافية كما في
 قوله تعالى ان كان وعدينا
 لمفعولا وزعم الكوفيون انها
 نافية واللام بمعنى الا اي ما كانت
 الاكبيرة والضمير الذي هو اسم
 كان راجع الى ما دل عليه قوله تعالى
 وما جعلنا القبلة التي كنت عليها
 من الجملة او التولية او التولية
 او الردة او القبلة وقرئ لكبيرة
 بالرفع على ان كان مزبده كما في
 قوله واخوان لنا كانوا كرام
 واصله وان هي لكبيرة كقوله
 ان زيد لمنطاق

اقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله
وان كانت لكبيرة اما قوله تعالى لكبيرة فالمعنى لثقلها شاقفة مستنكرة كقوله كبرت كلمة
تخرج من افواههم اى عظمت القرية بذلك وقال الله تعالى سبحانه هذا بهتان عظيم
وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها
ثقيل عليهم لان ذلك يقتضى ترك الالف والعادة والاعراض عن طريقة الآباء والاسلاف
وان قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا انها لثقلها من حيث ان الانسان لا يمكنه ان
يعرف ان ذلك حق الا بعد ان عرف مسألة النسخ وتحلص عمافها من السؤالات وذلك
امر ثقيل صعب الاعلى من هداة الله تعالى حتى عرف انه لا يستنكر نقل القبلة من جهة الى
جهة كما لا يستنكر نقله اياهم من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى والفقير فن اهتدى
لهذا النظر اذ ادبصره ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة
اما قوله الاعلى الذين هدى الله فاحج الاصحاب بهذه الآية في مسألة خلق الاعمال فقالوا
المراد من الهداية اما الدعوة او وضع الدلالة او خلق المعرفة والوجهان الاولان ههنا
باطلان وذلك لانه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل الاعلى الذين هدى الله فوجب
ان يقال ان الذى هداه لا يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في
حق الكل فوجب ان لا يثقل ذلك على احد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا ان المراد
من الهداية ههنا خلق المرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة (الجواب عنه) من ثلاثة
اوجه (احدها) ان الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك (وثانيها) اراد به
الاهتداء (وثالثها) انهم الذين اتفقوا بهدى الله فغيرهم كما انه لم يعتد بهم (والجواب) عن
الكل انه ترك للظاهر فيكون على خلاف الاصل والله اعلم اما قوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان رجلا من المسلمين كاثي امامة وسعد بن زرارة
والبراء بن عازب والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشائرهم يارسول
الله توفى اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فأنزل الله تعالى هذه الآية واعلم انه
لا بد من هذا السبب والالم يتصل بعض الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال ان الذين
لم يجوزوا النسخ الامع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب ان يكون الحكم مفسدة
وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلوات التي اتوا بها متوجهين الى
بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال وبين ان النسخ نقل من
مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في ان القايمه متمسك بالدين
وان من هذا حاله فانه لا يضيع اجره ونظيره ما سألوا بعد تحريم الخمر عن مات وكان يشربها
فأنزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح ففرهم الله تعالى انه
لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا كان ذلك الشك انما
تولد من تجوز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا (الجواب عنه) من وجوه

(الاعلى الذين هدى الله) اى
الى سر الاحكام الشرعية المبينة
على الحكم والمصالح اجالا
وتفصيلا وهم المهديون الى
الصراط المستقيم الثابتون على
الايان واتباع الرسول عليه
السلام (وما كان الله ليضيع
ايمانكم) اى ماصح وما استقام
له ان يضيع ثباتكم على الايمان
بل شكر صنيعكم واعدلكم
الثواب العظيم وقيل ايمانكم
بالقبلة المنسوخة وصلاتكم اليها
لما روى انه عليه السلام لما توجه
الى الكعبة قالوا كيف حال
اخواننا الذين مضوا وهم يصلون
الى بيت المقدس فنزلت

(احدها) ان ذلك الشك وقع لمناقق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق (وثانيها) لعلمهم اعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة افضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك (وثالثها) لعلة تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر بالهمم (القول الثاني) وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم ان الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو افرمكم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلاتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك (القول الثالث) انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن (القول الرابع) كانه تعالى قال وفقتمكم لقبول هذا التكليف لثلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ولو كفروا لضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلاجرم وفقتم لقبول هذا التكليف واعانكم عليه (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين (الاول) انه مع المؤمنين و ذكر القفال على هذا القول وجوها اربعة (الاول) ان الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سأوه من قبل (الثاني) انهم سألوا عن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي واذا كان ايمانكم الماضي قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ (الثالث) يجوز ان يكون الاحياء قد توهموا ان ذلك لما نسخ بطل وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن امر انفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ما سلف فقبل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا وادفرقنا بكم البحر (الرابع) يجوز ان يكون السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا فانهم اشفقوا على ما كان من صلاتهم ان يبطل ثوابها وكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقبل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شأن العرب اذا اخبروا عن حاضرو غائب ان يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت انت و فلان الغائب فعليما والله اعلم (القول الثاني) قول ابي مسلم وهو انه يحتمل ان يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار ابو مسلم هذا القول لثلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا (المسئلة الثالثة) استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى اراد بالايان ههنا الصلاة (والجواب) لان اسم الايمان ههنا الصلاة بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلنا ان المراد من الايمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة اعظم آثار الايمان واشرف نتائجها وفوائده فجاز اطلاق

واللام في ليضيع امامتعلقة بالخبر المقدر لكان كما هو رأي البصرية وانتصاب الفعل بعدها بأن المقدره اي ما كان الله مریدا او متصديا لان يضيع الخ ففي توجيه النفي الى ارادة الفعل تأكيد ومبالغة ليس في توجيهه الى نفسه واما مريدة للتأكيد ناصبة للفعل بنفسها كما هو رأي الكوفية ولا يقدح في ذلك زيادتها كالا يقدح زيادة حروف الجر في عملها

الايان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة (المسئلة الرابعة) قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اى لا يضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفنى وما كان كذلك استحقال حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله تعالى انى لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال رحمة الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهى دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله اى لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانعام وقد سمي الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدي رحته لانه افضال من الله وانعام فذكر الله تعالى الرأفة او لا بمعنى انه لا يضيع اعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون اعم واشمل ولا تختص رحته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار التى هى الرأفة وجالب للمنافع معا (المسئلة الثانية) ذكر وافي وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها (احدها) انه تعالى لما اخبرناه لا يضيع ايمانهم قال ان الله بالناس لرؤف رحيم والرؤف والرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة (وثانيها) انه رؤف رحيم فلذلك يتقلم من شرع الى شرع آخر وهو اصليح لكم وانفع في الدين والدنيا (وثالثها) قال وان كانت لكبيرة الاعلى الذين هدى الله فكأنه تعالى قال وانما هداهم الله لانه رؤف رحيم (المسئلة الثالثة) قرأ ابو عمرو وحزوة والكسائى وابوبكر عن عاصم رؤف رحيم مهموزا غير مشبع على وزن رعنو الباقون رؤف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه اربع لغات رثف ايضا كحذر ورأف على وزن فعل (المسئلة الرابعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على انه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قال لانه تعالى بين انه بالناس لرؤف رحيم والكافر من الناس فوجب ان يكون رؤفارحيا بهم وانما يكون كذلك لولم يخلق فيهم الكفر الذى يجرهم الى العقاب الدائم والعذاب السرمدى ولولم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤفارحيا فعلى اى طريق يتصور ان لا يكون رؤفارحيا واعلم ان الكلام عليه قد تقدم مرارا والله اعلم * قوله تعالى (قد نرى قلب وجهك في السماء فذنو لنيك قبة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون) اعلم ان قوله قد نرى قلب وجهك في السماء فيه قولان (القول الاول) وهو المشهور الذى عليه اكثر المفسرين ان ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها (احدها) انه كان يكره التوجه الى بيت المقدس ويجب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه في السماء لهذا المعنى * روى عن ابن عباس انه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفنى عن قبة اليهود الى غيرها فقد ذكرتها فقال له جبريل انا عبد مثلك

وقوله تعالى (ان الله بالناس لرؤف رحيم) تحقيقى وتقرير للحكم وتعليل له فان اتصافه عن وجل بهما يقتضى لامحالة ان لا يضيع اجورهم ولا يدع ما فيه صلاحهم والباء متعلقة برؤف وتقديمه على رحيم مع كونه ابلغ منه لما مر في وجه تقديم الرحمن على الرحيم وقيل الرحمة اكثر من الرأفة في الكمية والرأفة اقوى منها في الكيفية لانها عبارة عن ايصال النعم الصافية عن الآلام والرحمة ايصال النعمة مطلقا وقد يكون مع الالم كقطع العضو المتأكل وفرى رؤف بغير مد كندس (قد نرى قلب وجهك في السماء) اى ترده وتصرف نظرك في جهتها تطلعا للوحى وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقع في روعه ويتوقع من ربه عن وجل ان يحوله الى الكعبة لانها قبلة ابراهيم وادعى للعرب الى الايمان لانها مفخرة لهم ومزارهم ومطافهم ولخالفته اليهود فكان يراعى نزول جبريل بالوحى بالتحويل

فاسأل ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء مجيء جبريل بما سأل فأترل الله تعالى هذه الآية وهؤلاء ذكروا في سبب هذه المحنة امورا الاول ان اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولنا نحن لم يدر أين يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم (الثاني) ان الكعبة كانت قبلة ابراهيم (الثالث) انه عليه السلام كان يقدر ان يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ولدخولهم في الاسلام (الرابع) انه عليه السلام احب ان يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلده ومنشئه لافي مسجد آخر واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام ان يكره قبلة امر ان يصلى اليها وان يحب ان يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه السلام علم وعلم ان الصلاح في خلاف الطباع والميل واعلم ان هذا التأويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول ان يعرض عما امره الله تعالى به ويشغل بما يدعو طبعه اليه فاما ان يميل قلبه الى شئ فيمتنى في قلبه ان يأذن الله فيه فذلك مما لا انكار عليه لاسيما اذ لم ينطق به واي بعد في ان يميل طبع الرسول الى شئ فيمتنى في قلبه ان يأذن الله فيه وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه (الوجه الثاني) انه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام في ان يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد اذن له في هذا الدعاء وذلك لان الانبياء لا يسألون الله تعالى شيئا الا باذن منه لثلا يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا اليه فيفضى ذلك الى تحقير شأنهم فلما اذن الله تعالى له في الاجابة علم انه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه في السماء ينتظر مجيء جبريل عليه السلام بالوحي في الاجابة (الوجه الثالث) قال الحسن ان جبريل عليه السلام اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره ان الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة اخرى ولم يبين له الى اى موضع يحولها ولم تكن قبلة احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقلب وجهه في السماء ينتظر الوحي لانه عليه السلام علم ان الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فاتاه جبريل عليه السلام فامر ان يصلى نحو الكعبة والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة فكان يخاف ان يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتأخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال آخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس الى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب في الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق من المنافق فهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه اولي والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى بل كانت مبتدأة والمفسرون اجعوا على انها ناسخة للاولى ولانه لا يجوز ان يؤمر بالصلاة الامع بيان موضع التوجه (الرابع) ان تقلب وجهه في السماء هو الدعاء (القول الثاني) وهو قول ابى مسلم الاصفهاني قال لولا الاخبار التي

(قلنولينك قبلة) الفاء للدلالة على سببية ما قبلها لما بعدها وهي في الحقيقة داخلة على قسم محذوف يدل عليه اللام اى فوالله لنولينك اى لنعطينكها ولنمكنك من استقبالها من قواك وليته كذا اى صيرته والياله اولجعلك تلى جهتها اولتحولت على ان نصب قبلة بمذوق الجار اى الى قبلة وقيل هو متعد الى مفعولين

دلت على هذا القول والالفاظ الآية يحتمل وجها آخر وهو انه عليه السلام انما
 كان يقبل وجهه في اول مقدمه المدينة فقد روى انه عليه السلام كان اذا صلى بمكة
 جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذه صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم اين
 يتوجه فانتظر امر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام (المسئلة
 الثانية) اختلفوا في صلته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلى الى الكعبة فلما
 صار الى المدينة امر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة
 يصلى الى بيت المقدس الا انه يجعل الكعبة بينه وبينها وقال قوم بل كان يصلى الى بيت
 المقدس فقط وبالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم امر الله تعالى بالتوجه الى الكعبة لما فيه
 من الصلاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس
 هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه اليه والى غيره
 فقال الربيع بن انس قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا محققا
 بلا تخيير واعلم انه على اى الوجهين كان قد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى القول
 الاول بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فايتناولوا وجه
 الله وذلك يقتضى كونه مخيرا في التوجه الى اى جهة شاء واما الخبر فاروى ابو بكر الرازى
 في كتاب احكام القرآن ان نقرأ قصدوا الرسول عليه السلام من المدينة الى مكة للبيعة
 قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلته الى الكعبة في طريقه وابتدأ
 الآخرون وقالوا انه عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا النبي
 صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة بعنى بيت المقدس لو ثبت عليها اجزأك
 ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على انهم قد كانوا مخيرين واحتج الذاهبون الى القول
 الثانى بأنه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه عليه السلام ما كان يرتضى
 القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها فحيث توجه اليها مع
 انه ما كان يرتضيها علمنا انه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة (المسئلة الرابعة) المشهور ان
 التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من
 قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فايتناولوا
 وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا
 عليه بالقرآن والاثرا ما القرآن فهو انه تعالى ذكر اولا قوله ولله المشرق والمغرب فايتناولوا
 تولوا وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا
 عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضى صحة المذهب
 الذى قلناه بأن التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر
 المسجد الحرام فلزم ان يكون قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس متأخرا في النزول
 والدرجة عن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فحيث يكون تقديمه عليه

في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه واما الاثر فخاروى عن ابن عباس ان امر
 القبله اول مانسخ من القرآن والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القرآن
 انما المذكور في القرآن والله المشرق والمغرب فانيما تولوا فتم وجه الله فوجب ان يكون
 قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لالامر بالتوجه الى بيت المقدس * اما
 قوله فلنولينك قبلة ترضاها فقيه مسائل (المسئلة الاولى) فلنولينك فلنعطينك ولتمكنك
 من استقبالها من قولك وليته كذا اذا جعلته واليه او فلنجعلك تلى سمها دون سم
 بيت المقدس (المسئلة الثانية) قوله ترضاها فيه وجوه (احدها) ترضاها تحبها وتميل اليها
 لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فانه
 من المحال ان يقول الله تعالى فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها لان ذلك يقدح في حكمته
 تعالى فيما يكلف ويقدر في حال النبي عليه الصلاة والسلام فيما يريد في حال التكليف
 وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى انا حولناك الى القبلة
 التي مال طبعك اليها بمجرد ميل طبعك فاما لو قال انا حولناك الى القبلة التي مال طبعك
 اليها لاجل ان الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأي ضرر يلزم منه وقال عليه
 الصلاة والسلام وجعلت قرعة عيني في الصلاة فكان طبعه يميل الى الصلاة مع ان المصلحة
 كانت موافقة لذلك (وثانيها) قبلة ترضاها اي تحبها بسبب اشتغالها على المصالح
 الدينية (وثالثها) قال الاصم اي كل جهة وجهك الله اليها فهي لك رضا لا يجوز ان
 تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة
 ارتدوا (ورابعها) ترضاها اي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن
 يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها او مال يكتسبه * اما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
 الحرام فقيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد من الوجه ههنا جلة بدن الانسان لان
 الواجب على الانسان ان يستقبل القبلة بحملته لايوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به
 نفس الشيء لان الوجه اشرف الاعضاء ولان بالوجه تميز بعض الناس عن بعض فلهذا
 السبب قديبر عن كل الذات بالوجه (المسئلة الثانية) قال اهل اللغة الشطر اسم مشترك
 يقع على معنيين (احدهما) النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته نصفين ويقال في المثل
 اجلب جلبا لك شطره اي نصفه (والثاني) نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعي
 رضي الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بايات اربعة قال خفاف بن ندبه
 الا من مبلغ عمرا رسولا * وما تغني الرسالة شطر عمرو
 وقال ساعدة بن جوية
 اقول لام زبناع اقبى * صدور العيش شطر بني تميم
 وقال لقيط الابدادي
 وقد اظلمكم من شطر شعركم * هول له ظلم يغشاكم قطعاً

(ترضاها) تحبها وتشتاق اليها
 بقاصد دينية وافقت مشيئته
 تعالى وحكمته (فول وجهك)
 الغاء لتفريع الامر بالتولية على
 الوعد الكريم وتخصيص التولية
 بالوجه لما انه مدار التوجه
 ومعياره وقيل المراد به كل البدن
 في فاصره (شطر المسجد الحرام)
 اي نحوه وهو نصب على الظرفية
 من ول او على نزع الحافض او على
 انه مفعول ثان له وقيل الشطر
 في الاصل اسم لما انفصل من الشيء
 ودار شطوره اذا كانت متفصلة
 عن الدور ثم استعمل لجانبه وان
 لم يتصل كالقطر

وقال آخر

ان العسيب بهاء مخا مرها * بشرها بصر العينين مسحور

قال الشافعي رضى الله عنه يريد تلقاها بصر العينين مسحور اذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان (الاول) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين واختيار الشافعي رضى الله عنه في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاها وجانبه وقرأ ابن كعب تلقاء المسجد الحرام (القول الثاني) وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى ان يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعنى النصف من كل جهة وكأ انه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على ان المراد ما ذكرنا وجهان (الاول) ان المصلى خارج المسجد ولو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذى هو موضع الكعبة لاتصح صلاته (الثاني) اننا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر مزيد فائدة لانك اذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة اما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل فول وجهك المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه الى منتصفه الذى هو موضع الكعبة فلما قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان حل هذا اللفظ على هذا المحمل اولى فان قيل لو جعلنا الشطر على الجانب يبق لذكر الشطر فائدة زائدة وهى انه لو قال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من فى اقصى المشرق او المغرب لا يمكنه ان يولى وجهه المسجد اما اذا قال فول وجهك شطر المسجد الحرام اى جانب المسجد دخل فيه الحاضرون والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبق لقوله شطر المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير فول وجهك نصف المسجد وهذا بعيد لان هذا التكليف لاتعلقه بالنصف و فرق بين النصف وبين الموضع الذى عليه يقبل التنصيف والكلام انما يستقيم لو حل على الثانى الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا فى ان المراد من المسجد الحرام اى شئ هو فحكى فى كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبله لاهل المسجد والمسجد قبله لاهل الحرم والحرم قبله لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال آخرون القبلة هى الكعبة والدليل عليه ما اخرج فى الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرني اسامة بن زيد قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا فى نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج صلى ركعتين فى قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة فى صرف القبلة الى الكعبة وفى خبر

والحرام المحرم اى محرم فيه القتال او ممنوع من الظلة ان يتعرضوا له وفى ذكر المسجد الحرام دون الكعبة ايدان بكفاية مراعاة الجهة لان فى مراعاة العين من البعيد حرجا عظيما بخلاف القريب روى عن البراء بن عازب ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه الى الكعبة

البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكان يجب ان يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر في صلاة اهل قبا فاتهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الى الكعبة وفي رواية ثمامة بن عبد الله بن انس جاء منادى رسول الله فنادى ان القبلة حولت الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه الا اذا منع مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحانه الذي اسرى بعبد له ليلامن المسجد الحرام وهو عليه الصلاة والسلام انما اسرى به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام (المسئلة الثالثة) قال صاحب التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين بالبيت فان كان بعضهم اقرب الى البيت من الامام جازفوا متدالفا في المسجد فانه لا تصح صلاة من خرج عن محاذة الكعبة وعند ابى حنيفة تصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء حجة الشافعي رضى الله عنه القرآن والخبر والقياس اما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لانادلنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشئ هو الذي يكون محاذياله وواقعا في سمته والدليل عليه انه انما يقال ان زيدا ولي وجهه الى جانب عمرو ولو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذياله حتى انه لو كان وجه كل واحد منهما الى جانب المشرق الا انه لا يكون وجه احدهما محاذيا لوجه الآخر لا يقال انه ولي وجهه الى جانب عمرو فثبت دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب واما الخبر فارويناه عنه انه عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة فتد الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة واما القياس فهو ان مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم الكعبة امر يبلغ مبلغ التواتر والصلاة من اعظم شعائر الدين وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب ان يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة امر معلوم وكون غيرها قبلة امر مشكوك والاولى رعاية الاحتياط في الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج ابو حنيفة بأمور (الاول) ظاهر هذه الآية وذلك لانه تعالى اوجب على المكلف ان يولي وجهه الى جانبه فنولى وجهه الى جانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سواء كان مستقبلا للكعبة ام لا فوجب ان يخرج عن العهدة واما الخبر فارويناه ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى ليس المراد من هذا الحديث ان كل ما يصدق عليه انه بين مشرق ومغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو

وقيل كان ذلك في رجب بعد زوال الشمس قبل قتال بدر بشهرين ورسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد بني سلمة وقد صلى باصحابه ركعتين من صلاة الظهر فحول في الصلاة واستقبل الميزاب وحول الرجال مكان النساء والنساء مكان الرجال فسمى المسجد مسجد القبليتين

بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشئ الذي هو بين مشرق معين ومغرب معين قبلة ونحن
 نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق الشتوى و بين المغرب الصيفى فان ذلك قبلة
 وذلك لان المشرق الشتوى جنوبى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب
 الصيفى شمالي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت مكة قالوا
 فهذا الحديث بأن يدل على مذهبنا اولى منه بالدلالة على مذهبكم اما فعل الصحابة فن
 وجهين (الاول) ان اهل معجده قباء كانوا فى صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت
 المقدس مستدبرين للكعبة لان المدينة بينهما فقبل لهم الا ان القبلة قد حولت الى
 الكعبة فاستدروا فى اثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم
 عليهم وسمى معجدهم بذي القبلتين ومقابلة العين من المدينة الى مكة لاتعرف الا بأدلة
 هندسية يطول النظر فيها فكيف ادركوها على البنية فى اثناء الصلاة وفى ظلمة الليل
 (الثانى) ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد فى جميع بلاد
 الاسلام ولم يحضروا قاط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لاتدرك الا بدقيق نظر
 الهندسة و اما القياس فن وجوه (الاول) لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما
 او ظنا وجب ان لاتصح صلاة احد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقداريف وعشرين
 ذراعا فن المعلوم ان اهل المشرق والمغرب يستحيل ان يقفوا فى محاذاة هذا المقدار بل
 المعلوم ان الذى يقع منهم فى محاذاة هذا القدر القليل قليل بالنسبة الى كثير ومعلوم ان
 العبرة فى احكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب ان لاتصح صلاة احد منهم لاسيما
 وذلك الذى وقع فى محاذاة الكعبة لا يمكنه ان يعرف انه وقع فى محاذاتها وحيث اجتمعت
 الامة على صحة صلاة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة فان قيل الدائرة وان كانت عظيمة
 الا ان جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة فى العالم
 بأسرها كأنها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا
 صغرت ظهر التقوس والانحناء فى جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس
 والانحناء فى كل واحد من قسما بل ترى كل قطعة منها شبيها بالخط المستقيم فلا جرم صحت
 الجماعة بصف طويل فى المشرق والمغرب يزيد طولها على اضعاف البيت والكل يسمون
 متوجهين على عين الكعبة قلنا هب ان الامر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة
 العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم فى الحس الا انها لا بد وان تكون منحنية فى نفسها
 لانها لو كانت فى نفسها مستقيمة وكذا القول فى جميع قطع تلك الدائرة فيحتمل ان تكون
 الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم ان تكون الدائرة اما مضلعة
 او خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهمى فى نفسها
 منحنية فالصفوف المتصلة فى اطراف العالم انما يكون كل واحد منهم مستقبلين لعين
 الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك الانحناء

القليل الا ان ذلك الانحناء القليل الذي لا يفي باذراكه الحس البتة لا يمكن ان يكون في محل التكليف واذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل لعين الكعبة ام لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا لكل والشك في حصول الشرط يقتضى الشك في حصول المشروط فوجب ان يبقى كل واحد من اهل هذه الصفوف شاكافي صحة صلواته وذلك يقتضى ان لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجتمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال العين ليس بشرط لاهلها ولا ظنا وهذا كلام بين (الثاني) انه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا ولا سبيل اليه الا بالدلالة الهندسية وما لا يتأدى الواجب الابه فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل احد ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر الى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب (الثالث) لو كان استقبال العين واجبا ما علمنا او ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى ذلك الظن الا بنوع من انواع الامارات وما لا يتأدى الواجب الابه فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب (المسئلة الرابعة) في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما ارضية وهي الاستدلال بالجبال والقرى والانهار او هوائية وهو الاستدلال بالرياح او سماوية وهي النجوم اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا كليا فرب طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم انه على يمين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه فكذلك الرياح قد تدل في بعض البلاد ولسنا نقدر على استقصاء ذلك اذ كل بلد يحكم آخر في ذلك اما السماوية فادلتها منها تقريرية ومنها تحقيقية اما تقريرية فقد قالوا هذه الادلة اما ان تكون نهارية اوليلية اما النهارية فالشمس فلا بد وان يراعى قبل الخروج من البلد ان الشمس عند الزوال اهي بين الحاجبين ام هي على العين اليمنى ام اليسرى او تميل الى الجبين ميلا اكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصور واما وقت المغرب فانهما يعرف ذلك بموضع الغروب وهو ان يعرف بأن الشمس تغرب عن يمين المستقبل او هي مائلة الى وجهه او قفاه وكذلك يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس ولكن يختلف حكم ذلك بالشئ والصيف فان المشارق والمغرب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد واما الليلية فهو ان يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدى

فانه كوكب كالثاب لانظهر حركته من موضعه وذلك اما ان يكون على قفا المستقبل او على منكب اليمين من ظهره او منكب اليمين في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كالين وما وراءها يقع في مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وما عرفه ببلده فليعمل عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطر وموقع المشارق والمغارب الى ان ينتهي في اثناء سفره الى بلده فينبغي ان يسأل اهل البصرة او يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فهما تعلم هذه الأدلة فله ان يعمل عليها واما الطريقة اليقينية وهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالوا سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس اهل مكة وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة الى معرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضها مخالفا لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار فان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال واما اذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها فقد يظن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن ايضا في البلاد التي اطولها عرضها مخالفا لطول مكة وعرضها ان يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها ان يعرف الجزء الذي يسامت رؤس اهل مكة من فلك البروج وهو (زيج) من الجوزاء (كج ح) من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاسطرلاب المعمول لعرض البلد ويعلم على المرئي علامة ثم يدبر العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من اجزاء الحجره ثم ينظر اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع فاكان فهو الارتفاع الذي عنده يسامت ذلك الجزء رؤس اهل مكة ثم يرصد مسامتة الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس رؤس اهل مكة فينصب مقياسا ويخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فينبى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة (المسئلة الخامسة) معرفة دلائل القبلة فرض على العين ام فرض على الكفاية فيه وجهان احدهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مأور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال ابواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتأدى الواجب الابه فهو واجب (المسئلة السادسة) اعلم ان قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا اننا جعلنا على ان الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس ما استقبال به القبلة فبقي ان وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم نقول الرجل اما ان

يكون معينا للقبلة اوثابا عنها اما المعين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال
واما الغائب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين او لا يقدر عليه لكنه يقدر على
تحصيل الظن او لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه اقسام ثلاثة
(القسم الاول) القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان (البحث الاول) قد عرفت ان الغائب
عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا سبيل الى
اداء الواجب الابيه فهو واجب فيلزم من هذا ان يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين
على كل احد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه ومحرم
ولا ادري ما عذرهم في هذا (البحث الثاني) المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة
حائل واشتبه عليه فهل له ان يجتهد قال صاحب التهذيب نظر ان كان الحائل اصليا
كاجبال فله الاجتهاد وان لم يكن اصليا كلابنية فعلى وجهين (احدهما) له الاجتهاد لان
بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما في الحائل الاصلى (والثاني) ليس له الاجتهاد لان فرضه
الرجوع الى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب ان لا يكتفى فيه بالظن وهذا
الوجه هو اللائق بمساق الآية لانها لمادلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف
اذا كان قادرا على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين
(القسم الثاني) القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم ان تحصيل هذا الظن طرقا
(الطريق الاول) الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضى الله عنه يقتضى ان الاجتهاد يقدم
على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه (احدها) قوله تعالى
فاعتبروا يا اولى الابصار امر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب
ان يناوله الامر (وثانيها) ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف
القبلة بالتقليد ايضا لزم اما التسلسل او الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء آخر الامر
الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد اولى ام تقليد صاحب الاجتهاد
ولاشك ان الاول اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطأ الا من جهة
واحدة فاذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق الى عمله احتمال الخطأ من وجهين ولا شك انه
متى وقع التعارض بين طريقين فأقلهما خطأ اولى بالرعاية (وثالثها) قوله عليه السلام
اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم فهنا أمره بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد
في الطلب فوجب ان يجب عليه ذلك فان قيل ليس ان صاحب التهذيب ذكره اذا كان
في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة واحدة او وجد محرابا او علامة للقبلة في
طريق هي جادة للمسلمين يجب عليه ان يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان
هذه العلامات كاليقين اما في الانحراف ينة او بسرة فيحوز ان يجتهد مع هذه العلامات
وكان عبدالله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره
مسلم بان قال رأيت غالب المسلمين او جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله

وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من اهله كما في الوقت وهو ما اذا خبره عدل اني رأيت
 الفجر قد طلع او الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم
 ان هذا الكلام مشكل من وجوه (احدها) انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير
 حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير او فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا
 تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد لا بد ان يكون مأمورا
 بالاجتهاد (وثانيها) انه يجوز المخالفة في اليمين واليسار بناء على الاجتهاد فنقول هو قادر
 على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فوجب ان تجوز له المخالفة كما في
 اليمين واليسار (وثالثها) انه اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى
 الاجتهاد والاول باطل لان معاذ لما قال اجتهد برأي مدحه الرسول عليه السلام على
 ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع عنه والثاني ايضا باطل لانه لما علم او ظن ان القبلة
 ليست في الجهة التي فيها المحارب فلو وجب عليه اتوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك
 ترجيحاً للتقليد على الاستدلال وانه خطأ (ورابعها) ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه
 لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له
 تقليد محارب البلاد واحتج القائلون بترجيح محارب الامصار على البلاد من وجوه
 (الاول) انها كانت اتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه (والثاني) ان الرجل اذا رأى
 المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فهنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا
 ههنا (الثالث) ان اهل البلد رضوا به والظاهر انه لو كان خطأ لتنبهوا له ولو تنبهوا له لما
 رضوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانيين (الطريق الثاني) الرجوع الى قول الغير مثل
 ما اذا خبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن ان القبلة هناك واتفقوا
 على انه لا بد من شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا
 بعلمهما واختلفوا في شرائط ثلاثة (اولها) البلوغ حكي الخيضرى نصاعن الشافعي انه
 لا يقبل قول الصبي وحكي ابو زيد ايضا عن الشافعي انه يقبل (وثانيها) العدالة قالوا لا يقبل
 خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل (وثالثها) العدد ففهم من اعتبره كما في الشهادة لاسيما
 الذين اعتبروا العدد في الرواية ايضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه احكام
 (اولها) ان كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا اقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ
 بقول من يفيد ظنا اضعف مثاله ان تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد
 المجتهد الظان اولى من تقليد من قلده غيره وهم جرا (وثانيها) انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم
 الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلاة قضاء او تقليد الغير حتى
 يبقى الصلاة اداء فيه تردد (وثالثها) أن من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول
 الغير حين الصلاة بل يجب (الطريق الثالث) ان شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا بازاله
 التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا رأى القبلة منصوبة في طريق يقبل فيه مرور
 الناس او في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدرى من نصبها ورأى محرابا في قرية

ولا يدري بناء المسلمون او المشركون او كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون
 اهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد (الطريق الرابع) ما يتركب من
 الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره انسان بمواقع الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال
 بها على القبلة فهنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع اذا كان عاجزا عن رؤيتها بنفسه
 (القسم الثالث) الذي يعجز عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن في الظلمة التي خفيت
 الامارات بأسرها عليه او الاعى الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات لديه وعجز
 عن الترجيح وفيه اباحت (البحث الاولى) ان هذا الشخص يستحيل ان يكون مأمورا
 بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا امارة تكليف مالا يطاق وهو منفي فلم يبق الا احد
 امور ثلاثة اما ان يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط
 التكليف بالمشروط فهنا لا تجب عليه الصلاة او يقال شرط الاستقبال قد سقط عن
 المكلف بعذر اقل من هذا وهو حال المسايفة فيسقط ههنا ايضا فيجب عليه ان يأتي
 بالصلاة الى اى جهة ويسقط عنه شرط الاستقبال او يقال انه يأتي بتلك الصلاة الى
 جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة اما سقوط الصلاة عنه
 فذلك باطل بالاجماع وايضا فلا نأرأينا في الشرع في الجملة ان الصلاة صححت بدون
 الاستقبال كافي حال المسايفة وفي النافلة واما يجب الصلاة الى جميع الجهات فهو
 ايضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة و لقاتل ان يقول اليس ان من
 نسي صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عنها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات بأسرها
 ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان
 تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات (البحث الثاني) انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة
 اولى بأن تكون قبلة من سائر الجهات من غير ان يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال
 بل يحصل ذلك بمجرد التثني وميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا وهل المكلف مكلف
 بأن يعول عليه ام لا الاولى ان يكون ذلك معتبرا لقوله عليه السلام المؤمن ينظر بنور الله
 ولان سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر (البحث الثالث) اذا أدى
 هذه الصلاة فالظاهر يقتضى ان لا يجب القضاء لانه ادى وظيفه الوقت وقد صححت منه
 فوجب ان لا تجب عليه الامادة وظاهر قول الشافعي رضى الله عنه لا تجب الاعادة سواء
 بان صوابه او خطؤه (المسئلة السابعة) تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند امامة اهل العلم
 ويتوجه الى اى جانب شاء وقال مالك يكره ان يصلى في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل
 الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض اجزائها ومستديرا
 عن بعض اجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة فوجب ان لا تصح صلاته
 لان الله تعالى امر باستقبال البيت قال واما النافلة فخائرة لان استقبال القبلة فيها غير
 واجب حجة الجمهور ما اخرجده الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رضى الله عنه ايضا عن

مالك عن نافع عن ابن عمر انه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو واسامة بن زيد وعثمان
ابن ابي طلحة وبلال فاغلقها عليه ومكث فيها قال عبدالله بن عمر فسألت بلال لاجين خرج
ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه
وثلاثة عمدة وراه وكان البيت يومئذ على ستة عمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا
الخبر ضعيف من وجوه (احدها) ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن (وثانيها) لعل
تلك الصلاة كانت نافلة وذلك عند مالك جائز (وثالثها) ان مالك خالف هذا الخبر ومخالفة
الراوى وان كانت لا توجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر
واحد خلى عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن (ورابعها) ان الشيخين اوردوا
في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم
البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة
وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين (الاول) ان النفي والاثبات يتعارضان
(والثاني) قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن
جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جوز استدباره
والجواب عن استدلال مالك رحمه الله ان نقول قوله وحيثما كنتم اما ان يكون صيغة عموم
او لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكأنه تعالى امر
من كان في البيت ان توجه اليه فالآتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم
لم تكن الآية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا تدل على حكمها لابلنفي ولا بالاثبات ثم العمدة
في المسئلة ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه ان يتوجه
الى جزء من اجزاء البيت والذي في البيت يتوجه الى جزء من اجزاء البيت فقد كان آتيا بما
امره فوجب ان يخرج عن العهدة (المسئلة الثامنة) اعلم ان الكعبة عبارة عن
اجسام مخصوصة هي السقف والحيطان والبناء ولاشك ان تلك الاجسام حاصلة في احياز
مخصوصة فالقبلة اما ان تكون تلك الاحياز فقط او تلك الاجسام فقط او تلك الاجسام
بشرط حصولها في تلك الاحياز لاجاز ان يقال انها تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه
لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الاجار والخشب الى موضع آخر وبنى به بناء وتوجه
اليه احد في الصلاة لم يحز ذلك ولا جاز ان يقال انها تلك الاجسام بشرط كونها في تلك
الاحياز لان الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله وازيل عن تلك الاحياز تلك الاجار
والخشب وبقيت العرصة خالية فان اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب
صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين للقبلة فلم يبق الا ان يقال القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل
فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كاثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو ايضا مطابق للآية
لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة
المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيها تلك الاجسام فاذا امر الله تعالى بالتوجه الى

جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت هذا فنقول قال اصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياد بالله فالواقف في عرصتها لاتصح صلاته لانه لايمد مستقبلا للقبلة وذكر ابن سريج انه يصح وهو قول ابي حنيفة والاختيار عندي والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف في العرصة مستقبل لجزء من اجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب ان تصح صلاته وقالوا ايضا الواقف على سطح الكعبة من غير ان يكون في قبالة جدار لاتصح صلاته الاعلى قول ابن سريج وهو الاختيار عندي لانه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب ان تصح صلاته (المسئلة التاسعة) لمادلت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لاسييل الى الاستقبال الى الجهات الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وان يكون مبني على الظن فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا ان التكليف بالظن واقع في الجملة وتد استدلال الشافعي رضي الله عنه بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لانه اثبات للقياس بالقياس وذلك لاسييل اليه والله اعلم (المسئلة العاشرة) الظاهر انه لا يجب نية استقبال القبلة لان الآية دلت على وجوب الاستقبال والآتي به آت بمادلت الآية عليه فوجب ان لا يجب عليه نية اخرى كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب (المسئلة الحادية عشر) استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسافة ويلحق به الخوف على النفس من العدو ومن السبع او من الجمل الصائل او عند الخطأ في القبلة بسبب التيامن والتياسر او في اداء النوافل وهذا يقتضي ان العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا أدى الصلاة ان يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له تعين الخطأ (المسئلة الثانية عشر) اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه ان ينكرف ويتحول ويبنى لان عارض الاجتهاد لا يبطل السابق فكذلك فيمن صدق منجرا ثم جاء آخر نفسه اليه اسكن فاخبره بخلافه فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله اعلم * قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين (احدهما) ان قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول عليه السلام لامع الامة وقوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل (وثانيهما) ان المراد بالاولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائر لو وقع الاختصار عليه ان يظن ان هذه القبلة قبلة لاهل المدينة خاصة فيبين الله تعالى انهم اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه القبلة (المسئلة الثانية) قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعني و اينما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط كما انه قيل حيثما تكونوا والفاء جواب اما قوله وان الذين اتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة

(وحيثما كنتم فولوا وهكم شطره) خص الرسول صلى الله عليه وسلم بالخطاب تعظيما لجنابه وايدانا باسعاف مراده ثم عم الخطاب للمؤمنين مع التعرض لاختلاف اماكنهم تأكيدا للحكم وتصريحا بمومه لكافة العباد من كل حاضر وباد وحثا للامة على المتابعة وحيثما شرطية وكنتم في محل الجزم بها وقوله تعالى فولوا جوابها وتكون هي منصوبة على الظرفية بكنتم نحو قوله تعالى ايا ما تدعوا فله الائمة الحسنی

(وان الذين اتوا الكتاب) من فريق يهود والنصارى (ليعلمون انه) اى التحويل او التوجه المفهوم من التولية (الحق) لا غير لعلمهم بان عادته سبحانه وتعالى جارية على تخصيص كل شريعة بقبلة ومعابنتهم لما هو مسطور في كتبهم من انه عليه الصلاة والسلام يصلى الى القبلتين كما يشعر بذلك التعبير عنهم بالاسم الموصول بايتاء الكتاب وان مع اسمها وخبرها ساد مسد مفعولى يعلمون او مسد مفعوله الواحد على ان العلم بمعنى المعرفة وقوله تعالى (من ربهم) متعلق بمحذوف وقع حالا من الحق اى كأننا من ربهم اوصفقه على رأى من يجوز حذف الموصول مع بعض صلته اى الكائن من ربهم (وما الله بغافل عما تعملون) وعدو وعيد للغريقين والخطاب لكل تعليقا وقرئ على صيغة الغيبة فهو وعيد لاهل الكتاب (ولئن آتيت الذين اتوا الكتاب) وضع الموصول موضع الضمير للايدان بكمال سوء حالهم من العناد مع تحقق ما يرغبهم منه من الكتاب الناطق بحقيقة ما كانوا في قبوله (بكل آية) اى حجة قطعية دالة على حقيقة التحويل واللام موطة للقسم وقوله تعالى (متابعا قبلك) جواب للقسم المنضم ساد مسد جواب الشرط والمعنى انهم ما تركوا قبلك لشبهة نزولها الحجة وانما خلفوك مكابرة وعنادا وتجريدا لخطاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد تعميمه للامة لما ان الحاجة والايان بالآية من الوظائف الخاصة به عليه السلام

(الاولى) المراد بقوله وان الذين اتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدى وقيل بل المراد احبار اليهود و علماء النصارى وهو الصحيح لعدم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل ولا بد ان يكونوا عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان (المسئلة الثانية) الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذکور سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان القوم يعلمون ان الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على امر القبلة وغيرها ويحتمل ان يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال الاخير اقرب لانه اليق بالكلام اذ المقصود بالآية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكر و افيه وجوها (احدها) ان قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلى الى القبلتين (وثانيها) انهم كانوا يعلمون ان الكعبة هى البيت العتيق الذى جعله الله تعالى قبلة لابراهيم واسماعيل عليهما السلام (وثالثها) انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا لاحتماله ان كل ما أتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا • واما قوله • وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحزة والكسائى تعملون بالناء على الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على انه راجع الى اليهود (المسئلة الثانية) انا ان جعلناه خطأ بالمسلمين فهو وعدلهم وبشارة اى لا يخفى على جدكم واجتهادكم في قبول الذين فلا اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل ايضا انه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وان لم يجملها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار * قوله تعالى (ولئن آتيت الذين اتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلك وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذ المن الظالمين) اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذين اتوا الكتاب يعلمون ان هذه القبلة حق بين بعد ذلك ان صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في قوله ولئن آتيت الذين اتوا الكتاب فقال الاصم المراد علماءهم الذين اخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله وان الذين اتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه (احدها) قوله ولئن اتعت اهواءهم فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل انه حق فانه لا يكون متبعا للهوى النفس بل يكون في ظنه انه متبع للهدى فأما الذين يعلمون بقلوبهم ثم ينكرون بالسنتهم فهم المتبعون للهوى (وثانيها) ان ما قبل هذه الآية وهو قوله وان الذين اتوا الكتاب ليعلمون انه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا اذ لو كان عاما في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها

ومابدها خاصا فكذا هذه الآية المتوسطة (وثالثها) ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شئ من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند للجوج لاشأن المعاند المتخير (ورابعها) اتالو حملناه على العموم لصارت الآية كذبا لان كثيرا من اهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قلبته وقال آخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتمبوا عليه بأن قوله الذين اتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الجملة الاولى ان صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة لانه ماتم النظر والاستدلال فانه اوافق تمام النظر والاستدلال لو وصل الى الحق فحيث لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر التام بمجرد الهوى واجابوا عن الجملة الثانية بانه ليس يمتنع ان يراد في الآية الاولى بعضهم وفي الآية الثانية كلهم واجابوا عن الجملة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع اولئك العلماء كان الاصرار حاصل في الكل واجابوا عن الجملة الرابعة بانه تعالى اخبر عنهم انهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان احدا منهم لا يؤمن (المسئلة الثانية) احتج الكعبي بهذه الآية على جواز ان لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور لهؤلاء لطف لكان في جملة الآيات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع (المسئلة الثالثة) احتج ابو مسلم بهذه الآية على ان علم الله تعالى في عبادته وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون فانهم مستطيعون لأن يفعلوا الخير الذي امروا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه واحتج اصحابنا به على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يتبعون قلبته فلو اتبعوا قلبته لزم انقلاب خبر الله الصدق وكذا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقدامروا به فقدمروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ان نذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الرابعة) اتما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون عن باطلهم بسبب البرهان وذلك لان امراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الجملة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلائل (المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله ما تبعوا قلبتك قال الحسن والجبائي اراد جميعهم كأنه قال لا يجتمعون على اتباع قلبتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان احدا منهم لا يؤمن قال القاضي ان اريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن وان اريد به العلماء نظرنا فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن وجب ايضا ذلك التأويل وان لم يكن فيهم من قد آمن صح اجراؤه على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك اليق بالظاهر اذ لافرق بين قوله ما تبعوا قلبتك وبين قوله ما تبع احد منهم قلبتك (المسئلة السادسة) لئن معني او واجيب بحواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل انهما لما

تقارباستعمل كل واحد منهما مكان الآخر واجيب بجوابه نظيره قوله تعالى ولئن
 ارسلنا ريحاً ثم قال لظلموا على جواب لو وقال ولو انهم آمنوا واتقوا ثم قال لثوبت على
 جواب لئن وذلك ان اصل لو الماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيويه ان
 كل واحدة منهما على موضعها وانما الحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى
 القسم فجاء الجواب بجواب القسم (المسئلة السابعة) الآية وزنها فعلة اصلها آية
 فاستنقلوا التشديد في الآية فأبدلوا من الياء الاولى الفاء لانتفاخ ما قبلها والآية اللمجة
 والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم جاعتهم وسميت آية القرآن بذلك لانها
 جاعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها دالة على
 انقطاعها عن الخلقين وانها ليست الامن كلام الله تعالى (المسئلة الثامنة) روى ان
 يهود المدينة ونصارى نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ائتنا بآية كما اتى الانبياء
 قبلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والاقرب ان هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي
 من بقية احكام تحويل القبلة • اما قوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم فقيه اقوال (الاول)
 انه دفع لتجوز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة (الثاني) حسماً لاطماع اهل
 الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكانت رجوان تكون صاحبنا الذي نتظره وطمعوا في
 رجوعه الى قبلتهم (الثالث) المقابلة يعني ما هم بتارى باطلهم وما انت بتارك حقل
 (الرابع) ارادته لا يجب عليك استصلاحهم بتابع قبلتهم لان ذلك معصية (الخامس)
 وما انت بتابع قبلة جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة
 النصارى فاليهود بيت المقدس والنصارى المشرق فازم قبلتك ودع اقوالهم • اما قوله
 وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال اما على
 الحال فمن وجوه (الاول) انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن ارضائهم بتابعها
 (الثاني) ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف
 يدعونك الى ترك قبلك مع انهم فيما بينهم مختلفون (الثالث) ان هذا ابطال لقولهم انه
 لا يجوز مخالفة اهل الكتاب لانه اذا جاز ان تختلف قبلتاها للمصلحة جاز ان تكون المصلحة
 في ثالث واما حمله الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض
 ينفي ان يكون احد منهم قد تابع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضى الى الخلف وجوابه
 اننا ان جلنا اهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم
 يتبع قبلة الآخر فان خلف غير لازم وان جلنا على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص واما
 قوله ولئن اتبعت اهواءهم فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الهوى المقصور هو ما يميل
 اليه الطبع والهواء الممدود معروف (المسئلة الثانية) اختلفوا في مخاطب بهذا الخطاب
 قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال آخرون بل غيره لانه تعالى عرف
 ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطأ

وقوله تعالى (وما انت بتابع قبلتهم)
 جملة معطوفة على الجملة الشرطية
 لاعلى جوابها مسوقة لتطخ
 اطماعهم الفارغة حيث قالت
 اليهود لو ثبت على قبلتنا لكانت
 رجوان تكون صاحبنا الذي
 نتظره فغيره عليه الصلاة
 والسلام وطمعوا في رجوعه وابتار
 الجملة الاسمية للدلالة على دوام
 مضمونها واستمراره وافراد قبلتهم
 مع تعددها باعتبار اتحادها في
 البطلان ومخالفة الحق ولثلاث
 يتوهم ان مدار النفي هو التعدي
 وقرى بتابع قبلتهم على الاضافة
 (وما بعضهم بتابع قبلة بعض) فان
 اليهود تستقبل الصخرة والنصارى
 مطلع الشمس لا يربحى توافقهم
 كما لا يربحى موافقتهم لك لتصلب
 كل فريق فيما هو فيه (ولئن اتبعت
 اهواءهم) الزائغة المخالفة

لان كل ما لوقع من الرسول قبيح والالغاء عنه مرتفع فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله ويدل عليه وجوه (احدها) انه لو كان كل ما علم الله انه لا يفعله وجب ان لا ينهاه عنه لكان ما علم انه يفعله وجب ان لا يأمره به وذلك يقتضى ان لا يكون النبي مأمورا بشئ ولا منهي عن شئ وانه بالاتفاق باطل (وثانيها) لو لا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير (وثالثها) ان يكون الغرض من النهي والوعيد ان يتأكد قبح ذلك في العقل فيكون الغرض منه التأكد ولما حسن من الله تعالى التنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فاي بعد في مثل هذا الغرض ههنا (ورابعها) قوله تعالى في حق الملاذنة ومن يقل منهم انى الله من دونه فذلك نبذ به جهنم مع انه تعالى اخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليجطن عملك وقد اجعوا على انه عليه الصلاة والسلام ما اشرک وما مال اليه وقال بأبها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال تعالى ودوا لو تدن فيدهنون وقال بلغ ما نزل اليك من ربك وان لم تفعل فابلغت رسالته وقوله ولا تكونون من المشركين ثبت بما ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام منهي عن ذلك وان غيره ايضا منهي عنه لان النهي عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه عليه الصلاة والسلام بقى ان يقال فلم خصه بالنهي دون غيره فتقول فيه وجوه (احدها) ان كل من كان نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب منه اقبح وانشك ان نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام اكثر فكان حصول الذنب منه اقبح فكان اولي بالتحصيص (وثانيها) ان مزيد الحب يقتضى التحصيص بمزيد التحذير (وثالثها) ان الرجل الحازم اذا اقبل على اكبر اولاده واصلحهم فزجره عن امر بخصرة جماعة اولاده فانه يكون نهيا بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس ان يوجهوا امرهم ونهيمهم الى من هو اعظم درجة تنبيها للغير وتوكيدا فهذه قاعدة مقررة في امثال هذه الآية (القول الثاني) ان قوله ولئن اتبعت اهواءهم ليس المراد منه انه اتبع اهواءهم في كل الامور فلعله عليه الصلاة والسلام كان في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل ترك المحاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعانه عليه الصلاة والسلام في استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك قليلا (القول الثالث) ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الآن المراد منه غيره وهذا كما انك اذا عابت انسانا اساء عبده الى عبدك فتقول له لوفعلت مرة اخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يعيد الى مخالطتهم ومتابعتهم احد من الامة * اما قوله تعالى من بعدما جاءك من العلم فقيه مسئلان

(من بعدما جاءك من العلم) بطلانها وحقيقة ما انت عليه وهذه الشرطة الفرضية وارادة على منهاج التهيج والالهاب للثبات على الحق والى ولئن اتبعت اهواءهم فرضا (انك اذا لمن الظالمين) وفيه لطف لسامعين وتحذير لهم عن متابعة الهوى فان من ليس من شأنه ذلك اذ نهى عنه ورتب على فرض وقوعه ما رتب من الانتظام في سلك الراشدين في الظلم خافن من ليس كذلك واذن حرف جواب وجزاء توسطت بين اسم ان وخبرها لتقرير ما بينهما من النسبة اذ كان حقها ان تتقدم او تتأخر فلم تقدم لثلاثيهم انها لتقرير النسبة التي بين الشرط وجوابه المحذوف لان المذكور جواب القسم ولم تتأخر لرعاية الفواصل ولقد بولغ في التأكيد من وجوه تعظيما للحق المعلوم وتحريضا على اقتفائه وتحذيرا عن متابعة الهوى واستغظاما لصدور الذنب من الانبياء عليهم السلام

قوله القول الثاني لم يذكر الاول صريحا بل ضمنا فتأمل

(المسئلة الاولى) انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكأنه سبحانه وتعالى عظم امر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم وذلك ينهك على ان العلم اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان توجه الوعيد على العلماء اشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك اما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد والزجر والله اعلم * قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والجمع العظيم الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانها في العادة الا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسال عن الجامع لم يجز ان لا يلقاه احد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل والله اعلم (المسئلة الثانية) الضمير في قوله يعرفونه الى ماذا يرجع ذكر وافيده وجوها (احدها) انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اي يعرفونه معرفة جليلة يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون ابناءهم لانتشبه عليهم ابناءهم وانا غيرهم عن عمر رضى الله عنه انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اعلم به منى بابني قال ولم قال لاني لست اشك في محمد انه نبي واما ولدي فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بأنه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول اسئلة (السؤال الاول) انه لاتعلق لهذا الكلام بما قبله من امر القبلة (الجواب) انه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر امته محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال اعلموا يا معاشر المؤمنين ان علماء اهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في اباؤهم (السؤال الثاني) هذه الآية نظيرها قوله تعالى يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الا نناقول من المستحيل ان يعرفوه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان وصفه في التوراة والانجيل اما ان يكون قداق مشتلا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلق والنسب والقبيلة او هذا الوصف ما تى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب ان يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لاهل المشرق والمغرب لان

(الذين آتيناهم الكتاب) اي علماءهم اذ هم العمدة في آياته ووضع الموصول موضع المضمرة مع قرب العهد للاشعار بعلية ما تى حيز الصلة للحكم والضمير المنصوب في قوله تعالى (يعرفونه) للرسول صلى الله عليه وسلم والانتفات الى الغيبة للايدان بان المراد ليس معرفتهم له عليه السلام من حيث ذاته ونسبه الزاهر بل من حيث كونه مسطورا في الكتاب منعوتا فيه بالنعوت التي من جلتها انه عليه السلام يصلى الى القبليين كأنه قيل الذين آتيناهم الكتاب يعرفون من وصفناه فيه وبهذا يظهر جزالة النظم الكريم وقيل هو اضمار قبل الذكر للاشعار بفخامة شأنه عليه الصلاة والسلام انه علم معلوم بغير اعلام فتأمل وقيل الضمير العلم اوسببه الذى هو الوحي او القرآن او العوويل ويؤيد الاول قوله عز وجل (كاي يعرفون ابناءهم) اي يعرفونه عليه الصلاة والسلام باوضافه الشريعة المكتوبة في كتابهم ولا يشته عليهم كما لا يشته اباؤهم وتخصيصهم بالذكر دون ما يعم البنات لكونهم اعرف عندهم منهم بسبب كونهم احب اليهم عن عمر رضى الله عنه انه سأل عبد الله بن سلام رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اعلم به منى بابني قال ولم قال لاني لست اشك فيه انه نبي فأما ولدى فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه رضى الله عنهما

التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين اهل المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن احد من النصارى واليهود من انكار ذلك (واما القسم الثاني) فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لاننا نقول هب ان التوراة اشتملت على اشراجا من العرب سيكون نبيا الا ان ذلك الوصف لما لم يكن منتبيا في التفصيل الى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) عن هذا الاشكال انما يتوجه لوقلنا بان العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقوى واظهر من العلم بنبوة الابناء وابوة الاباء (السؤال الثالث) فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل للغلط اما العلم بان هذا ابني فذلك ليس علما يقينيا بل ظن ومحتمل للغلط فلم يشبه اليقين بالظن (والجواب) ليس المراد ان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم بنبوة الابناء بل المراد به تشبيه العلم باشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشبهه هو عنده بغيره فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة (السؤال الرابع) لم خص الابناء المذكور الجواب لان المذكور اعرف واشهر وهم بحسبة الابهاء ائزم وبقولهم الصق (القول الثاني) الضمير في قوله يعرفونه راجع الى امر القبلة اى علماء اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التى نقلت اليها كما يعرفون ابناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول اولى من وجوه (احدها) ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق واقرب المذكورات العلم في قوله من بعدما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكأنه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة (وثانيها) ان الله تعالى ما اخبر في القرآن ان امر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى (وثالثها) ان المعجزات لا تدل اول دلائها الاعلى صدق محمد عليه السلام فاما امر القبلة فذلك انما يثبت لانه احد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى اما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين اتوا الكتاب وعرفوا الرسول فنبههم من آمن به مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقى على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقى على كفره لاجرم قال الله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محذور اذا امكن اظهاره واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد

(وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) هم الذين كانوا وعاندوا الحق والباقون هم الذين آمنوا منهم فانهم يظهر الحق ولا يكتمونه واما الجهلة منهم فليست لهم معرفة بالكتاب ولا بما في تضاعيفه فاهم بصدق الاظهار ولا بصدق الكتم وانما كفرهم على وجه التقليد

صلى الله عليه وسلم وقيل امر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة * اما قوله الحق من ربك ففيه مستلثان (المسئلة الاولى) يحتمل ان يكون الحق خبر مبتدأ محذوف اى هو وقوله من ربك يجوز ان يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز ايضا ان يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ على رضى الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول اى يكتمون الحق الحق من ربك (المسئلة الثانية) الالف واللام في قوله الحق فيها وجهان (الاول) ان يكون للعهد والاشارة الى الحق الذى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى الحق الذى في قوله ليكتمون الحق اى هذا الذى يكتمونه هو الحق من ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله تعالى لان غيره يعنى ان الحق ماثبت انه من الله تعالى كالذى انت عليه ولم يثبت انه من الله كالذى عليه اهل الكتاب فهو باطل * اما قوله فلا تكونن من الممترين ففيه مستلثان (المسئلة الاولى) فلا تكونن من الممترين في ماذا اختلف فيه على اقوال (احدها) فلا تكونن من الممترين في ان الذين تقدم ذكرهم علموا صححة نبوتك وان بعضهم عاندوكم قاله الحسن (وثانيها) بل يرجع الى امر القبلة (وثالثها) الى صححة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضى النبوة ومانشتمل عليه من قرآن ووحى وشريعة فقله فلا تكونن من الممترين وجب ان يكون راجعا اليه (المسئلة الثانية) انه تعالى وانهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاك فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسئلة والله اعلم * قوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ايمانكم انوايات بكم الله جميعا ان الله على كل شىء قدير) اعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله ولكل وفيه مستلثان (المسئلة الاولى) اتما قال ولكل ولم يقل كل قوم او امة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا (المسئلة الثانية) ذكر وافيها اربعة اوجه (احدها) انه يتناول جميع الفرق اعنى المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو قول الاصم قال لان في المشركين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى الله تعالى كما حكي الله تعالى عنهم في قوله هو لاءشفعاؤنا عند الله (وثانيها) وهو قول اكثر علماء التابعين ان المراد اهل الكتب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه (وثالثها) قال بعضهم المراد لكل قوم من المسلمين وجهة اى جهة من الكعبة يصلى اليها جنوبية او شمالية او شرقية او غربية واحبوا على هذا القول بوجهين (الاول) قوله تعالى هو موليها يعنى الله موليها وتولية الله لم تحصل الا في الكعبة لان ما عداها تولية الشيطان (الثانى) ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر ان المراد من هذه الخيرات مال لكل احد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الاجهات الكعبة (ورابعها) قال آخرون ولكل وجهة اى لكل واحد من الرسل واصحاب الشرائع جهة قبلة فقبلة المقربين العرش وقبلة الروحانيين الكرسي وقبلة الكرويين البيت المعمور

(الحق) بالرفع على انه مبتدأ وقوله تعالى (من ربك) خبره واللام للعهد والاشارة الى ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم او الى الحق الذى يكتمونه اول للجنس والمعنى ان الحق ماثبت انه من الله تعالى كالذى انت عليه لاغيره كالذى عليه اهل الكتاب او على انه خبر مبتدأ محذوف اى هو الحق وقوله تعالى من ربك اما حال او خبر بعد خبر وقرئ بالنصب على انه بدل من الاول او مفعول ليعلمون وفي التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة الى ضميره عليه السلام من اظهار اللطيف به عليه السلام مالا يخفى (فلا تكونن من الممترين) اى الشاكين في كتابهم الحق علمين به وقيل في انه من ربك وليس المراد به نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشك فيه لانه غير متوقع منه عليه السلام وليس بقصد واختيار بل اما تحقيق الامر واندهميت لايشك فيه ناظر اوامر الامة باكتساب المعارف المزيحة للشك على الوجه الابليغ (ولكل) اى ولكل امة من الامم على ان التنوين عوض من المضاف اليه

وقبلة الانبياء الذين قبلك بيت المقدس وقبلتك الكعبة • اما قوله تعالى وجهة فقيه
 مسئلان (المسئلة الاولى) قرى ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل وجهة هو
 موليا فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك زيد ضربت وزيد ابوه ضارب (المسئلة الثانية)
 قال الفراء وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا في المراد فقال الحسن المراد
 المنهاج والشرع وهو كقوله تعالى لكل امة جعلنا منسكالا لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
 والمراد منه ان للشرائع مصالح فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الاشخاص
 وكما اختلفت بحسب اختلاف الاشخاص لم يبعد ايضا اختلافها بحسب اختلاف الزمان
 بالنسبة الى شخص واحد فلماذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقر المراد منه امر
 القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب ان
 تكون محمولة على ذلك اما قوله هو موليا فقيه وجهان (الاول) انه عائد الى الكل اي
 ولكل احد وجهة هو مولى وجهه اليها (الثاني) انه عائد الى اسم الله تعالى اي الله تعالى
 يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان نقول ان لكل منكم وجهة اي جهة من
 القبلة هو موليا اي هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته التي هو متقرب بها الى ربه وكل
 يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الايمان
 المختلفة فاستبقوا الخيرات اي فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك
 في الدنيا والآخرة اما في الدنيا فاشرفكم بقبلة ابراهيم واما في الآخرة فلثواب العظيم
 الذي تأخذونه على اتقيادكم لاوامره فان الى الله مرجعكم وايضا تكونوا من جهات الارض
 يأت بكم الله جميعا في صعيد القيامة فيفصل بين الحق منكم والمبطل حتى يتبين من
 المطيع منكم ومن العاصي ومن المصيب منكم ومن المخطف انه على ذلك قادر ومن قال بهذا
 التأويل قال المراد ان لكل من اهل الملل وجهة قد اختارها اما بشرعية واما بهوى
 فلتستم توءاخذون بفعل غيركم فانما لهم اعمالكم واما تقرير الكلام على
 الوجه الثاني اعنى ان يكون الضمير في قوله هو موليا عائدا الى الله تعالى فهنا وجهان
 (الاول) ان الله تعالى عرفنا ان كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس
 والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شاء يفعله على حسب ما يعمله صلاحا فالجهتان
 من الله تعالى وهو الذى ولى وجود عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله
 في الحاليتين فان اتقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون
 ما ولاهم عن قبلتهم فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا في عرصة القيامة فيفصل
 بينكم (الثاني) انا اذا فرنا قوله ولكل وجهة بجهات الكعبة ونواحها كان المعنى ولكل
 قوم منكم معاشر المسلمين وجهة اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها
 من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تؤدى الى الكعبة فهي بجهة واحدة ولا ينفق
 على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويشيهم على اعمالهم • اما قوله تعالى هو موليا

(وجهة) اي قبلة وقد قرى كذلك
 اول كل قوم من المسلمين جانب
 من جوانب الكعبة (هو موليا)
 احد المفعولين محذوف اي موليا
 وجهه او الله موليا اياه وقرى
 ولكل وجهة بالاضافة والمعنى
 ولكل وجهة الله موليا اهلها
 واللام مزيدة للتأكيد وجبر
 ضعف العامل وقرى مولاها
 اي مولى تلك الجهة قد وليها

اي هو موليا وجهد فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء اي مستقبليها وقال ابو معاذ موليا على معنى متوليا يقال قد تولاه ورصيها واتبعها وفي قراءة عبد الله بن عامر النخعي هو مولاه وهي قراءة ابن عباس وابي جعفر محمد بن علي الباقرو وفي قراءة الباقرين موليا وقراءة ابن عامر معنيان (احدهما) ان ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته اي جعلته بحيث تليه واذا صار هذا بحيث يلي ذلك فذاك ايضا يلي هذا فاذا نزل قدولى كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى فلتلق آدم من ربه كلمات ولا ينال عهدى الظالمين والظالمون وهذا قول الفراء (والثاني) هو موليا اي قد زينت له تلك الجهة وحببت اليه اي صارت بحيث يحبها ويرضاها اما قوله فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلاة في اول الوقت عند الشافعي رضى الله عنه افضل خلافا لابي حنيفة واحتج الشافعي بوجوه (اولها) ان الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون تقديمه افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا اقل من الندب (وثانيها) قوله سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب ان تكون المسابقة اليها مندوبة (وثالثها) قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ولا شك ان المراد منه السابقون في الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات وقوله تعالى اولئك المقربون يفيد الحصر فمعناه انه لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على ان كمال الفضل منوط بالمسابقة (ورابعها) قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلاة كذلك فكانت المسارعة بها مأمورة (وخامسها) انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام خير اعمالكم الصلاة (وسادسها) انه تعالى ذم ابليس في ترك المسارعة فقال ما منعك ان تسجد اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة موجب للذم (وسابعها) قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتجيل ليأمن الفوت بالنسيان وسائر الاشغال (وثامنها) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ومجئت اليك رب لترضى فثبت ان الاستجمال اولى (وتاسعها) قوله تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا في هذه الصورة (وعاشرها) ما روى عمرو وجري بن عبد الله وانس وابو مخنف عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الصلاة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله قال الصديق رضى الله عنه رضوان الله احب اليان من عفو الله قال الشافعي رضى الله عنه رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك ان يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج في غير موضعه لانه يقتضى ان يأثم بالتأخير واجتنا على انه لا يأثم فلم يبق الا ان يكون معناه ان الفعل في آخر الوقت يوجب العفو

(فا سبقوا الحسرات) اي تسابقوا اليها بنزع الجار كما في قوله
 ثأني عليكم كل حرب ومن عمل
 * سواكم فاني مهتد غير مائل
 وهو بلغ من الامر بالمسارعة لما فيه من الحث على احراز قصب السبق والمراد بالخيرات جميع انواعها من امر القبلة وغيره مما ينال به سعادة الدارين والفاضلات من الجهات وهي المسامحة للكعبة (ايما تكرنوا بأتم الله جميعا)
 اي في موضع تكونوا من موافق او مخالف مجتمع الاجزاء او متفرقا يحشركم الله تعالى الى المحشر للجزاء وايما تكونوا من اعماق الارض او قلل الجبال يقبض ارواحكم وايما تكونوا من الجهات المختلفة المتقابلة يجعل صلواتكم كأنها صلاة الى جهة واحدة (ان الله على كل شئ قدير) فيقدر على الامانة والاحياء والجمع فهو تلييل للحكم السابق

عن السيئات السابقة وما كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير
 موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير اولى قلنا
 هذا ضعيف من وجوه (الاول) انه لو كان كذلك لوجب ان يكون تأخير المغرب افضل
 وذلك لم يقبله احد (الثاني) ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك
 يقتضى العقاب لانه لما اتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء (الثالث) ان تفسير ابى
 بكر الصديق رضى الله عنه يبطل هذا التأويل الذى ذكره (الحادى عشر) روى عن
 على بن ابى طالب رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا على ثلاث لا تؤخرها
 الصلاة اذا اتت والجنابة اذا حضرت والايام اذا وجدت لها كفو (الثاني عشر) عن ابن
 مسعود انه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال اى الاعمال افضل فقال الصلاة ليقاها
 الاول (الثالث عشر) روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الرجل ليصلى
 الصلاة وقد فاتته من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله (الرابع عشر) قال عليه السلام
 من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فمن كان اسبق في الطاعة
 كان هو الذى سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر من ثواب
 المتأخر (الخامس عشر) انا توافقنا على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة
 الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين اهل السنة وغيرهم ان ابكر اسبق اسلاما
 عليا وما ذاك الا اتفاقهم على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على
 قولنا (السادس عشر) قوله عليه السلام في خطبة له وبادروا بالاعمال الصالحة قبل ان
 تشتغلوا ولا شك ان الصلاة من الاعمال الصالحة (السابع عشر) ان تعجيل حقوق
 الأدميين افضل من تأخيرها فوجب ان يكون الحال في اداء حقوق الله تعالى كذلك
 والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم (الثامن عشر) ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة
 اظهار للحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنها فيكون الاول
 اولى (التاسع عشر) ان الاحتياط في تعجيل الصلاة لانه اذا اداها في اول الوقت تفرغت
 ذمته فاذا اخر فرما عرض له شغل فنعته عن اداها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذى
 يحصل فيه الاحتياط لاشك انه اولى (العشرون) اجعنا في صوم رمضان ان تعجيله افضل
 من تأخير وذلك لان المريض يجوز له ان يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له ان يجمل ويصوم
 في الحال ثم اجعنا على ان التعجيل في الصوم افضل على ما قال وان تصوموا خير لكم
 في الحال ثم اجعنا على ان التعجيل في الصوم افضل على ما قال وان تصوموا خير لكم
 فوجب ايضا ان يكون التعجيل في الصلاة اولى فان قيل تنتقض هذه الدلائل القياسية
 بالظهر في شدة الحر او بما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة او وجود الماء قلنا التأخير ثبت
 في هذه المواضع لا مور عارضة وكلامنا في مقتضى الاصل (الحادى والعشرون) المسارعة
 الى الامتثال احسن في العرف من ترك المسارعة فوجب ان يكون في الشرع كذلك
 لقوله عليه السلام مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الثاني والعشرون) صلاة

كملت شرائطها فوجب ادائها في اول الوقت كالمغرب ففيه احتراز عن الظهر في شدة
 الحر لانه انما يستحب التأخير اذا اراد ان يصلحها في المسجد لاجل ان المشي الى المسجد في
 شدة الحر كالمناجم اما اذا صلاها في داره فالتجمل افضل وفيه احتراز عن يدافع الاخشين
 او حضره الطعام وبه جوع لهذا المعنى ايضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود
 الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة فهذه هي الادلة
 الدالة على ان المسارعة افضل ولندكر كل واحد من الصلوات اما صلاة الفجر فقال محمد
 المستحب ان يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان اراد الاقتصار على احد
 الوقتين فالاسفار افضل وقال الشافعي رضى الله عنه التغليس افضل وهو مذهب ابي بكر
 وعمر وبه قال مالك واحمد واحتج الشافعي رضى الله عنه بعد الدلائل السالفة بوجوه
 (احدها) ما اخرج في الصحيحين برواية عائشة رضى الله عنها انها قالت كان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ليصلي الصبح فينصرف والنساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من
 الغلس قال يحيى السنة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن اي متجملات بأكسيتهن
 والتلفع بالتوب الاشتمال والمروط الاردية الواسعة واحدها مرط والغلس ظلمة آخر
 الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات فكان النبي
 صلى الله عليه وسلم يصلي بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر رضى الله عنه يصلي بالغلس ثم
 لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه في اثبات جميع
 الاحكام عدم النسخ ولو لا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية
 (وثانيها) ما اخرج في الصحيحين عن قتادة عن انس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ثم قننا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا
 يدل ايضا على التغليس (وثالثها) ما روى عن ابي مسعود الانصاري ان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم جلس بالصبح ثم اسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى (ورابعها)
 انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم
 فقال تجافي جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واثبت هذا وجب ان
 يكون ترك النوم باداء الفرائض افضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله لن تقرب
 المتقربون الى مثل اداء ما فترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون التغليس
 افضل (وخامسها) ان النوم في ذلك الوقت اطيب فيكون تركه اشق فوجب ان يكون
 ثوابه اكثر لقوله عليه السلام افضل العبادات اجزها اي اشقها واحتج ابو حنيفة
 بوجوه (احدها) قوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر (وثانيها) روى
 عبد الله بن مسعود انه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم صلى صلوات الالمقاتها الا صلاة الفجر فانه صلاها يومئذ لغير ميقاتها
 (وثالثها) عن ابن مسعود قال ما رأيت اصحاب رسول الله حافظوا على شيء ما حافظوا على

التنوير بالفجر (ورابعها) عن ابى بكر رضى الله عنه انه صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا كادت الشمس ان تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر انه قرأ البقرة فاستمر قوا الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين (وخامسها) ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلاة كمن هو في الصلاة فمن اخر الصلاة عن اول وقتها فقد انتظر الصلاة او لا ثم اتى بها ثانيا ومن صلاحها في اول الوقت فقد فاتته فضل الانتظار (وسادسها) ان التأخير يفضى الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون اولي تحصيل لفضل الجماعة (وسابعها) ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كان الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والخرج منى شرعا (وثامنها) انه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة (والجواب) عن الاول ان الفجر اسم للنور الذى ينفي به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجر لو كانت الظلمة باقية في الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجر او اما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال اسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت عنه اذا ثبت هذا فقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذى يظهر فيما بين ذلك الظلام اشد فقوله اسفروا بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اى كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر اظهر وابهر كان اكثر ثوابا وقد بينا ان ذلك لا يكون الا في اول الفجر وهذا معنى قول الشافعى رضى الله عنده ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على يقين طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذى يدل على ما قلناه ان اداء الصلاة في ذلك الوقت اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا واما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة اهل الكسل فكيف يمكن ان يقول الشارع ان الكسل افضل من الجهد في الطاعة (والجواب) عن الثالث وهو قول ابن مسعود حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذى قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في اول الوقت فاما عند امتلاء العالم من النور فانه لا يسمى ذلك فجر او اما سائر الوجوه فهى معارضة ببعض ما قدمناه والله اعلم * اما قوله تعالى ايما تكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا ايها المحققون العارفون بالنبوة والشرعية الخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شىء قدير وذلك لان الامادة في نفسها مكتوبة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على الامادة واما المسائل المستنبطة من هذه الآية فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شىء قدير * قوله تعالى (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث

(ومن حيث خرجت) تأكيد لحكم التحويل وتصريح بعدم تفاوت الاسر في حالتى السفر والحضر ومن متعلقة بقوله تعالى (فول) او محذوف عطف هو عليه اى من اى مكان خرجت اليه للسفر فول (وجهك) عند صلاتك (شطر المسجد الحرام) او فعل ما سرت به من اى مكان خرجت اليه فول الخ (وانه) اى هذا الاسر (الحق من ربك) اى الثابت الموافق للحكمة

ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لثلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا
 تخشوهم واخشوني ولا تم نعمتي عليكم ولعلمكم تهتدون اعلم ان اول ما في هذه الآية من
 البحث ان الله تعالى قال قبل هذه الآيات قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة
 ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين
 اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وذكرهنا ثانيا قوله تعالى
 ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما
 تعملون ثم ذكر ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث
 كنتم فولوا وجوهكم شطره لثلا يكون للناس عليكم حجة فهل في هذا التكرار فائدة ام لا
 وللعلماء فيه اقوال (احدها) ان الاحوال ثلاثة (اولها) ان يكون الانسان في المسجد
 الحرام (وثانيها) ان يخرج عن المسجد الحرام و يكون في البلد (وثالثها) ان يخرج عن
 البلد الى اقطار الارض فالآية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية
 والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان القرب حرمة لا تثبت فيها للبعد فلاجل ازالة هذا
 الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات (والجواب) اثبات انه سبحانه انما اعاد ذلك ثلاث مرات
 لانه علق بها كل مرة فائدة زائدة اما في المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر
 نبوة محمد صلى الله عليه وسلم و امر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التوراة والانجيل
 واما في المرة الثانية فبين انه تعالى يشهدان ذلك حق وشهادة الله بكونه حقا مغايرة لعلم اهل
 الكتاب بكونه حقا واما في المرة الثالثة فبين انه انما فعل ذلك لثلا يكون للناس عليكم حجة
 فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها لاجل ان يترتب في كل واحدة من المرات
 واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون
 هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون
 والجواب الثالث انه تعالى قال في الآية الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر
 المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان ربنا يخطر ببال جاهل انه تعالى
 انما فعل ذلك طلبا لرضاء محمد صلى الله عليه وسلم لانه قال فلنولينك قبلة ترضاها فزال الله
 تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه
 للحق من ربك اي نمن ما حولنا الى هذه القبلة بمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل
 هو الحق الذي لا يحيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود والمنسوخة
 التي انما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ثم ان الله تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول
 وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دو مواعلي هذه
 القبلة في جميع الازمنة والاوقات ولا تولوا فيصير ذلك التولي سببا للطعن في دينكم
 والحاصل ان الآية السالفة امر بالدوام في جميع الامكنة والثانية امر بالدوام في جميع
 الازمنة والامكنة والثالثة امر بالدوام في جميع الازمنة واشعار بأن هذا لا يصير منسوخا

البتة والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي
 قبلة ابيهم ابراهيم عليه السلام والثاني مقرون بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها اي
 لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله
 تعالى انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه
 للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود في امر القبلة
 فكانت هذه عللا ثلاثا قرن بكل واحدة منها امر بالتزام القبلة نظيره ان يقال ازم هذه
 القبلة فانها القبلة التي كنت تمهاها ثم يقال ازم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى
 وهو قوله وانه للحق من ربك ثم يقال ازم هذه القبلة فان في لزومك اياها انقطاع حجج اليهود
 عنك وهذا التكرار في هذا الموضوع كالتكرار في قوله فبأى آلاء ربكما تكذبان وكذلك
 ما كرر في قوله تعالى ان في ذلك لآية وما كان اكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه
 الواقعة اول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة الى التكرار لاجل
 التأكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح اليبات * اما قوله تعالى وما الله بغافل عما
 تعملون يعني ما يعملها هؤلاء المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة
 على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبانه قد اشتاق الى مولده ودين ابيه
 فان الله عالم بهذا فأ نزل ما ابطله وكشف عن وهنه وضعفه * اما قوله لئلا يكون للناس
 عليكم حجة فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان هذا الكلام يوجه حججا وكلاما تقدم
 من قبل في باب القبلة عن القوم فاراد الله تعالى ان يبين ان تلك الحججة تزول الآن باستقبال
 الكعبة وفي كيفية تلك الحججة روايات (احدها) ان اليهود قالوا تخالفنا في ديننا وتبع
 قبلتنا (وثانيها) قالوا لم يدرب محمد ابن يتوجه في صلواته حتى هديناه (وثالثها) ان العرب قالوا
 انه كان يقول انا على دين ابراهيم والآن ترك التوجه الى الكعبة ومن يترك التوجه الى
 الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن
 في شرعه عليه الصلاة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان الصلاح في ذلك اوجب عليهم
 التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا
 من قبل تلك المصلحة وهي تميز من اتبعه بمكة ممن اقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان
 يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقترضت
 الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلماذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة
 يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله
 انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة اخرى وهو قول بعض العرب ان محمدا عليه الصلاة
 والسلام عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة
 والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان
 الشرك لظلم عظيم فلا جرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم (المسئلة الثانية) قرأ نافع لبيلا

(وما الله بغافل عما تعملون)
 فيجازيكم بذلك احسن جزاء فهو
 وعد للمؤمنين وقرى يعملون على
 صيغة الغيبة فهو وعيد للكافرين
 (ومن حيث خرجت) ليه في
 اسفارك ومغازيك من المنازل
 القريبة والبعيدة (فول وجهك
 شطر المسجد الحرام) الكلام فيه
 كما سرنا نفا (وحيث ما كنتم) من
 اقطار الارض مقبين او مسافرين
 حسبا يعرب عنه اثار كنتم على
 خرجتم فان الخطاب عام لكافة
 المؤمنين المنشرين في الآفاق من
 الحاضرين والمسافرين فلو قيل
 وحيثما خرجتم لما تناول الخطاب
 المقيمين في الاماكن المختلفة من
 حيث اقامتهم فيها (فولو
 وجوهكم) من محالككم (شطره)
 والتكرار لما ان القبلة لها شأن
 خطير والنسخ من مظان الشبهة
 والفتنة فبا حري ان يؤكده
 امرها مرة غيب اخرى مع انه قد
 ذكر في كل مرة حكمة مستترة

بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهو الاصل
 (المسئلة الثالثة) لثلاموضعه نصب والعامل فيه ولو اى ولو لثلاثا وقال الزجاج التندير
 عرفتم ذلك لثلا يكون للناس عليكم حجة (المسئلة الرابعة) قيل الناس هم اهل الكتاب
 عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم (المسئلة الخامسة) ههنا سؤال وهو ان شبهة
 هؤلاء الذين ظلموا انفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثنائها عن الحججة وقد اختلف
 الناس فيه على اقوال (الاول) انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال
 من وجوه (الاول) ان الحججة كما انها قد تكون صحيحة قد تكون ايضا باطلة قال الله تعالى جنتهم
 داخضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم والحاجة هي ان
 يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضى ان يكون الذى يورده المبطل يسمى بالحجة
 ولان الحججة اشتقاقها من حجه اذا غلبه فكل كلام يقصده غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم
 انها مأخوذة من حجة الطريق فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه فى اثبات
 او ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا (الوجه الثانى)
 فى تقريره انه استثناء متصل ان المراد بالناس اهل الكتاب فانهم وجدوه فى كتابهم انه عليه
 الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حولت بطلت جنتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتبوا
 ما عرفوا عن ابي روق (الوجه الثالث) انهم لما اوردوا تلك الشبهة على اعتقادها حجة
 سماها الله حجة بناء على معتقدتهم اولعله تعالى سماها حجة تهكميا بهم (الوجه الرابع) اراد
 بالحجة الحاجة والمجادلة فقال لثلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم
 يحاجونكم بالباطل (القول الثانى) انه استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم
 يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحججة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن
 وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب

ومعناه لكن بسيفهم فلول وليس بعيب ويقال ماله على حق الا التعدى يعنى لكنه
 يتعدى ويظلم ونظيره ايضا قوله تعالى انى لا يخاف لدى المرسلون الامن ظلم وقال لعاصم
 اليوم من امر الله الامن رجم وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب (القول
 الثالث) زعم ابو عبيدة ان الابعى الواو كما انه تعالى قال لثلا يكون للناس عليكم حجة
 ولذين ظلموا وانشد

وكل اخ مفارقة اخوه * لعمر ايك الا الفرقدان

يعنى والفرقدان (القول الرابع) قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف
 والميم فى عليكم كما انه قيل لثلا يكون عليكم حجة الاعلى الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم
 وهم الكفار قال على بن عيسى هذان الوجهان بعيدان اما قوله تعالى فلا تخشوهم
 واخشوني فالعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعتت ويجادل ويحاج ولا تخافوا

(لثلا يكون للناس عليكم حجة)
 متعلق بقوله تعالى فولو او قيل
 بخذوف يدل عليه الكلام كما انه
 قيل فعلنا ذلك لثلا الخ والمعنى ان
 التولية عن الصخرة تدفع احتجاج
 اليهود بان المتعوت فى التوراة
 من اوصافه انه يحول الى الكعبة
 واحتجاج المشركين بأنه يدعى ملة
 ابراهيم ويخالف قبلته (الا الذين
 ظلموا منهم) وهم اهل مكة اى
 لثلا يكون لاحد من الناس حجة
 الا المعاندين منهم الذين يقولون
 ما نحول الى الكعبة الاميلا الى
 دين قومه وحا بلده اوبداله
 فرجع الى قبلته آياته ويوشك ان
 يرجع الى دينهم وتسمية هذه
 الكلمة الشعاء حجة مع انها
 اغش الا باطيل من قبيل مافى
 قوله تعالى حجتهم داخضة حيث
 كانوا يسوقونها مساق الحججة وقيل
 الحججة بمعنى مطلق الاحتجاج وقيل
 الاستثناء المبالغة فى نفى الحججة رأسا
 كالذى فى قوله

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم
 بهن فلول من قراع الكتائب
 ضرورة ان لاحتجاجه للظالم وقرى
 الا الذين بحرف التنبيه على انه
 استثناء (فلا تخشوهم) فان
 مطاعهم لا تضركم شيئا (واخشوني)
 فلا تخافوا اسرى

مطاعنهم في قبلتكم فانهم لا يضرونكم واخشونني يعني احذروا عقابي ان انتم عدلتم
 عما اذنتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل افعاله
 وتروكه ان ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وان يعلم انه ليس في بداخله شيء البتة وان
 لا يكون مشتغلا بالقلب بهم ولا ملتفتا لخاطر اليهم اما قوله تعالى ولا تم نعمتي عليكم
 فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه (احدها) انه راجع الى قوله تعالى لتلا يكون
 للناس عليكم حجة ولا تم نعمتي عليكم فبين الله تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين
 الحكمتين (احدهما) لانقطاع جنتهم عنه (والثاني) لتمام النعمة وقدين ابو مسلم بن بحر
 الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم في جميع
 ما كانوا يفعلون فلما حول صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك
 كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا
 موضع النعمة (وثانيها) ان متعلق اللام محذوف معناه ولا تمني النعمة عليكم وارادني
 اهداءكم امرتكم بذلك (وثالثها) ان يعطف على علة مقدره كما انه قيل واخشونني لوقوفكم
 ولا تم نعمتي عليكم والقول الاول اقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى انزل عند قرب
 وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين
 ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه
 الآية ولا تم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي
 الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على
 الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن ابي مسلم رحمه الله من التشكك في صلاة الرسول
 وصلاة امته الى بيت المقدس فان كان مراده ان الفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد
 اصاب لان شيئا من الفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان اراد به
 انكاره اصلا فيعد لان الاخبار في ذلك قريبة من التواتر ولا يمسلم رحمه الله ان يمنع
 التواتر وعند ذلك يقول لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر
 الواحد والله اعلم * قوله تعالى (كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم
 ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) اعلم ان انا قد بينا ان الله تعالى
 استدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوده بعضها الزامية وهو ان هذا الدين
 دين ابراهيم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا امن سفه نفسه
 وبعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما نزل اليه وما نزل الى ابراهيم وامم
 واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه سبحانه وتعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شهادتهم
 (احدهما) قوله وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا (والثانية) استدلالهم بانكار النسخ
 على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي
 كانوا عليها واظن الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان اعظم

(ولا تم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون)
 علة محذوف يدل عليه النظم
 الكريم اي وامرتكم بما سلا تمام
 النعمة عليكم لما انه نعمة جليلة
 ولارادني اهداءكم لما انه صراط
 مستقيم مؤد الى سعادة الدارين
 كما اشير اليه في قوله عز وجل
 يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
 وفي التعبير عن الارادة بكلمة لعل
 الموضوع للترجي على طريقة
 الاستعارة التبعية من الدلالة على
 كمال العناية بالهداية ما لا يخفى
 او عطف على علة مقدره اي
 واخشونني لان حفظكم عنهم واتم
 الخ او على قوله تعالى لتلا يكون
 الخ وتوسيط قوله تعالى
 فلا تخشونهم الخ بينهما لتسارعة
 الى التسليق والتثبيت وفي الخبر تمام
 النعمة دخول الجنة وعن علي
 رضي الله عنه تمام النعمة الموت
 على الاسلام (كما ارسلنا فيكم
 رسولا منكم) متصل بما قبله
 والظرف الاول متعلق بالانفعل
 قدم على مفعوله الصريح لما في
 صفاته من الطول والظرف
 الثاني متعلق بمنصرف وقع صفة
 لرسول لا مبينة لتام النعمة اي
 ولا تم نعمتي عليه في امر القبلة
 او في الآخرة تماما كما تمني
 لها بارسال رسول كائن منكم
 فان ارسل الرسول لاسيما الجناس
 لهم نعمة لا يكافئها نعمة قط وقيل
 متصل بما بعده اي كاذ كرتم
 بالارسال فلذكروني الخ وايناز
 صيغة المنكلم مع الغير بعد النوحيد
 فيما قبله اقتضت وجريان على
 سنن الكبرياء

الشبهة لليهود في انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام انكار النسخ فلا جرم اطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولا ثم نعمتى عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظيم نعم الله تعالى ولا شك ان ذلك اشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدى الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا والخلص في الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب اما قوله تعالى كما ارسلنا فقيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا الكاف اما ان يتعلق بما قبله او بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله فقيه وجوه (الاول) انه راجع الى قوله ولا ثم نعمتى عليكم اي ولا ثم نعمتى عليكم في الدنيا بحصول الشرف وفي الآخرة بالفوز بالثواب كما اتممتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول (الثاني) ان ابراهيم عليه السلام قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويزكهم وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وانا مناسكنا فكانه تعالى قال ولا ثم نعمتى عليكم ببيان الشرائع واهدبكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم كما ارسلنا فيكم رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير (الثالث) قول ابى مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم امة وسطا كما ارسلنا فيكم رسولا اي كما ارسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم امة وسطا واما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع فاذكروني اذ كركم وهو اختيار الاصم وتقريره انكم كنتم على صورة لاتتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم اما كم باعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفهاء وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما اوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكروني بالشكر عليها اذ كركم برحمتي وثوابي والذي يؤكد قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة امرهم في مقابلتها بالذكرو والشكر فان قيل كما هل يجوز ان يكون جوابا قلنا جوزه الفراء وجعل لا ذكروني جوابين (احدهما) كما (والثاني) اذ كركم ووجه ذلك لانه اوجب عليهم الذكرك ليدكرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي والوجه الاول اولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلق به اولى (المسئلة الثانية) في وجه التشبيه قولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولا ثم نعمتى كان المعنى ان النعمة في امر القبله كالنعمه بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى اذكروني دل ذلك على ان النعمة بالذكرو جارية مجرى النعمة بالرسالة (المسئلة الثالثة) ما في قوله كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كما رسالنا فيكم ويحتمل ان تكون كافة اما قوله تعالى فيكم والمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي رساله فيهم ومنهم نعم

(يتلو عليكم آياتنا) عفة
 ثانية لرسول كاشفة لكمال النعمة
 (ويزكهم) عطف على يتلو اي
 يحكمكم على ما تصيرون به اذ كياه
 (ويعلمكم الكتاب والحكمة)
 صفة اخرى مترتبة في الوجود على
 التلاوة وانما وسط بينهما التزكية
 التي هي عبارة عن تكميل النفس
 بحسب القوة العملية وتهذيبها
 المتفرع على تكميلها بحسب
 القوة النظرية الحاصل بالتعليم
 المترتب على التلاوة للايدان بأن
 كلام الامور المترتبة نعمة جليلة
 على حيالها مستوجبة للشكر فلو
 روعي ترتيب الوجود كما في قوله
 تعالى وابعث فيهم رسولا منهم يتلو
 عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب
 والحكمة ويزكهم انك انت العزيز
 الحكيم لتبادر الى الفهم كون
 الكل نعمة واحدة كما مر نظيره
 في قصة البقرة وهو المر في
 التعبير عن القرآن نارة بالآيات
 واخرى بالكتاب والحكمة رمزنا
 الى انه باعتبار كل عنوان نعمة
 على حدة ولا يقدح فيه شمول
 الحكمة لما في تضاعيف الاحاديث
 الشريفة من الشرائع وقوله عن
 وجل

عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من
الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا الى القبول اقرب اما قوله تعالى يتلو
عليكم آياتنا فاعلم انه من اعظم النعم لانه مجزة باقية ولانه يتلى فيتأدى به العبادات ولانه
يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكانه
يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة اما قوله ويزكيكم ففيه اقوال (احدها) انه
عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا ازكيا عن الحسن (وثانيها) يزكيهم
بالثناء والمدح اى يعلم ما انتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم به كما يقال ان المزكى زكى
الشاهد اى وصفه بالزكاء (وثالثها) ان التركيبة عبارة عن التسمية كأنه قال يكثركم كما قال
اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بان يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن ابي مسلم قال
القاضى وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك اما قوله تعالى ويعلمكم
الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه اياهم واما الحكمة فهى العلم بسائر
الشريعة التى يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعى رضى الله عنه الحكمة هى
سنة الرسول اما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه تعالى ارسله على حين
فترة من الرسل وجهالة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين فى امر اديانهم فبعث الله
تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه فى دينهم وذلك من اعظم انواع النعم * قوله
تعالى (فاذ كرونى اذ كركم واشكرو لى ولا تكفرون) اعلم ان الله تعالى كافنا فى هذه الآية
بأمر من الذكرو والشكر اما الذكرو فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح
فذكركم اياه باللسان ان يحمده ويسجده ويسجدوه ويقرؤا كتابه وذكركم اياه بقلوبهم
على ثلاثة انواع (احدها) ان يفكروا فى الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويفكروا
فى الجواب عن الشبهة القادحة فى تلك الدلائل (وثانيها) ان يفكروا فى الدلائل الدالة
على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه ووعدده ووعيده فاذا عرفوا كيفية
التكليف وعرفوا ما فى الفعل من الوعد وفى الترك من الوعيد سهل فعله عليهم (وثالثها)
ان يفكروا فى اسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة
المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال
وهذا المقام مقام لانهاية له اما ذكركم اياه تعالى بجوارحهم فهو ان تكون جوارحهم
مستغرقة فى الاعمال التى امروا بها وخالية عن الاعمال التى نهوا عنها وعلى هذا الوجه
سمى الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذ كرونى متضمنا
جميع الطاعات فلماذا روى عن سعيد بن جبير انه قال اذ كرونى بطاعتي فاجله حتى يدخل
الكل فيه اما قوله اذ كركم فلا بد من حمله على ما يلىق بالموضع والذى له تعلق بذلك الثواب
والمدح واظهار الرضا والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذ كركم
ثم للناس فى هذه الآية عبارات (الاولى) اذ كرونى بطاعتي اذ كركم حتى (الثانية) اذ كرونى

(ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون)
صريح فى ذلك فان الموصول مع
كونه عبارة عن الكتاب والحكمة
قطعا قد عطف تعليمه على تعليمها
وما ذلك الا لتفصيل فنون النعم
فى مقام يقتضيه كافي قوله تعالى
ونجبناهم من عذاب غليظ عقيب
قوله تعالى نجينا هودا والذين
آمنوا معه برحمة منا والمراد بعدم
علمهم انه ليس من شانهم ان يعلموه
بالفكر والنظر وغير ذلك من طرق
العلم لاخصار الطريق فى الوحي
(فاذ كرونى) الفاء للدلالة على
ترتيب الامر على ما قبله من
موجباته اى فاذ كرونى بالطاعة
(اذ كركم) بالثواب وهو تحريض
على الذكر مع الاشعار بما يوجبه
(واشكرو لى) ما نعمت به عليكم
من النعم (ولا تكفرون) بسجدها
وعصيان ما امرتكم به

بالدعاء اذ كرمكم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعوني استجب لكم وهو قول ابي مسلم
 قال امر الخلق بأن يذكروه راغبين راهبين وراجين خائفين ويخلصوا الذكركل عن
 الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكروهم بالاحسان والرحمة والنعمة
 في العاجلة والآجلة (الثالثة) اذكروني بالثناء والطاعة اذ كرمكم بالثناء والنعمة (الرابعة)
 اذكروني في الدنيا اذ كرمكم في الآخرة (الخامسة) اذكروني في الخلوات اذ كرمكم في القلوات
 (السادسة) اذكروني في الرخاء اذ كرمكم في البلاء (السابعة) اذكروني بطاعتي اذ كرمكم
 بمعونتي (الثامنة) اذكروني بمجاهدتي اذ كرمكم بهدايتي (التاسعة) اذكروني بالصدق
 والاخلاص اذ كرمكم بالاخلاص ومزيد الاختصاص (العاشر) اذكروني بالربوبية
 في الفاتحة اذ كرمكم بالرحمة والعبودية في الخاتمة * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا
 بالصبر والصلاة ان الله مع الصابرين) اعلم انه تعالى اوجب بقوله فاذكروني جميع
 العبادات وبقوله واشكروا الى ما يتصل بالشكر اردفه ببيان ما يعين عليهما فقال استعينوا
 بالصبر والصلاة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات اما الصبر فهو قهر
 النفس على احتمال المكروه في ذات الله تعالى وتوطئتها على تحمل المشاق وتجنب الجزع
 ومن حل نفسه وقلبه على هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات
 وتجنب المحظورات ومن الناس من حل الصبر على الصوم ومنهم من حله على الجهاد لانه
 تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وايضا فلانه تعالى امر بالثبوت في الجهاد
 فقال اذ القيتم فئة فاثبتوا وبالثبوت في الصلاة اي في الدعاء فقال وما كان قولهم الا ان
 قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرفنا في امرنا وثبت اقدمانا وانصرنا على القوم الكافرين
 الا ان القول الذي اخترناه اولى العموم اللفظ وعدم تقييده والاستعانة بالصلاة لانها
 يجب ان تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له وان يوفر همه
 وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من قراءة فيتدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن
 سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات
 ولذلك قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك ترى اهل الخير عند النوائب
 متفقين على الفرع الى الصلاة وروى انه عليه الصلاة والسلام كان اذا حزبه امر فزع
 الى الصلاة ثم قال ان الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال فسيكفيكم الله وهو
 السميع العليم فكأنه تعالى ضمن لهم اذ هم استعانوا على طاعته بالصبر والصلاة ان يزيدهم
 توفيقا وتسديدا والطاقا كما قال ويزيد الله الذين اهتدوا هدى * قوله تعالى (ولا تقولوا لمن
 يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون) اعلم ان هذه الآية نظير لقوله في آل
 عمران بل احياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق الآية بما قبلها كما انه قيل استعينوا بالصبر
 والصلاة في اقامة ديني فان اجتمعت في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوى بأموالكم وابدانكم
 ففعلتم ذلك ففلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم انفسكم بل اعلوا ان قتلكم احياء

(يا أيها الذين آمنوا) وصفهم
 بالايمان اتر تعداد ما يوجب
 ويقتضيه! تنشيطا لهم وحثا
 على مراعاة ما يعقبه من الامر
 (استعينوا) في كل ما أتون
 وما تذرون (بالصبر) على الامور
 الشاقة على النفس التي من جعلتها
 معاداة الكفرية ومقابلتهم المؤدية
 الى مقاتلتهم (والصلاة) التي
 هي ام العبادات ومعراج المؤمنين
 ومناجاة رب العالمين (ان الله مع
 الصابرين) تعليل للامر بالاستعانة
 بالصبر خاصة لما انه المحتاج الى
 التعليل ولما الصلاة حيث كانت
 عند المؤمنين اجل المطالب كما بيني
 عنه قوله عليه السلام وجعلت
 قرة عيني في الصلاة لم يفتقر الامر
 بالاستعانة بها الى التعليل ومعنى
 المعية الولاية الدائمة المستتعبة
 للنصرة واجابة الدعوة ودخول
 مع على الصابرين لما انهم المباشرون
 للصبر حقيقة فهم متبوعون من
 تلك الحيثية (ولا تقولوا) عطف
 على استعينوا الخ مسوق لبيان
 ان لا غاية للأمر به وان الشهادة
 التي ربما يؤدي اليها الصبر حياة
 أبدية (من يقتل في سبيل الله
 اموات) اي هم اموات (بل
 احياء) اي بل هم احياء (ولكن
 لا تشعرون) بحياتهم وفيه رمز
 الى انها ليست بما يشعر به بالمشاعر
 الظاهرة من الحياة الجسمانية
 وانما هي امر روحاني لا يدرك
 بالعقل بل بالوحى

عندي وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس رضى الله عنه نزلت الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ اربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار فن المهاجرين عبدة بن الحرث بن عبدالمطلب وعمر بن ابي وقاص وذو الشمالين وعمرو بن نفيلة وعامر بن بكر ومهجع بن عبدالله ومن الانصار سعيد بن خثيمة وقيس بن عبدالمندر وزيد بن الحرث وتميم بن الهمام ورافع بن المعلى وحرثة بن سراقه ومعوذ بن عفراء وعوف بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنبى الله تعالى ان يقال فيهم انهم ماتوا وعن آخرين ان الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون انفسهم طلبا لرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) اموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لاتقولوا هم اموات (المسئلة الثالثة) في الآية اقوال (الاول) انهم في الوقت احياء كأن الله تعالى احياءهم لا يبصا لثواب اليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبر فان قيل نحن نشاهد اجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا اما عندنا فالبنية ليست شرطا في الحياة ولا امتناع في ان يعيد الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف واما عند المعتزلة فلا يبعد ان يعيد الله الحياة الى الاجزاء التي لا بد منها في ماهية الحى ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان يحييهم اذا لم يشاهدوا (القول الثانى) قال الاصم يعنى لاتسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا هم اموات في الدين كما قال الله تعالى او من كان ميتا فأحييناه فقال لاتقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا هم احياء في الدين ولكن لا يشعرون يعنى المشركون لا يعلمون ان من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حى في الدين وعلى هدى من ربه ونور كما روى في بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل مامات رجل خلفك مثلك وحكى عن بقرط انه كان يقول لتلاميذه موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة اى بالروح (القول الثالث) ان المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون انفسهم ويحسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضعون اعمارهم الى غير شىء وهؤلاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا ذهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكبين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى لاتقولوا كما قال المشركون انهم اموات لا ينشرون ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد في الدنيا ولكن اعملوا انهم احياء اى سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله احياء بأنهم سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الابرار لى نعيم وان الفجار لى عذاب وقال احاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وقال فالذين آمنوا وعملوا الصالحات فى جنات النعيم على معنى انهم سيصبرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي وابى مسلم الاصفهاني واعلم ان اكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه

وعن الحسن رحمه الله ان الشهداء احياء عند الله تعرض ارزاقهم على ارواحهم فيصل اليهم الروح والفرح كما تعرض النار على آل فرعون غدوا وعشيا فيصل اليهم الالم والوجع قلت رأيت في المنام سنة تسع وثلاثين وتسعمائة انى ازور قبور شهداء احد رضى الله تعالى عنهم اجمعين وانا انلو هذه الآية وما فى سورة آل عمران واردد همام متفكرا فى اسرهم وفى نفسى ان حياتهم روحانية لاجتماعية فبينما انا على ذلك اذ رأيت شابا منهم قاعدا فى قبره تام الجسد كامل الحلقة فى احسن ما يكون من الهيئة والمنظر ليس عليه شىء من اللباس قد بدا منه ما فوق السرة والباقي فى القبر خلا انى اعلم يقينا ان ذلك ايضا كان ظهرا وانما لا يظهر لكونه عورة فنظرت الى وجهه فرأيتة يشطر الى متبسم كما انه ينبهنى على ان الامر بخلاف رأى فسبحان من علت كلمته وجلت حكمته

وجوه (احدها) الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا ائمتنا اثنتين واحييتنا
 اثنتين والموتان لا تحصل الا عند حصول الحياة في القبر وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا
 ناراً والفاء للتعقيب وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
 آل فرعون اشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر ايضا لان العذاب
 حق الله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى فاسقاط العقاب احسن من اسقاط
 الثواب فحيثما اسقط العقاب الى يوم القيامة بل حققه في القبر كان ذلك في الثواب اولى
 (وثانيها) ان المعنى لو كان على ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون
 معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا يعلمون انهم سيجيئون يوم القيامة وانهم ماتوا على
 هدى ونور فعلم ان الامر على ما قلنا من ان الله تعالى احياهم في قبورهم (وثالثها) ان
 قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث
 (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
 النيران والاختبار في ثواب القبر وعذابه كالتواترة وكان عليه الصلاة والسلام يقول
 في آخر صلاته واعوذ بك من عذاب القبر (وخامسها) انه لو كان المراد من قوله انهم
 احياء انهم سيجيئون فينبذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة اجاب عنه ابو مسلم بأنه تعالى انما
 خصهم بالذكر لان درجاتهم في الجنة ارفع ومنزلتهم اعلى واشرف لقوله تعالى ومن يطع الله
 والرسول فأولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
 فأوردتهم بالذكر تعظيما واعلم ان هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين
 اعظم مع ان الله تعالى ما خصهم بالذكر (وسادسها) ان الناس يزورون قبور الشهداء
 ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج ابو مسلم على ترجيح قوله بانه
 تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال بل احياء عند ربهم وهذه العنودية ليست بالمكان
 بل بالكون في الجنة ومعلوم ان اهل الثواب لا يدخلون الجنة الا بعد القيامة والجواب
 لان سلم ان هذه العنودية ليست بالالكون في الجنة بل باعلام الدرجات وايصال البشارات
 اليه وهو في القبر وفي موضع آخر واعلم ان في الآية قولاً آخر وهو ان ثواب القبر وعذابه
 للروح لا للقلب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولتنشر الى خلاصة حاصل قول هؤلاء
 فنقول انهم قالوا ان الانسان لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس امانه
 لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين (الاول) ان اجزاء هذا الهيكل ابدا
 في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من
 حيث هو هو امر باق من اول عمره الى آخره فان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي كان
 موجودا من اول عمره الى آخر عمره والباقي غير ما هو غير باق والمشار اليه عند كل احد
 بقوله انا ووجب ان يكون مغاير لهذا الهيكل (الثاني) اني اكون عالما بأني انا حال ما اكون
 ضافلا عن جميع اجزائي وابعاضى والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالذي اشير اليه بقولي

وقيل الآية نزلت في شهداء بدر
 وكانوا اربعة عشر وفيها دلالة على
 ان الارواح جواهر قائمة بأنفسها
 مغايرة لما يحس به من البدن تبقى
 بعد الموت دراكة وعليه جمهور
 الصحابة والتابعين رضوان الله
 تعالى عليهم اجمعين وبه نطقت
 الآيات والسنة وعلى هذا
 فتخصيص الشهداء بذلك لما
 يستدعيه مقام التحريض على
 مباشرة مبادئ الشهادة
 ولاختصاصهم بمزيد القرب
 من الله عز وجل

انما غير لهذه الاعضاء والابعاى واما ان الانسان غير محسوس فلان المحسوس انما هو
 السطح واللون ولا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في
 ان الذى يشير اليه كل احد بقوله انا اى شىء هو والاقوال فيه كثيرة الا ان اشدها تلخيصا
 وتحصيلا وجهان (احدهما) انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم
 والدهن في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان (احدهما) الذين
 اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام بمثابة لسائر الاجزاء التى يتألف منها هذا
 الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبق بعض الاجزاء من اول العمر الى آخره فلك الاجزاء
 هى التى يشير اليها كل احد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها فاذا
 زالت الحياة ماتت وهذا قول اكثر المتكلمين (وثانيهما) الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام
 وزعموا ان الاجسام التى هى باقية من اول العمر الى آخر العمر اجسام مخالفة بالماهية
 والحقيقة للاجسام التى يتألف منها هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها
 فاذا خلطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا
 الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركه ثم ان هذا الهيكل ابدى في الذوبان والتحلل
 والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية
 لهذه الاجسام البالية فاذا فسد هذا القلب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورية الى
 عالم السموات والقدس والטהارة ان كانت من جملة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات
 ان كانت من جملة الاشقياء (والقول الثانى) ان الذى يشير اليه كل احد بقوله انا موجود
 ليس بمتحيز ولا قائم بالتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك
 ان يكون مثل الله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضى الاشتراك في الماهية واحتجوا
 على ذلك بأن في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب ان يكون العلم به فردا حقا فوجب
 ان يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا
 فذلك الذى يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات ووجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا
 اما ان في المعلومات ما هو فرد حقا فلانه لا شك في وجود شىء فهذا الموجود ان كان فردا
 حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب عن الفرد فلا بد من الفرد على كل الاحوال
 واما انه اذا كان في المعلومات ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لان العلم المتعلق بذلك
 الفرد ان كان منقسما فكل واحد من اجزائه او بعض اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم
 وهو محال لانه يلزم ان يكون اجزاء مساويا للكل وهو محال واما ان لا يكون شىء من اجزائه
 علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم
 الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لتلك الاشياء التى فرضناها
 قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو
 المطلوب واما انه اذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به ايضا كذلك

فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الاجزاء او شئ منها ان كان موصوفاً به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالاً في اشياء كثيرة وهو محال او يتوزع اجزاء الحال على اجزاء المحل فيقسم الحال وقد فرضنا انه غير منقسم او لا يتصف شئ من اجزاء المحل الا بتمام الحال ولا شئ من اجزاء ذلك الحال فحينئذ يكون ذلك المحل مخالفاً عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفاً به هذا خلف واما ان كل متخير يقسم في الدلائل المذكورة في نفى الجوهر الفرد قالوا ثبت ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتخير ولا قائم بالتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد وان يكون مدركاً للجزئيات لانه يمكنني ان احكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم بشئ على شئ لا بد وان يحضر المقضى عليهما فهذا الشئ مدرك لهذا الجزئى وللانسان الكلى حتى يمكنه ان يحكم بهذا الكلى على هذا الجزئى والمدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات ايضاً هو النفس فكل من كان مدركاً للجزئيات فانه لا يتمتع ان يلتذ ويتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيامة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان فهذا قول قاله به عالم من الناس قالوا هب انه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساد فانه مما يؤيد الشرع وينصر ظاهر القرآن ويزيل الشكوك والشبهات مما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الامور قالوا وما يؤكده هذا القول هو ان ثواب القبر وعذابه اما ان يصل الى هذه البنية او الى جزء من اجزائها والاول مكابرة لانا نجد هذه البنية متفرقة متمزقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا ان يقال ان الله تعالى يحبي بعض تلك الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال الانسان هو الروح فانه لا يعرض له التفرق والتزق فلا جرم يصل اليه الالم والذمة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح الى البدن يوم القيامة الكبرى حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية قوله تعالى (ولنبؤنكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين) اعلم ان القفال رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة اي استعينوا بالصبر والصلاة فانابلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فان قيل انه تعالى قال واشكروا الى ولا تكفروا والشكر يوجب المزيد على ما قال لئن شكرتم لازيدنكم فكيف اردفه بقوله ونبؤنكم بشئ من الخوف والجوع من وجهين (الاول) انه تعالى اخبر ان اكمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم امر فيها بالصبر (الثاني) انه تعالى انعم اولاً فامر بالشكر ثم ابتلى وامر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر (المسئلة الثانية)

(ولنبؤنكم) لتصبيكم اصابة من يختبر احوالكم اتصرون على البلاء وتستسلمون للقضاء (بشئ من الخوف والجوع) اي بقليل من ذلك فان ما واقعهم عنه اكثر بالنسبة الى ما يصيبهم بالف مرة وكذا ما يصيبه معا نديهم واما اخبر به قبل الوقوع ليوطنوا عليه نفوسهم ويزداد يقينهم عند مشاهدتهم له حسبا اخبر به وليعلموا انه شئ يسيره عاقبة جيدة (ونقص من الاموال والانفس والثمرات) عطف على شئ وقيل على الخوف

روى عن عطاء والربيع بن انس ان المراد به هذه المخاطبة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
 بعد الهجرة (المسئلة الثالثة) اما ان الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم
 في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه واما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء
 فيها وجوه (احدها) ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعدهم
 عن الجزع واسهل عليهم بعد الورود (وثانيها) انهم اذا علموا انه يستصل اليهم تلك المحن
 اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تجميلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب (وثالثها)
 ان الكفار اذا شاهدوا محمدا واصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه
 من نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بحكمته
 فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل في دلالة ومن المعلوم الظاهر ان التبوع اذا عرفوا ان
 المتبوع في اعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصره ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب
 كان ذلك ادعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب
 (ورابعها) انه تعالى اخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر
 عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا (وخامسها) ان من المنافقين من اظهر
 متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك
 يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختبار
 هذه الفائدة (وسادسها) ان اخلاص الانسان حالة البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى
 اكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك (المسئلة
 الرابعة) انما قال بشيء على الواحدان ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين (الاول) لتلاويهم
 بأشياء من كل واحد فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا
 (الثاني) معناه بشيء قليل من هذه الاشياء (المسئلة الخامسة) اعلم ان كل ما يلايك من
 مكروه ومحبوب فيقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى
 ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمي ذكرا وتذكرا وان كان
 موجودا في الحال يسمى ذوقا ووجدا وانما سمي وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان
 قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال وغلب ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقعا فان كان
 المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك ارتياحا
 والارتياح رجاء فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح
 القلب لانتظار ما هو محبوب عنده واما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال
 القفال رحمه الله اما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين
 فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب
 ما كان قال الله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلا شديدا واما الجوع فقد اصابهم
 في اول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلته اموالهم حتى انه عليه السلام كان

وعن الشانبي رحمه الله الخوف
 خوف الله والجوع صوم رمضان
 ونقص من الاموال الزكاة
 والصدقات والانس الامراض
 ومن الثمرات موت الاولاد وعن
 النبي صلى الله عليه وسلم اذا مات
 ولد العبد قال الله تعالى لللائكة
 اقتبضتم روح ولد عبدى فيقولون
 نعم فيقول عز وجل اقتبضتم حمة
 قلبه فيقولون نعم فيقول الله تعالى
 ماذا قال عبدى فيقولون حمدك
 واسترجع فيقول الله عز وجل
 ابنوا لعبدى بيتا في الجنة وسموه
 بيت الحمد

يشد الحجر على بطنه وروى ابو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام لما خرج التقى مع ابي بكر قال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك واما النقص من الاموال والانسفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بأن يفق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص في المال والانسفس وقال الله تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان والاقارب على ما هو التأويل في قوله ولا تقتلوا انفسكم واما نقص الثمرات قد يكون بالجذب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالاتفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود هذا آخر كلام القفال رحمه الله قال الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى وبشر الصابرين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كمن قال فيه و من الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان المراهق يلزمه ان يصبر على ما يفعله به ابوه من التأديب ولو فعله به غيره لكان له ان يمانع بل يحارب وكذا في العبد مع مولاه فايدبر تعالى عباده عليه ليس لك الاحكامه و صوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم (المسئلة الثانية) الخطاب في وبشر رسول الله صلى الله عليه وسلم اولكل من يتأني منه البشارة (المسئلة الثالثة) قال الشيخ الغزالي رحمه الله اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة اما في البهائم فلنقصانها واما في الملائكة فلنكاملها بيانه ان البهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبورا واما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال فيجند آخروا اما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبا ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الشهوة الغذاء الذي هو محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة التكاثر وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبها اما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العقلان الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنع عن الوصول الى تلك اللذات الباقية صارت

(وبشر الصابرين الذين اذا
اصابتهم مصيبة قالوا ان الله
وانا اليه راجعون) الخطاب
لرسول صلى الله عليه وسلم
اولكل من يتأني منه البشارة

داعية العقل صادة ومائعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبيرا
ثم اعلم ان الصبر ضربان (احدهما) بدني كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما
بالفعل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والام العظيم
(والثاني) هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشهيات الطبع
ثم هذا الضرب ان كان صبيرا عن شهوة البطن والفرج سمي عفة وان كان على احتمال
مكروه اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر فان كان في
مصلحة اقتصر عليه باسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعي
الهوى في رفع الصوت وضرب الخدوشق الجيب وغيرها وان كان في حال الغنى يسمى
ضبط النفس ويضاده حالة تسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة يسمى شجاعة ويضاده
الجبن وان كان كظم الغيظ والغضب يسمى حملا ويضاده الزنق وان كان في نائبة من نوائب
الزمان مضجعة سمي سعة الصدر ويضاده الضجر والندم وضيق الصدر وان كان في
اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش سمي
زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة ويضاده الثمره
وقد جمع الله تعالى اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين في البأساء اي المصيبة
والضراء اي الفقر وحين البأس اي المحاربة اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون قال
الفعال رحمه الله ليس الصبر ان لا يجحد الانسان الم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير
ممکن انما الصبر هو جل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن
ابراز آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر مد مع عين او تغير لون قال عليه السلام الصبر عند
الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر
فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا
عليه والله اعلم (المسئلة الرابعة) في فضيلة الصبر وقد وصف الله تعالى الصابرين
باوصاف وذكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعا و اضاف اكثر الخيرات اليه
فقال وجعلنا منهم ائمة يهدون بأمرنا صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل
بما صبروا وقال وليجزين الذين صبروا اجرهم بأحسن ما كانوا يعملون وقال اولئك يؤتون
اجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفي الصابرون اجرهم بغير حساب فامن طاعة الا
واجرها مقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فاضافه الى
نفسه ووعد الصابرين بأنه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصره على
الصبر فقال بلى ان تصبروا وتقوا وياأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف
من الملائكة وجمع للصابرين امور الم يجمعها غيرهم فقال اولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة واولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال عليه السلام الصبر نصف الايمان وتقديره
ان الايمان لا يتم الا بعدد ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد وبحصول ما ينبغي

فلا استمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر فعلى مقتضى هذا الكلام
يجب ان يكون الايمان كله صبرا الان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا
للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم
جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام من افضل ما او تيمم اليقين وعزيمة الصبر ومن
اعطى حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الايمان
هو الصبر وهذا شبه قوله عليه السلام الحج عرفة (المسئلة الخامسة) في بيان ان الصبر
افضل ام الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر اشد قال
عليه السلام من افضل ما او تيمم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى يا شكر اهل الارض
فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى يا صبر اهل الارض فيقال له اترضى ان نجزيك كما
جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يارب فيقول الله تعالى لقد انعمت عليك فشكرت وابتليتك
فصبرت لضعفت لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين واما قوله عليه السلام
الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم فهو دليل على فضل الصبر لان هذا التمايز كفي معرض
المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه اعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام
شارب الخمر كعابد الوثن وايضا روى ان سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء
باربعين خريفا لما كان ملكه و آخر الصحابة دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لما كان
غناه وفي الخبر ابواب الجنة كلها مصراعان الاباب الصبر فانه مصراع واحد واول من
يدخله اهل البلاء و امامهم ايوب عليه السلام (المسئلة السادسة) دلت هذه الآية
على امور (احدها) ان هذه المحن لا يجب ان تكون عقوبات لانه تعالى وعدها المؤمنين
من الرسول واصحابه (وثانيها) ان هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في الدين
(وثالثها) ان كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثوبية الذين ينسبون الامراض
وغيرها الى شئ آخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب
ونحوستها (ورابعها) انها تدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل
كل ذلك يحصل بما اجري الله العادة به عنده هذه الاسباب لان قوله وتنبلونكم صريح
في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صح منه
هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة * قوله
تعالى (الذين اذا اصابهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات
من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون) اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه
الآية ان الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الآية مسائل
(المسئلة الاولى) اعلم ان هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل
العبد اما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من العرق والحرق والصاعقة وغيرها
والذي من فعل العبد فهو ان العرب كانوا يجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم واما

والمصيبة ما يصيب الانسان من
مكروه لقوله عليه السلام كل
شئ يؤذي المؤمن فهو له مصيبة

الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف اموالهم وقد يكون من العبد بان يغلبوا عليه فيتلفوه ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح التي تصيب الاموال والثمرات ومن العدو انما يكون لان القوم لاشتغالهم بقتالهم لا يفرغون لعمارة الاراضى ونقص الانفس من الله بالامانة ومن العباد بالقتل (المسئلة الثانية) قال القاضى انه تعالى لم يضيف هذه المصيبة الى نفسه بل عمم وقال الذين اذا اصابهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليفا وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك بادائه فالذى يناله من قبله تعالى يجب ان يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله ان الله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضا بقضائه فيما يتلهم به لانه لا يقضى الا بالحق كما قال تعالى والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا تزلت به المصيبة من غيره فتكليفه ان يرجع الى الله تعالى في الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له من شفاء غيظه ويدخل ايضا تحت قوله ان الله لانه الذى ازمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز امره كما انه يقول في الاول ان الله يدبر فينا كيف يشاء وفي الثانى يقول ان الله ينتصف لنا كيف يشاء (المسئلة الثالثة) امال الكسائى في بعض الروايات النون من ان اولام الله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائى لا يجوز امالة انامع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة وكذلك لا يجوز امالة حتى ولكن اما قوله ان الله وانا اليه راجعون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابو بكر الوراق ان الله اقرار مناله بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان او جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه بصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواء هو ذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لا يملك لهم احد نفعوا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعا اليه تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة (المسئلة الثانية) هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث والنشور والاعتراف بانه سبحانه سيجازى الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده اجر المحسنين (المسئلة الثالثة) قوله ان الله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثابته على ما كان منه ومن تفويض الامر اليه على ما نزل به ومن الانتصاف من ظلمه فيكون مدلا لنفسه راضيا بما وعده الله به من الاجر في الآخرة (المسئلة الرابعة) الاخبار في هذا الباب كثيرة (احدها) عن النبي صلى الله عليه وسلم من

استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبتيه واحسن عقابه وجعل له خلفا صالحا يرضاه
 (وثانيها) روى انه طفي سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله وانا اليه راجعون
 فقيل أمصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذى المؤمن فهو له مصيبة (وثالثها) قالت ام سلمة حدثني
 ابوسلمة انه عليه الصلاة والسلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امر الله به من
 قوله ان الله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتى فاجرنى فيها وعوضنى خيرا
 منها الا آجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفي ابوسلمة ذكرت هذا الحديث وقلت
 هذا القول فعوضنى الله تعالى محمدا عليه السلام (ورابعها) قال ابن عباس اخبر الله
 تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبتيه كتب الله تعالى
 له ثلاث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى (وخامسها) عن عمر
 رضی الله عنه قال نعم العدلان وهما اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة نعمت
 العلاوة وهي قوله واولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان آخر من السماء احب
 الى من ان يقول لشيء قضاة الله تعالى ليه لم يكن اما قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم
 ورحمة فاعلم ان الصلاة من الله هي الشاء والمدح والتعظيم ومارجته فهي النعم التي
 انزلها به عاجلا ثم آجلا واما قوله واولئك هم المهتدون فقيه وجوه (احدها) انهم
 المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها الى كل خير (وثانيها) المهتدون الى الجنة
 الفائزون بالثواب (وثالثها) المهتدون لسائر ما زمهم والاقرب فيه ما يصير داخلا في
 الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد
 به انهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها ان كل ذلك داخل في الاهتداء وان كان
 لا يمتنع ان يراد بذلك انهم المتأدبون بادابه المتمسكون بما ازم وامر قال ابو بكر
 الرازي اشتملت الآية على حكيمين فرض ونقل اما الفرض وهو التسليم لامر الله تعالى
 والرضا بقضائه والصبر على اداء فرائضه لا يصرفه عنها مصائب الدنيا واما النقل فاظهار
 القول بان الله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها ان غيره يقتدى به
 اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلهم يجده واجتهاده في دين الله والثبات عليه وعلى طاعته
 وحكى عن داود الطائي قال ازهد في الدنيا ان لا يحب البقاء فيها وافضل الاعمال الرضا
 عن الله ولا ينبغي للسلم ان يحزن لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا * ولنختم تفسير هذه الآية
 ببيان الرضا بالقضاء فنقول العبد اما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقتين اما بطريق
 التصرف او بطريق الجذب اما طريق التصرف فنوجوه (احدها) انه متى مال قلبه
 الى شيء والتفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء منشأ للآفات فيحتدي نصرف وجهه
 القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس فان آدم عليه السلام لما تعاق قلبه بالجنة
 جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة فبقى آدم مع ذكر الله ولما استأنس يعقوب يوسف
 عليهما السلام اوقع الفراق بينهما حتى بقى يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد عليه

وليس الصبر هو الاسترجاع
 باللسان بل بالقلب بأن تصور
 ما خلق له وانه راجع الى ربه
 وتذكر نعم الله تعالى عليه ويرى
 ان ما بقى عليه اصغاف ما استرده
 منه فيكون ذلك على نفسه
 ويستسلم والمبشر به محذوف دل
 عليه ما بعده (اولئك) شارة الى
 الصابرين باعتبار اتصافهم بما
 ذكر من النعوت ومعنى البعد فيه
 للايدان بلعوا ربهم (عليهم
 صلوات من ربهم ورحمة) الصلاة
 من الله سبحانه المغفرة والرافة
 وجمعها للتنبيه على كثرتها
 وتووعها والجمع بينها وبين الرحمة
 للبالغة كما في قوله تعالى رافعة
 ورحمة رؤوف رحيم والتنوين فيها
 للتخيم والتعرض لعنوان
 الربوبية مع الاضافة الى ضميرهم
 لاظهار مزيد العناية بهم اي اولئك
 الموصوفون بما ذكر من النعوت
 الجليلة عليهم فنون الرافعة الغائضة
 من مالك امورهم ومبلغهم الى
 كالاتهم اللائقة بهم وعن النبي
 صلى الله عليه وسلم من استرجع
 عند المصيبة جبر الله مصيبتيه
 واحسن عقابه وجعل له خلفا
 صالحا يرضاه (واولئك) اشارة
 اليهم اما بالاعتبار السابق
 والتكرير لاظهار كمال العناية
 بهم واما باعتبار حيازتهم لما ذكر
 من الصلوات والرحمة المترتب
 على الاعتبار الاول فعلى الاول
 المراد بالاهتداء في قوله عن وجل
 (هم المهتدون) هو الاهتداء للحق
 والصواب مطلقا لا الاهتداء لما
 ذكر من الاسترجاع والاستسلام
 خاصة لما انه مقدم عليهما فلا بد
 لتأخيرهما عما هو نتيجة لهما من داع
 يوجهه وليس بظاهر والجنة
 اعتراض مقرر لمضمون ما قبله
 كما نه قبل واولئك هم المحتصون
 بالاهتداء لكل حق وصواب
 ولذلك استرجعوا واستسلموا
 لتضاء الله تعالى وعلى الثاني هو
 الاهتداء والفوز بالمطلب

السلام من اهل مكة في النصره والاعانة صاروا من اشد الناس عليه حتى قال ما وذي
 نبي مثل ما وذيبت (وثانيها) ان لا يجعل ذلك الشيء بلاء ولكن يرفعه من الين حتى لا يبقى
 لا البلاء ولا الرجعة فيئخذ يرجع العبد الى الله تعالى (وثالثها) ان العبد متى توقع من جانب
 شيئا اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحيي العبد فيرجع الى باب رجعة الله
 واما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل
 الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفه الرب
 الربوبية وصفه العبد العبودية والربوبية غالبه على العبودية لا بالضد وصفه الحق حقيقة
 وصفه العبد مجاز والحقيقة غالبه على المجاز لا بالضد والغالب يقبض المغلوب من صفة
 الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار بكل
 قلبه وفكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف بمن لحظ بصره حضرة
 السلطان الذي كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن
 حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيا بأفضية الحق سبحانه وتعالى واحكامه من غير ان يبقى
 في طاعته شبهة المنازعة * قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت
 او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم) وفي الآية
 مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه (احدها) ان الله
 تعالى بين انه انما حول القبلة الى الكعبة ليم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وامته
 باحياء شرائع ابراهيم ودينه على ما قال ولا تم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة
 من شعائر ابراهيم على ما ذكر في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر بين الجبلين فلما كان الامر
 كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية (وثانيها) انه تعالى لما قال ولنبلونكم
 بشيء من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين قال ان الصفا والمروة من شعائر الله
 وانما جعلهما كذلك لانهما من آثار هاجر واسماعيل مما جرى عليهما من البلوى
 واستدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد وان يصل الى اعظم الدرجات واعلى
 المقامات (وثالثها) ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة (احدها) ما يحكم العقل بحسنه في
 اول الامر فذكر هذا القسم اولا وهو قوله اذ كروني اذ كركم واشكروا الى ولا تكفرون فان
 كل عاقل يعلم ان ذكر النعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره امر مستحسن في العقول
 (وثانيها) ما يحكم العقل بقبحه في اول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه
 وذلك مثل انزال الآلام والفقر والحن فان ذلك كالمستقبح في العقول لان الله تعالى
 لا ينتفع به ويتألم العبد منه فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه
 وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد
 المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا (وثالثها) الامر الذي لا يهتدى لآلى حسنه ولا الى
 قبحه بل يراه كالعيب الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا

والمعنى اولئك هم الفاسقون
 بماغيهم الدينية والدنيوية
 فان من نال رافة الله تعالى ورجته
 لم يقفتم مطلب (ان الصفا والمروة)
 عمان لجبلين بمكة المعظمة
 كالصمان والمقطم

والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسامين الاواين ليكون قد نبه على جميع اقسام تكليفه وذاكرا لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله اعلم (المسئلة الثانية) اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في اصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحد ويجمع على صفي واصفاء كما يقال عصا وعصى ورحا وارجاء قال الراجز

كأئن متنيه من النبي • مواقع الطير من الصفي

وقديكون بمعنى جمع واحده صفاة قال جرير

انا اذا قرع لعدو صفا تنا • لا قولنا جبرا اصم صلودا

وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفوا واذا ذكروا قالوا صفاصفوان فجعل الصفا والصفاء كأنهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يتخالطه غيره من طين او تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص واما المروة فقال الخليل من الحجارة ما كان ابيض املس صلبا شديد الصلابة وقال غيره هو الحجارة يجمع في القليل مروا وفي الكثير مروا وقال ابو ذؤيب حتى كأني للحوادث مروة * بصفا المشاعر كل يوم يقرع

(من شعائر الله) من اعلام مناسكه
جمع شعيرة وهي العلامة

واما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علمان اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال الله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله اى علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشاعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو ان يعلم بالمدينة فيكون ذلك عنما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا اى علمت (المسئلة الثالثة) الشعائر اما ان تحملها على العبادات او على النسك او تحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما والسعي من دين الله تعالى وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين يمكن ان يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابراهيم قبل ذلك وهو من المناسك الذي حكي الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام انه قال وارنا مناسكنا واعلم ان السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من ابعاض الحج فلهمذا السريين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال فن حج البيت او اعتمر فلاجناح عليه ان يطوف بهما (المسئلة الرابعة) الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة وهي ان هاجر أم اسمعيل حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل عليه السلام اغاثها الله

تعالى بالماء الذي أتبعه لها ولا ينبتا من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان كان لا ينحلي
اولياه في دار الدنيا من انواع المحن الان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين
فانظر الى حال هاجر واسماعيل كيف اذناهما واجاب دعاءهما ثم جعل افعالهما طاعة للجميع
المكلفين الى يوم القيامة وآثارهما قدوة للخلائق أجمعين ليعلم ان الله لا يضيع اجر
المحسنين وكل ذلك تحقيق لما اخبر به قبل ذلك من انه ينبت عبادته بشئ من الخوف والجوع
ونقص من الاموال والانس والثمرات الان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين
وفاز بالمقصد الاقصى في المترين (المسئلة الخامسة) ذكر القفال في لفظ الحج اقوالا
(الاول) الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشئ والتردد اليه فن زار البيت للحج فانه
يأتيه اولاً ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم
يعود اليه لطواف الصدر (الثاني) قال قطرب الحج الخلق يقال اجمع شجنتك وذلك ان
يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل الحجاج في الشجة فيكون المعنى حج فلان اي خلق
قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمين محلين
رؤسكم ومقصرين اي حجاجا وعمارا فغير عن ذلك بالخلق فلا بعد ان يكون الحج مسمى
بهذا الاسم لعنى الخلق (الثالث) قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج
اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع
من العبادة سمي ذلك الفعل حجاجا قال القفال والقول الاول اشبه بالصواب لان قولهم
رجل محجوج اتمامه فحين يختلف اليه مرة بعد اخرى وكذلك محجة الطريق هو الذي
كثر السير اليه * واما العمرة فقال اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى

وجاشت النفس لما جاء جمعهم * وراكب جاء من تليث معتمر

وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه
في العمرة اذا اضيفت الى البيت ان تكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا
والمروة ثم ينصرف كالأثر * واما الجناح فهو من قولهم جنح الى كذا اي مال اليه قال الله
تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة اذا زمت الماء فلم تمض وجنح الرجل في
الشئ يعمله بيده اذا مال اليه بصدرة وقيل للاضلاع جوائح لاعوجاجها وجناح الطائر من
هذا لانه يميل في احد شقيه ولا يطير على مستوى خلقتة فثبت ان اصله من الميل ثم من الناس
من قال انه بقي عرف القرآن كذلك ايضا فعنى لاجناح عليه ايما ذكر في القرآن لا ميل لاحد
عليه بمطالبة شئ من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما يأم به
وقوله ان يطوف بهما اي يتطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال يأبها المدثر يأبها المزمل
اي المتدثر والمزمل ويقال طاف واطاف بمعنى واحد (المسئلة السادسة) ظاهر قوله
تعالى لاجناح عليه انه لائم عليه والذي يصدق عليه انه لائم في فعله يدخل تحته
الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الآخر بقيد زمانه فاذن

(فن حج البيت او اعتمر) الحج
في اللغة القصد والاعتمار الزيارة
غلبا في الشريعة على قصد البيت
وزيارته على الوجهين المعروفين
كالبيت والنجم في الاعيان وحيث
اظهر البيت وجب تجریده عن
التعلق به

ظاهر هذه الآية لا يدل على ان السعي بين الصفا والمروة واجب او ليس بواجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الاقسام فاذا لم يرد في معرفة ان هذا السعي واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل آخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله ان هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند ابي حنيفة رحمه الله انه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء ان من تركه فلا شيء عليه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (احدها) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب قلنا لان السعي السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال الله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجدو والاجتهاد في القصد والنية سلمنا انه يدل على العدو ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيبقى اصل المشي واجبا (وثانيها) ما ثبت انه عليه السلام سعى لمادنا من الصفا في حجته وقال ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدؤا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت واذ ثبت انه عليه السلام سعى وجب ان يجب علينا السعي للقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى واتبعوه وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والامر للوجوب (وثالثها) انه اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم او يؤتى به في احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر لان الكلام للجنس لوجوبه مرة واحتمح ابو حنيفة رضي الله عنه بوجهين (احدهما) هذه الآية وهي قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا لا يقال في الواجبات ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين انه تطوع وليس بواجب (وثانيهما) قوله الحج عرفة ومن ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيبقى معمولا به في السعي (والجواب) عن الاول من وجوه (الاول) ما بينا ان قوله فلا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند ابي حنيفة واجب مع انه قال فيه فلا جناح عليه فكذا ههنا (الثاني) انه رفع الجناح عن الطواف بهما عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب وانما الثاني هو الواجب (الثالث) قال ابن عباس كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان اهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فأنزل الله تعالى هذه الآية اذا عرفت هذا فنقول انصرف الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لالي نفس الطواف كما لو كان في الثوب

(فلا جناح عليه ان يطوف بهما) اي في ان يطوف بهما اصله يتطوف قلبت التاء طاء فادغمت في الطاء وفي ايراد صيغة التفعّل ايدان بأن من حق الطائف ان يتكلف في الطواف ويبدل فيه جهده وهذا الطواف واجب عندنا وعن مالك والشافعي رحمهما الله انه ركن وارتاده بعدم الجناح المشعر بالتخيّر لما انه كان في عهد الجاهلية على الصفا صنم يقال له اسف وعلى المروة آخرا سمه نائلة وكانوا اذا سعوا بينهما مسحوا بهما فلما جاء الاسلام وكسر الاصنام تخرج المسلمون ان يطوفوا بينهما لذلك فنزلت وقيل هو تطوع ويعضده قراءة ابن مسعود فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما

نجاسة بسيرة عندكم اودم البر اغيث عندنا فقبل لاجناح عليك ان تصلي فيه فان رفع الجناح
 ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة (الرابع) روى عن عروة انه قال لعائشة انا
 ارى ان لا حرج على في ان لا يطوف بهما فقلت لو كان كذلك لقال ان لا يطوف
 بهما ثم حكى ما تقدم من الصميين وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين فان قالوا قرأ ابن
 مسعود فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما واللفظ ايضا محتمل له كقوله بين الله لكم ان
 تزلوا اي ان لا تزلوا وكقوله تعالى ان تقولوا يوم القيامة معناه ان لا تقولوا قلنا القراءة
 الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لان تصحيحها يقدح في كون القرآن متواترا (الخامس)
 كان قوله فلا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك
 في ان السعي مندوب فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها واما التمسك بقوله فن
 تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضى ان يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف
 المذكور او لا بل يجوز ان يكون المقصود منه شيئا آخر قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه
 فدية طعام مسكين ثم قال فن تطوع خيرا فهو خير له فوجب عليهم الطعام ثم نسبهم الى
 التطوع بالخبر فكان المعنى فن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا ههنا محتمل
 ان يكون هذا التطوع مصر و قال شئ آخر وهو من وجهين (احدهما) انه يزيد في الطواف
 فيطوف اكثر من الطواف الواجب مثل ان يطوف ثمانية او اكثر (الثاني) ان تطوع
 بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة اخرى حتى طاف بالنصفا والمروة تطوعا واما
 الحديث الذي تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام
 والله اعلم . اما قوله تعالى ومن تطوع خيرا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قراءة حرة وعاصم
 والكسائي يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء ادغمت في الطاء لتقار بهما
 وهذا احسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء الاحسن فيهما الاستقبال
 وان كان يجوز ان يقال من اتاني اكرمه فيوقع الماضي موقع المستقبل في الجزاء الا ان
 اللفظ اذا كان يوافق المعنى كان احسن واما الباقون من القراء فقرؤا تطوع على وزن
 تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتمل امرين (احدهما) ان يكون موضع تطوع جزما
 (الثاني) ان لا يجعل من للجزء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدأ والفاء
 مع ما بعدها في موضع رفع لكونها خبر المبتدأ الموصول والمعنى فيه معنى الخبر الا ان
 هذه الفاء اذا دخلت في خبر الموصول او النكرة الموصوفة افادت ان الثاني انما وجب
 لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمه فن الله فما مبتدأ موصول والفاء مع ما بعدها
 خبر له ونظيره قوله الذين ينفقون اموالهم الى قوله فلهم اجرهم وقوله ان الذين
 قتلوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن
 كفر فأتعده قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله فن شاء فليؤمن ومن
 شاء فليكفر ونذكر هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار

(ومن تطوع خيرا) اي فعل طاعة
 فرضا كان او نفلا او زاد على
 ما فرض عليه من حج او عمرة
 او طواف وخيرا حينئذ نصب على
 انه صفة لمصدر محذوف اي
 تطوعا خيرا او على حذف الجار
 وايصال الفعل اليه او على
 تضمين معنى فعل وقرئ يطوع
 واصله يتطوع مثل يطوف
 وقرئ ومن يتطوع بخير

سرا وعلانية (المسئلة الثانية) قال ابو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما ترغبه من ذات نفسك مما لا يجب عليك (المسئلة الثالثة) الذين قالوا السعي واجب فسرنا هذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الجملة الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا اولى لانه اوفق لعموم اللفظ * اما قوله تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم ان الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى بحال فالشاكر في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة وانما سمي المجازاة على الطاعة شكر الوجوه (الاول) ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم كما قال تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوض ولكنه تلطف في الاستدعاء كما قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض بان يقدم فيأخذ اضعاف ما قدم (الثاني) ان الشكر لما كان مقابلا للانعام والجزاء عليه سمي كل ما كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه (الثالث) كما قيل اننا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل لها من الموقع بحيث لو صح على ان انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان ان طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في اقصى الدرجات * واما قوله عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من الفضل وهو اليق بالكلام ليكون لقوله عليم تعلق بشاكر ويحتمل انه يريدانه عليم بما يأتي العبد فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله لاعلى هذا الحد وذلك ترغيب في اداء ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك * قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعدما بيناه للناس في الكتاب اولئك بلعنهم الله وبلغنهم اللاعنون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله ان الذين يكتمون قولان (احدهما) انه كلام مستأنف يناول كل من كتم شيئا من الدين (والثاني) انه ليس يجري على ظاهره في العموم ثم من هؤلاء من زعم انه في اليهود خاصة قال ابن عباس جماعة من الانصار سألوا انفرا من اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام فكتموا فنزلت الآية وقيل نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والاصم والاول اقرب الى الصواب لوجوه (احدها) ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو تزوله عند سبب معين لا يقتضى الخصوص على ما ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (وثانيها) انه ثبت ايضا في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم لاسيما اذا كان الوصف مناسباً للحكم ولاشك ان كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم هذا

(فان الله شاكر) اي مجاز على الطاعة عبر عن ذلك بالشكر مبالغة في الاحسان الى العباد (عليم) مبالغ في العلم بالاشياء فيعلم مقادير اعمالهم وكيفياتها فلا ينقص من اجورهم شيئا وهو علة لجواب الشرط فتم مقامه كما قيل ومن تطوع خيرا جازاه الله واثابه فان الله شاكر عليم (ان الذين يكتمون) قيل نزلت في اهل اليهود الذين كتموا في التوراة من نعوت النبي صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الاحكام وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة والحسن والسدي والربيع والاصم انها نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى وقيل نزلت في كل من كتم شيئا من احكام الدين لعموم الحكم لكل والا قرب هو الاول فان عموم الحكم لا ياتي خصوصا لسبب والكتمان ترك اظهار الشيء قصدا مع مساس الحاجة اليه وتحقق الداعي الى اظهاره وذلك قد يكون بمجرد ستره واخفائه وقد يكون بازالته ووضع شئ آخر في موضعه وهو الذي فعله هؤلاء

الحكم عند عموم الوصف (وثالثها) ان جماعة من الصحابة حلوا هذا اللفظ على العموم وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكتبون ما نزلنا من بينات والهدى فحملت الآية على العموم وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال لو لا آياتنا من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة وتلا ان الذين يكتبون ما نزلنا من بينات والهدى واحتج من خص الآية باهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فاما القرآن فانه متواتر فلا يصح كتماننا قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتماننا والمحمل من القرآن اذا كان بيانه عند الواحد صح كتماننا وكذا القول فيما يحتاج المكاف اليه من الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قال القاضي الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما نزل الله من بينات والهدى من اشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا في امور الدنيا بالكتمان اذا كانت مما تقوى الدواعي على اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الآية قوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه وقرب منهما قوله تعالى ان الذين يكتبون ما نزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه الآي كلها موجبة لاظهار علوم الدين تبسيها للناس وزاجرة عن كتمانها ونظيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكتمه قوله تعالى فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار * اما قوله تعالى ما نزلنا من بينات فالمراد كل ما نزل على الانبياء كتابا ووحيا دون ادلة العقول وقوله تعالى والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلائل فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعدما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التزويل والثاني ما يقتضيه التزويل من الفوائد واعلم ان الكتاب لما دل على ان خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه احد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتماننا داخل تحت الآية ثبت انه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الآية تدل على ان من امكنه بيان اصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها او كتم شيئا من احكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم (المسئلة الرابعة) هذا الاظهار فرض على

ما نزلنا من بينات) من الآيات الواضحة الدلالة على امر محمد صلى الله عليه وسلم (والهدى) والآيات الهادية الى كنه امره ووجوب اتباعه والامان به عبر عنها بالمصدر مبالغة ولم يجمع مراعاة للاصل وهي المرادة بالبينات ايضا والعطف لتغاير العنوان كما في قوله عز وجل هدى للناس وبينات الخ وقيل المراد بالهدى الادلة العقلية وبأباه الانزال والكتم (من بعد ما بيناه للناس) متعلق يكتبون والمراد بالناس الكل لا الكاتمون فقط واللام متعلقة ببيانه وكذا اظرف في قوله تعالى (في الكتاب) فان تعلق جار بن فعل واحد عند اختلاف المعنى مما لا ريب في جوازه والاخير متعلق بمحذوف وقع حالا من مفعوله اي كاتبا في الكتاب وتبينه لهم تخصيصه وايضا حبه بحيث يتلقاه كل احد منهم من غير ان يكون له فيه شبهة وهذا عنوان مغاير لكونه بينا في نفسه وهدى مؤكدا لفتح الكتم او تفهيمه لهم بواسطة موسى عليه السلام والاول انسب بقوله تعالى في الكتاب والمراد بكتمه ازالته ووضع غيره في موضعه فانهم يحوانقته عليه الصلاة والسلام وكتبوا مكانه ما يخالفه كما ذكرناه في تفسير قوله عز وجل الذين يكتبون الكتاب الخ

الكفاية لاعلى التعيين وهذا لانه اذا اظهر البعض صار بحيث يتمكن كل احد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقي اظهاره مرة اخرى (المسئلة الخامسة) من الناس من يحتج بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بهالم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية الا الذين تابوا واصلحوا وبنوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما عن الكتمان ومأمورا بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم (المسئلة السادسة) احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز اخذ الاجرة على التعليم لان الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان اخذ الاجرة عليه اخذ الاجرة على اداء الواجب وانه غير جائز ويدل عليه ايضا قوله تعالى ان الذين يكتُمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك منع اخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع اخذ البدل عليه من جميع الوجوه * اما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب قيل في التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل اراد بالتميز الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن اما قوله تعالى اولئك يلعنهم الله فاللعنة في اصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب * اما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون فيجب ان يحمل على من لعنه تأثير وقد اتفقوا على ان الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لاحتماله ويؤكد قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين والناس ذكروا وجوها اخر (احدها) ان اللاعنين هم دواب الارض وهو ما فانها تقول منعنا القطر بمعاصي بنى آدم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين ويأبىها التمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل في فلك يسبحون (وثانيها) كل شئ سوى الثقيلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين (الاول) على سبيل المبالغة وهو انها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم (الثاني) انها في الآخرة اذا اعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه (وثالثها) ان اهل النار يلعنونهم ايضا حيث كتوهم الدين فهو على العموم (ورابعها) قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كتوهم اما انزل الله سبحانه وتعالى (وخامسها) عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسئل ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول

(اولئك) اشارة اليهم باعتبار ما وصفوا به للاشعار بعليته لما حاق بهم وما فيه من معنى البعد للايدان بتراى امرهم وبعد منزلتهم في الفساد (يلعنهم الله) اى يطردهم ويبعدهم من رحمة واللائعات الى الغيبة باظهار اسم الذات الجامع للصفات لثبوت المهابة وادخال الروعة والاشعار بان هبدأ صدور اللعن عنه سبحانه صفة الجلال المغيرة لما هو مبدأ الانزال والتبيين من وصف الجلال والرحمة (ويلعنهم اللاعنون) اى الذين يتأذى منهم اللعن اى الدعاء عليهم باللعن من الملائكة ومؤمنى الثقيلين والمراد ببيان دوام اللعن واستمراره

ما درى فيضرب ضربة يسمعها كل شيء الا الثقلين الانس والجن فلا يسمع شيء صوته
 الا لعنه ويقول له الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا (وسادسها) قال ابو مسلم
 اللاعنون هم الذين آمنوا به ومعنى اللعن منهم مباحة الملعون ومشاقتة ومخالفة مع
 السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الآية على ان هذا اللعن من الكبائر لانه
 تعالى اوجب فيه اللعن ويدل على ان احدا من الانبياء لم يكتم ما جل من رساله والاك
 داخل في الآية قوله عز وجل (الا الذين تابوا واصلحوا وابتوا فأولئك اتوب عليهم وانا
 التواب الرحيم) اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما نزل الله كان يجوز
 ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في
 اهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبح لا لغرض سواء لان من
 ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموا اولان الحاكم رد شهادته لم يكن تابا
 وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكي تقبل شهادته او مدح بالثناء
 عليه لم يكن تابا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى انه لا بد له بعد التوبة من
 اصلاح ما فسد مثلا لو افسد على غيره دينه باراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين
 ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد اللعن وهو البيان وهو المراد بقوله وابتوا فدللت
 هذه الآية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة
 الآية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا تصح لان قوله
 واصلحوا عام في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من
 افراده قال اصحابنا تدل الآية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك
 في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى اتوب
 عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منها فان قيل هلا قلتم ان معنى
 فأولئك اتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون في قبول الطاعة
 قلنا الطاعة انما اذ قبولها استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواء وهو الغرض بفعلها
 وليس كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد
 من ان يستحق بها الثواب اذا لم يكن مخطئا ومعنى قوله وانا التواب القابل لتوبة كل ذي
 توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكفنين
 من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم قوله عز وجل (ان الذين كفروا وماتوا
 وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم
 العذاب ولا هم ينظرون) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان ظاهر قوله تعالى
 ان الذين كفروا وماتوا هم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه
 ببعض من كان كذلك وقال ابو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون
 الآيات واحتج عليه به تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر ايضا

وعليه يدور الاستثناء المتصل في
 قوله تعالى (الا الذين تابوا) اي
 عن اللعن (واصلحوا) اي ما
 افسدوا بان ازالوا الكلام المحرف
 وكتبوا مكانه ما كانوا الزواله عند
 التعريف (ويبتوا) للناس معانيه
 فانه غير الاصلاح المذكور
 او يبتوا لهم ما وقع منهم او لا
 وأخرا فانه ادخل في ارشاد الناس
 الى الحق وصرّفهم عن طريق
 الضلال الذي كانوا اوقعوهم فيه
 او يبتوا توبتهم ليعموا به سمة
 ما كانوا فيه ويقندى بهم
 اضراهم وحيث كانت هذه
 التوبة المقرونة بالاصلاح
 والتبيين مستلزمة للتولية عن
 الكفر مبنية عليها لم يصرح
 بالايان وقوله تعالى (فأولئك)
 اشارة الى الموصول باعتبار انصافه
 بما في حيز الصلة للاشعار بعليته
 للحكم والفاء لتأكيد ذلك (اتوب
 عليهم) اي بالقبول واقاضة
 المغفرة والرحمة وقوله تعالى (وانا
 التواب الرحيم) اي المبالغ في
 قبول التوب ونشر الرحمة
 اعتراض تذييلي محقق لمضمون
 ما قبله والالتفات الى التكلم
 للافتنان في النظم الكريم مع ما فيه
 من التلويح والرمز الى ما من
 اختلاف المبدأ في فعلية تعالى
 السابق واللاحق (ان الذين
 كفروا) جلة مستأنفة سقت
 لتحقيق بقاء اللعن فيما وراء
 الاستثناء وتأكيده دوامه
 واستمراره على غير التائبين
 حسبا يفيد الكلام

حال من يموت منهم من غير توبة وايضا انه تعالى لما ذكر ان اولئك الكافرين ملعونون حال الحياة بين في هذه الآية انهم ملعونون ايضا بعد الممات والجواب عنه ان هذا انما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الاولى فاما اذا دخلوا تحت الاولى استغنى عن ذكرهم فيجب حل الكلام على امر مستأنف (المسئلة الثانية) لما ذكر في الكافر انه اذا مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك (المسئلة الثالثة) ان قيل كيف يلغنه الناس اجمعون واهل دينه لا يلغونه قلنا الجواب عنه من وجوه (احدها) ان اهل دينه يلغونه في الآخرة لقوله تعالى ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا (وثانيها) قال قتادة والربيع اراد بالناس اجمعين المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير (وثالثها) ان كل احد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر في العقول فاذا كان هو في نفسه جاهلا او ظالما و كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كانت لعنته على الجاهل والظالم تناول نفسه عن السدى (ورابعها) ان يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك (المسئلة الرابعة) قال ابو بكر الرازي في الآية دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه لان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه بعدموته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا لعنه والبراءة منه وكذلك السبيل في ماوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح فان موت من كان كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به (المسئلة الخامسة) القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا علق تعالى وجوب لعنته بان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه (والجواب) الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر بمجموع امور منها اللعن لو مات ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع هو اللعن وحده ولم قلتم انه لا يحصل الا فيه (المسئلة السادسة) القائلون بأن الكفر من الاسماء الشرعية وما بقى على الوضع الاصلى وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار والله تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يبقى فيهم حال الموت لان التغطية لا تحصل الا في حق الحى الفاهم (المسئلة السابعة) الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم واما قوله تعالى خالد بن زيد فيها فقيه مسائل (المسئلة الاولى) الخلود الزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا اي لزمه وركن اليه (المسئلة الثانية) العامل في خالد بن زيد من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعنة فهو حال من الهاء

والاقتصار على ذكر الكفر في الصلوة من غير تعرض لعدم التوبة والاصلاح والتبيين مبنى على ماشير اليه فكما ان وجود تلك الامور الثلاثة مستلزم للايمان الموجب لعدم الكفر كذلك وجود الكفر مستلزم لعدمها جميعا اي ان الذين استمروا على الكفر المستتب لكتمان وعدم التوبة (وماتوا وهم كفار) لا يرعون عن حالتهم الاولى (اولئك) الكلام فيه كما قبله (عليهم) اي مستقر عليهم (لعنة الله والملائكة والناس اجمعين) عن معتد بلعنتهم وهذا بيان لدوامها الشبوق بعد بيان دوامها التجدد وقيل الاول لعنتهم احياء وهذا لعنتهم امواتا وقرئ والملائكة والناس اجمعون عطفًا على محل اسم الله لانه فاعل في المعنى كقولك اعجبني ضرب زيد وعمر وتريد من ان ضرب زيد وعمر وكانه قيل اولئك عليهم ان لعنتهم الله والملائكة الخ وقيل هو فاعل لفاعل مقدر اي وبلعنتهم الملائكة (خالد بن زيد) اي في اللعنة او في النار على انها اضمثرت من غير ذكر تفخيما لشأنها وتهويلا لامرها

والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين (المسئلة الثالثة) خالد بن في العنة وقيل في النار لانها اضمرت تفخيما لسانها وتهويلا كما في قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر والاول اولى لوجوه (الاول) ان الضمير اذا وجد له مذکور متقدم فرده اليه اولى من رده الى مالم يذكر (الثاني) ان حل هذا الضمير على اللعنة اكثر فائدة من حله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وايجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حل اللفظ عليه اولى (الثالث) ان قوله خالد بن اخبار عن الحال وفي حل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصل في الحال وفي حله على النار لا يكون حاصل في الحال بل لابد من التأويل فكان ذلك اولى واعلم انه تعالى وصف هذا العذاب بأمر ثلاثة (احدها) الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون (وثانيها) عدم التخفيف ومعناه ان الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه يمنع لوجوه (الاول) انه اذا تصور حال غيره في شدة كالعقاب كان ذلك كالتخفيف منه (الثاني) انه تعالى يوفر عليهم مافات وقته من العذاب ثم تقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا (الثالث) انهم حينما يخاطبون بقوله اخسوا فيها ولا تكلمون لاشك انه يزداد غمهم في ذلك الوقت اجابوا عنه بأن التفاوت في هذه الامور القليلة فالمستغرق بالعذاب الشديد لا ينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولمادلت الآية على ان هذا العقاب متشابه وجب ان يكون دائما لانهم لوجوزوا انقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه وبيان ذلك ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد ايام فانه يفرح ويسر ويسهل عليه موقع محنته وكلما كانت محنته اعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع اكثر (الصفة الثالثة) من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكأنه تعالى اعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا فانهم يمهلون فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفي الآخرة لامهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعجبوا لا يعجبون وقيل لهم اخسوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك والحاصل ان هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على بأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتأخير * قوله عز وجل (والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم) اعلم ان الكلام في تفسير لفظ اله وقد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم اما الواحد ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابو علي قولهم واحدا سم جرى على وجهين في كلامهم (احدهما) ان يكون اسما والآخر ان يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة

(لا يخفف عنهم العذاب) اما مستأنف لبيان كثرة عذابهم من حيث الكيف اثر لسان كثرة من حيث الكم احوال من الضمير في خالد بن على وجه التداخل او من الضمير في عليهم على طريقة الترادف (ولا هم ينظرون) عطف على ما قبله جار فيه ماجرى فيه وابتار الجملة الاسمية لفائدة دوام النفي واستمراره اى لا يمهلون ولا يؤجلون او لا ينتظرون ليعتذروا او لا ينظر اليهم نظرا رحمة (والهكم) خطاب عام لكافة الناس اى المستحق منكم للعبادة (اله واحد) اى فرد في الالهية لاصحة لتسمية غيره اله اصلا (لا اله الا هو) خبر ثان للبتداء اوصفة اخرى للخبر واعتراض واياما كان فهو مقرر للواحدانية ومنح لما عسى يتوهم ان في الوجود اله لكن لا يستحق العبادة (الرحمن الرحيم) خبران آخران للبتداء او لابتداء محذوف وهو تقرير للتوحيد فانه تعالى حيث كان موليا لجميع النعم اصولها وفروعها جليلها ودقيقها وكان ماسواها كائنا ما كان مفتقرا اليه في وجوده وما يفرغ عليه من كالاته تحققت وحدانيته بلاربيب وانحصر استحقاق العبادة فيه تعالى قطعا قيل كان للشركين حول الكعبة المكرمة ثلثائة وستون صنفا فلما سمعوا هذه الآية تعجبوا وقالوا ان كنت صادقات باية نعرفي بها صدقك فنزلت

قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم ليس بوصف كان سائر
 اسماء العدد كذلك واما كونه صفة فمحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد
 فاذا اجري هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز ان يكون الذي هو الوصف كالعالم
 والقادر وجاز ان يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء ويقوى الاول قوله والهكم اله واحد
 واقول تحقيق هذا الكلام في العقل ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في
 مفهوم الوحدةانية ومختلفة في خصوصيات ماهياتها اعني كونها جوهر او عرضا او جسمنا
 او مجردا ويصح ايضا تعقل كل واحد منهما اعني ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن
 الآخر فاذن كون الجوهر جوهرنا مثلا غير وكونه واحدا غير والمركب منهما غير فلفظ
 الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين
 ما يحصل نعنا لشيء آخر وهذا معنى كونه نعنا (المسئلة الثانية) الواحدة هل هي صفة
 زائدة على الذات ام لا اختلفوا فيها فقال قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا
 عليه باننا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه جوهرنا غير المفهوم من كونه
 واحدا بدليل ان الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدا ولا يشاركه في كونه جوهرنا
 ولانه يصح ان يعقل كونه جوهرنا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير
 المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرنا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا
 مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير
 فثبت ان المفهوم من كونه واحدا ما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لاجاز ان يكون سلبيا لانه
 لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة والكثرة اما ان تكون سلبية او ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية
 والوحدة سلب الكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية
 وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو كانت
 الوحدة سلبية مع الكثرة كان مجموع العدومات امرا موجودا وهو محال فثبت
 ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة اما ان يقال انه لا تحقق لها الا في
 الذهن اولها تحقق خارج الذهن والاول باطل والالم يكن الذهن مطابقا لما في الخارج
 فيلزم ان لا يكون الشيء الواحد في نفسه واحدا وهو محال لاننا نعلم بالضرورة ان الشيء
 المحكوم عليه بأنه واحد قد كان واحدا في نفسه قبل ان وجد ذهنيا وفرضيا واعتباريا
 فثبت ان كون الشيء واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من
 اني كون الوحدة صفة ثبوتية بان قال لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات كانت
 الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناها فيلزم ان يكون للوحدة
 وحدة اخرى وينجر ذلك الى ما لانهاية له وهو محال (المسئلة الثالثة) الواحد هو الشيء
 الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل ان ينقسم من حيث
 هو انسان الى انسانين بل قد ينقسم الى الاعضاء والاجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل

له انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئاً من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة وواحدة قد عرّضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة وواحدة قد عرّضت الوحدة لهما من هذه الجهة فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة ولاجل هذا اشبهه على بعضهم الوحدة بالموجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شيء مغاير لمابه الانقسام (المسئلة الرابعة) الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين (احدهما) انه ليست ذاته مركبة من اجتماع امور كثيرة (والثاني) انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات فالجوهر الفرد عند من يثبت واحد بالتفسير الاول وليس واحداً بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركباً لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفترق الى غيره وكل مفترق الى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب فهو مفترق الى غيره ممكن لذاته فما لا يكون كذلك استحالة ان يكون مركباً فاذن حقيقته سبحانه حقيقة احادية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما تكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المركب من الفصل والجنس او الشخص المركب من الماهية والشخص الا انه قد صعب ذلك على اقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حي فريد فال مفهوم من هذه الصفات اما هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك والاول باطل لوجوه (احدها) انه يمكننا ان نتعلل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات وان لم يمكن ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن ان نتعلل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات امور زائدة على الذات (وثانيها) ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة او ليست عالمة جارياً مجرى قولنا الذات ذات او لا ذات ولا استحالة ان يكون ذلك في البحث محتمل ان يقام البرهان على نفيه واثباته فان من قال الذات ذات علم كل احد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل احد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة او ليست عالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زائدة على الذات (وثالثها) انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الاشياء واحداً لكان المرجع بهذه الصفات الى شيء واحد فكان ينبغي ان تكون اقامة الدلالة على كونه قادراً تعنى عن اقامة الدلالة على كونه عالماً وعلى كونه حياً فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات اذ ثبت ان هذه الصفات امور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما ان تكون سلبية او ثبوتية لا جازم ان تكون سلبية لان السلب نفي

محض والنفي المحض لا تخصص فيه ولا نأجلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل
والعجز فالجهل والعجز اما ان يكون المرجع بهما الى العدم وانه ليس بمالم ولا قادر او يكون
المرجع الى امر ثبوتى وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن
اخلال حال القدرة فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون
ثبوتيا وان كان الثانى لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فان
الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان
صفات الله تعالى امور زائدة على ذاته قائمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات
فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من امور كثيرة فكيف القول فيه
* واشكال آخر وهو ان قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا
كانت حقيقة الحق واحدة فهناك امور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية
تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثالث ثلاثة فآين التوحيد * واشكال ثالث وهو ان تلك
الحقيقة هل هى موجودة وواجبة الوجود أم لا فان كانت موجودة فهى بوجودها
تشارك سائر الموجودات وبما هياتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة
بسبب الوجود والماهية وان لم تكن موجودة فهذا الاشارة الى العدم وكذا القول فى
الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل ان يكون عين
الذات لان الوجوب صفة لا تنساب الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين
الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلابد ان تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة
لهما اولى وأيضاً فالذات قائمة بنفسها ويستحيل ان يكون مسمى الواجب امراً قائماً
بالنفس ولاننا نوصف الذات بالوجوب ووصف الشئ بنفسه محال فثبت انه لو وجب موجود
واجب الوجود وكان وجوب وجوده زائداً على ذاته فهناك امران تلك الذات مع ذلك
الوجوب ومع الموصوفية بتلك الوجوب فقد ماد التثليث * واشكال رابع وهو ان هذه
الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها ام لا والاول محال لان
الاخبار انما يكون بشئ عن شئ فالخبر عنه غير الخبر به فهما امران لا واحد وان لم يمكن
التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو مغفول عنه فهذا اجله ما فى هذا
المقام من السؤال (و اجواب عن الاول) انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك
ان المجموع مفترق في تحققه الى تحقق اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها
بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستزمنة لتلك النعوت والصفات فهذا بالامتناع فيه عند
العقل (و اما الاشكال الثانى) وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من
حيث انها واحدة فهناك امور ثلاثة لأمر واحد فالجواب ان الذى ذكرته حق ولكن
فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بأنه واحد
فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة

وهنا حالة مجيبة فان العقل مادام يلتفت الى الوحدة فهو بعدلم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى سره وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود واشكال الوجود (اما الاشكال الرابع) وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالخلق انه لا يمكن التعبير عنه لانك متى عبرت عنه فقد اخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد لو اخبرت عنه بأنه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيداً ما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان تخبر عنه لابلتني ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادئ عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد وسند كرسمة من حقائقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى * اما الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجود الوجود فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اما الوحدة بالتفسير الاول فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لا شك في وجود موجودات وهذه الموجودات اما مفردات او مركبات فالمركب لا بد فيه من المفردات ثبت انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التي توحد الحق سبحانه بها اما الواحدية بالمعنى الثاني فالخلق سبحانه وتعالى متوحد بها وتنفرد بها ولا يشاركه في ذلك النعت شيء سواه فهذا تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بأنه سبحانه منزّه عن تصرفات الافكار والاهوام وعلائق العقول والافهام (المسئلة الخامسة) قال الجبائي يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه اربعة لانه ليس بذى ابعاض ولا بذى اجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالماً بنفسه وقادراً بنفسه وابوهاشيم يقتصر على ثلاثة اوجه فجعل تفرده بالقدم وبصفات الذات وجهاً واحداً قال القاضي وفي هذه الآية المراد تفرده بالالهية فقط لانه اضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه بقوله لا اله الا هو وقال اصحابنا انه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا يقسم له وواحد في صفاته لا يشيد له وواحد في افعاله لا شريك له اما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى اما ان تكون حاصلة في شخص آخر سواه او لا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر لا بد وان يكون بقيد زائد فيكون هو في نفسه مركباً بما به الاشتراك وما به الامتياز فيكون ممكناً معلوماً لا مقترباً وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا يقسم له واما انه واحد في صفاته فلان موصوفته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوده (احدها) ان كل ما عداه فان حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غير هو هو سبحانه يستحق حصول

صفاته لنفسه لاغيره (وثانيها) ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة
 و صفات الحق ليست كذلك (وثالثها) ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات
 فان عمله متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد
 من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الفردانه كيف
 كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات
 المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة (ورابعها) انه سبحانه ليست
 موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلها ولا ايضا
 بحسب كون ذاته مستكملة بها لاننا ان الذات كالمبدأ تلك الصفات فلو كانت الذات
 مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته
 مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه الا ان
 التقسيم يعود في نفس الاستكمال فينتهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به (وخامسها)
 انه لاخبر عند العقول من كنه صفاته كالاخبر عندها من كنه ذاته وذلك لانا لانعرف من
 علمه الا انه الامر الذي لاجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه
 امر ما لا ندري انه ماهو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذا القول في كونه
 قادرا وحييا فسبحان من ردع بنور عزته انوار العقول والافهام * واما انه سبحانه وتعالى
 واحد في افعاله فالامر ظاهر لان الوجود اما واجب واما ممكن قالوا واجب هو هو والممكن
 ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه يجوز ان لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم
 باختلاف اقسام الممكنات سواء كان ملكا او ملكا او كان فعلا للعباد او كان غير ذلك
 فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه وعند
 هذا تدرك شمة من روائح اسرار قضائه وقدره ويلوح لك شيء من حقائق قوله انا كل شيء
 خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الاماهو هو وما هو له واذا وقعت سفينة
 الفكرة في هذه اللجنة فلوسارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد ذرة من ذرات هذا العالم
 فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف الحركة فان السير انما يكون من شيء الى شيء فإلشي
 الاول متروك والشيء الثاني مطلوب وهما متغايران فانت بعد خارج عن عالم الفردانية
 والوحدانية فاما اذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم فهناك تقطع الحركات
 وتضمحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الابجدانه هو فياهو ويامن
 لاهو الا هو احسن الى عبدك الضعيف فان عبدك بفنائك ومسكينك بيبابك (المسئلة
 السادسة) ان قيل ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق
 اولانصح الا في المكلف قلنا لما كان الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا والذي يليق
 به ان يكون معبودا بهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى
 فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من تصح صيرورته مكافا

تقدير (المسئلة السابعة) قوله والهكم يدل على ان معنى الاله ما يصح ان تدخله الاضافة
فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادر كم قادر واحد ومعلوم انه ريك فدل على ان
الاله هو المعبود (المسئلة الثامنة) قوله والهكم اله واحد معناه انه واحد في الالهية لان
ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لاني غير هاهو
بمزلة وصف الرجل بأنه سيد واحد وبانه عالم واحد ولما قال والهكم اله واحد امكن ان
يخطر ببال احد ان يقول هب ان الهنا واحد فلعن اله غيرنا مغاير لالهنا فلا جرم ازال
هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لاله الالهو وذلك لان قولنا لارجل يقتضى نفي هذه
الماهية ومتى انتفت الماهية اتفى جميع افرادها اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهية
ففى حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية
فثبت ان قولنا لارجل يقتضى النفي العام الشامل فاذا قيل بعد الازيدا افاد التوحيد
التمام المحقق وفي هذه الكلمة ابحت (احدها) ان جماعة من النحويين قالوا
الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لاله لنا اولاله في الوجود الاله واعلم ان هذا
الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير انه لاله لنا الاله لكن هذا
توحيدا لالهنا لا توحيدا للاله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله
لاله الالهو فرق فيكون ذلك تكرارا محضوا انه غير جائز واما قولنا التقدير لاله في الوجود
فذلك الاشكال زائل الا انه يعود الاشكال من وجه آخر وذلك لانك اذا قلت لاله
في الوجود لاله الالهو كان هذا نفي الوجود الاله الثاني اما لو لم يضم هذا الاضمار كان قولك
لاله الاله نفي الماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في التوحيد الصريف
من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار اولى فان
قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بان السواد
ليس بسواد وهو غير معقول اما اذا قلت السواد ليس بوجود فهذا معقول منتظم
مستقيم قلنا القول بنفي الماهية امر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بوجود فقد
نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيت فقد نفيت هذه الماهية
المسماة بالوجود فاذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية ايضا
فاذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لاله الاله على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان
قلت انا اذا قلنا السواد ليس بوجود فما نفيت الماهية وما نفيت الوجود ولكن نفيت
موصوفية الماهية بالوجود قلت فوصوفية الماهية بالوجود هل هي امر منفصل عن
الماهية وعن الوجود ام لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفي لتلك الماهية فالماهية
من حيث هي امكن نفيها وحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية
امر منفصلا عنها استحال توجيه النفي اليها الابتوجيه النفي اما الى الماهية واما الى
الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت ان قولنا لاله الالهو حق وصدق من غير

حاجة الى الاضمار البتة (البحث الثاني) فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متأخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تصور الوجود او لا استحالة ان تصور العدم فانك لا تصور من العدم الارتفاع الوجود فنصور الوجود دغنى عن تصور العدم وتصور العدم مسبق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فالسبب في قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي واخرنا الاثبات (واجواب) ان الامر في العقل على ما ذكرنا الان تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد (البحث الثالث) في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم اما الاسرار المعنوية فنقول اعلم ان الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة اما المظهرة فهى الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هى كالبياض والحجر والانسان واما المضمرة فهى الالفاظ الدالة على شىء ما هو المتكلم والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهى ثلاثة انا وانت وهو واعرفها انا ثم انت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب ان تصورى لنفسى من حيث اناى انما لا ينطرق اليه الاشباه فانه من المستحيل ان اصير مشتبهاً بغيرى او يشبه بى بغيرى بخلاف انت فانك قد تشبه بغيرك وغيرك يشبه بك فى عقلى وظنى وايضا فانت اعرف من هو فالخاص ان اشد المضمرة عرفانا انا واشدها بعدا عن العرفان هو واما انت فكلتوسط بينهما والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية وما يدل على ان اعرف الضمائر قولى انا ان المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوى فيه المذكر والمؤنث من غير فصل لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس وههنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل واما عند التثنية والجمع فاللفظ واحداً فى المتصل فكقولك شربنا واما المنفصل فكقولك نحن وانما كان كذلك للامن من اللبس واما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكوره ويتنى ويجمع لانه قد يكون بمحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما في مخاطب احدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجعه انما حسن لهذه العلة واما ان الحاضر اعرف من الغائب فهذا امر كالضرورى اذا عرفت هذا فنقول ظهر ان عرفان كل شىء بذاته اتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا او غائبا فالعرفان التام بالله ليس الا الله لانه هو الذى يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد ان يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذى هو اعرف الضمائر وهو قول انا الله سبحانه علمنا ان العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس الا الله بقى ان هناك قوما يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة متحد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الله الان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان فى اواحد هما فذلك ليس باتحاد وان بقيافهما اثنان لا واحد ولما انسد هذا الطريق الذى هو اكل الطرق فى الاشارة بقى الطريقان الآخران وهوانت وهو واما انت فهو للمحاضرين فى مقامات

المكاشفات والمشاهدات لمن فنى عن جميع الحفظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن
يونس عليه السلام انه بعد ان فنى عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث وصل الى
مقام الشهود فقال فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت وهذا ينبهك على انه لا سبيل الى
الوصول الى مقام المشاهدة والمخاطبة الا بالغبية عن كل ماسواه وقال محمد صلى الله
عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واما هو فلغائيب ثم ههنا بحث
وهو ان هو في حقه اشرف الاسماء ويدل عليه وجوه (احدها) ان الاسم اما كلى او جزئى
واعنى بالكلى ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة واعنى بالجزئى
ان يكون نفس تصويره مانعا من الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين
فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك
الاسم امرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من الشركة وجب القطع بان
المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن والرحيم
والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثانى
فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت
ويا هو اذا كان العلم قائما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة اصل والاصل اشرف
من الفرع فقولنا يا انت يا هو اشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظ
يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر آخر وهو ان ما يصح التعبير عنه اذا حصل
فى العقل صورة ذلك الشئ وقولك هو يتناول تلك الصورة وهى حاضرة فقد ماد القول الى
ان هو ايضا لا يتناول الا الحاضر (وثانيتها) اننا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع
اتجاه التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضى المغايرة بين الموصوف
والصفة وعند حصول الغيرية لا تنبى الفردانية وايضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار
يقتضى مجبرا عنه ومجبراه وذلك ينافى الفردانية فثبت ان جميع الاسماء المشتقة قاصرة من
الوصول الى كنه حقيقة الحق واما اللفظ هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة
عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لو صولها الى كنه الحقيقة وجب ان تكون اشرف
من سائر الالفاظ التى يمنع وصولها الى كنه تلك الحقيقة (وثالثها) ان الالفاظ المشتقة
دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفات الحق ايضا غير معلومة الا بالآثار الظاهرة
فى عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذى باعتباره صح منه الاحكام والاتقان
ومن قدرته الا انها الامر الذى باعتباره صح منه صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات
لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة فى عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة
لا تشير الى الحق سبحانه وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيتين
لا يكون مستكملا فى كل واحد منهما بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة
لا تفيد كمال الاستغراق فى مقام معرفة الحق بل كأنها تصير حجبا بين العبد وبين

الاستغراق في معرفة الرب اما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له اضافة او نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك عما سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو اشرف (ورابعها) ان البراهين السالفة قد دلت على ان منبع الجلال والعزة هو الذات وان ذاته ما مكملت بالصفات بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى يدوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وسائر الالفاظ لا توقفك الا في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو اشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه في ان ينور بذرة من لمعات انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها عقولنا وارواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونزق من حضيض ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعزير (المسئلة التاسعة) قال النحويون في قوله تعالى لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لامع الاسم ولنتكلم في قوله ما جاء في رجل الازيد فقوله الازيد مرفوع على البدلية لان البدلية هي الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكانت قلت ما جاء في الازيد وهذا معقول لانه يفيد نفى الجيء عن الكل الا عن زيد اما قوله جاءني الازيد افهنا البدلية غير ممكنة لانه يصير في التقدير جاءني خلق الازيدا وذلك يقتضى انه جاء كل احد الازيدا وذلك محال فظهر الفرق والله اعلم اما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبيننا ان الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا اردنا افادة الكثرة قلنا رحيم واذا اردنا المبالغة التامة التي ليست الا اله سبحانه قلنا الرحمن * واعلم انه سبحانه انما خص هذا الموضوع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية والفرسانية يفيد القهر والعلو فعملهما بذكر هذه المبالغة في الرحمة ترويحاً للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفرسانية واشعارا بان رحمة سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخرين السماء والارض لايات لقوم يعقلون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما حكم بالفرسانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع من الدلائل التي يمكن ان يستدل بها على وجوده سبحانه اولا وعلى توحيده وبرائه عن الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لابد من بيان مسائل (المسئلة الاولى) وهي ان الناس اختلفوا في ان الخلق هل هو المخلوق او غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتملوا عليه بالآية والمعقول اما الآية ففي هذه الآية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لايات لقوم يعقلون ومعلوم ان الآيات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلّت هذه الآية على ان الخلق هو المخلوق

(ان في خلق السموات والارض) اي في ابداعهما على هما عليه مع ما فيهما من تعجيب العبر وبدائع صنائع يحجز عن فهمها عقول البشر وجمع السموات لما هو المشهور من انها طبقات متخالفة الحقائق دون الارض

واما المعقول فقد احتجوا عليه بأمر (احدها) ان الخلق عبارة عن اخراج الشيء من
العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان امرا مغايرا للقدره والاثر فهو اما ان يكون
قدما او حادثا فان كان قدما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من عدم الى الوجود
والاخراج من عدم الى الوجود مسبق بعدم والازل هو نفي المسبوقه فلو حصل
الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له ايضا من مخرج
يخرجه من عدم الى الوجود فلا بد له من اخراج آخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم
التسلسل (وثانها) انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشياء من عدمها الى وجودها ثم في
الازل هل احدث امر او لم يحدث فان احدث امر فذلك الامر الحادث هو المخلوق وان
لم يحدث امر فالله تعالى قط لم يخلق شيئا (وثالثها) ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات
الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقررهما بدون المنتسب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة
لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال
او في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة ولازم اللازم فيلزم ان يكون
الامر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا مختارا بل ملجأ مضطرا الى ذلك
التأثير فيكون علة موجبة وذلك كفر * واحتج القائلون بان الخلق غير المخلوق بوجوده
(اولها) ان قالوا لا نزاع في ان الله تعالى موصوف بانه خالق قبل ان يخلق الاشياء والخالق
هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوبا بالمخلوقات التي منها
الشياطين والابالسة والعاذورات وذلك لا يقوله عاقل (وثانها) انا اذاراينا حادثا حدث
بعد ان لم يكن قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فاذا قيل لنا ان الله تعالى خلقه واولجده
قبلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب ولو قيل انه اتما وجد بنفسه لقلنا انه خدنا وكفر ومتناقض
فلما صح تعليل حدوثه بعدمه لم يكن بان الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه
بنفسه علمنا ان خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده في نفسه فالخلق غير المخلوق (وثالثها)
انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع اننا نعرف ان المؤثر في افعال العباد
اهو قدرة الله ام هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو غير معلوم فؤثرية قدرة القادر في وقوع
المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل ان يكون
سلبية لانه نقيض المؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر
وذات الاثر وهو المطلوب (ورابعها) ان النحاة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس
هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق العالم غير العالم (وخامسها) انه
يصح ان يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض ففهوم الخلق
امر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى
خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت ان الخلق
غير المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) قال ابو مسلم رحمه الله اصل الخلق

في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال
 تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا ويقول الناس في كل امر محكم هو معمول على
 تقدير (المسئلة الثالثة) دلت هذه الآية على انه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع
 بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض (المسئلة الرابعة)
 ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه السلام عند قدمه المدينة
 نزل عليه والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسبح الناس الواحد فأترى الله
 تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سألت قريش اليهود فقالوا
 حدثونا عما جاءكم به موسى من الآيات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء وسألوا النصارى
 عن ذلك فحدثوهم بآراء الاله والابصر واحياء الموقى فقالت قريش عند ذلك للنبي
 عليه السلام ادع الله ان يجعل لنا الصفا ذهابا فترداد يقينا وقوة على عدونا فسأل ربه ذلك
 فأوحى الله تعالى اليه ان يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا لا اعذبه احدا
 من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقومى ادعوهم يوما فيوما فأترى الله تعالى هذه
 الآية ميئالهم انهم ان كانوا يريدون ان اجعل لهم الصفا ذهابا ليردادوا يقينا فخلق
 السموات والارض وسائر ما ذكر اعظم * واعلم ان الكلام في هذه الانواع الثمانية من
 الدلائل على اقسام (فالقسم الاول) في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول
 من الدلائل الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى
 الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا نمطا آخر من الكلام روى ان
 عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطى على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذى
 تقرأونه فقال افسر آية من القرآن وهى قوله تعالى افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف
 بنيناها فانا افسر كيفية بنائها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان اكثر توغلا
 في بحار مخلوقات الله تعالى كان اكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام في
 احوال السموات على الوجه المختصر الذى يليق بهذا الموضوع مرتب في فصول
 (الفصل الاول في ترتيب الافلاك) قالوا اقربها اليها كوكب القمر وفوقها كوكب عطارد
 ثم كوكب الزهرة ثم كوكب الشمس ثم كوكب المريخ ثم كوكب المشترى ثم كوكب زحل ثم كوكب
 الثوابت ثم الفلك الاعظم * واعلم ان في هذا الموضوع ابحاثا (البحث الاول) ذكروا في طريق معرفة
 هذا الترتيب ثلاثة اوجه (الاول) السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا
 وبين الكوكب الأعلى فانهما يبصران ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بلونه
 الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحجره المريخ ودرية المشترى وكودة زحل ثم
 ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التى في طريقه في
 ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب
 فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن لا يدل على كون

الشمس فوق سائر الكواكب او تحتها لان الشمس لا تنكسف بشئ منها لاضمحلال
 اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس (الثاني) اختلاف
 المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما
 في حق الشمس فقليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين القسامين وهذا الطريق
 بين جدا لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي حكيناها فاما من
 لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه لاسيما وان ابا الريحان وهو استاذ هذه الصناعة ذكر في
 تلخيصه لفصول الفرضاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر (الثالث) قال بطليموس
 ان زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الابعاد واما عطارد والزهرة
 فانهما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس
 متوسطة بين القسامين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس
 كل الابعاد مع انه تحت النكل (البحث الثاني) في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة
 فقط والحق ان الرصد لادل على هذه التسعة اثبتها فاما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه
 لاجرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتقالها وذكر ابن سينا في الشفاء انه لم يتبين لي الى الآن
 ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطبق بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال
 واقع لان الذي يمكن ان يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها
 متساوية واذا كان كذلك وجب كونها مركزية في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان
 (اما المقدمة الاولى) فلان حركاتها وان كانت في حواسن متشابهة لكنها في الحقيقة
 لعلها ليست كذلك لاننا لو قدرنا ان الواحد منها يتم الدور في ستة وثلاثين الف سنة والآخر
 يتم هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشره اذا وزعنا تلك العاشرة على
 ستة وثلاثين الف سنة لاشك ان حصة كل يوم بل كل سنة بل كل الف سنة بما لا يبصر
 محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت (واما المقدمة الثانية)
 وهي انها متشابهت في حركاتها وجب كونها مركزية في كرة واحدة وهي ايضا ليست
 يقينية فان الاشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد بل اقول هذا الاحتمال
 الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل
 كرة ليس الا ما ذكرناه وزيغناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية
 فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جدا لا يفي بضبط ذلك التفاوت
 اعمارنا وكذلك القول في جميع المثلثات والحوامل * ومن الناس من اثبت كرة فوق كرة
 الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا من وجوه (الاول) ان الراصدين للميل الاعظم
 وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده اقدم كان وجدان الميل الاعظم اعظم فان
 بطليموس وجدته (كجنا) ثم وجد في زمان المأمون (كجله) ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص
 بدقة وذلك يقتضي ان من شأن القطبين ان يقل ميلهما تارة ويكثر اخرى وهذا

انما يمكن اذا كان بين كرة الكحل و كرة الثواب كرة اخرى يدور قطباها حول قطبي
 كرة الكحل ويكون كرة الثواب يدور ايضا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها
 تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان
 ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان يفصل عنه تارة اخرى الى الجنوب (وثانيها)
 ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار مسير الشمس على ما هو مشروح
 في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذا السير يكون
 في ازمة متساوية او مختلفة * ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين (احدهما) قول
 من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه
 الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سير
 الشمس من اجله وثانيهما قول اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء علماء الروم ومصر
 والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى ابرخس انه
 كان يعتقد هذا الرأي وذكر باربا الاسكندراني ان اصحاب الظلمات كانوا يعتقدون ذلك
 ايضا وان قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء
 الحركة من (كب) درجة من الحوت الى اول الحمل (وثالثها) ان بطليموس رصد الثوابت
 فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل
 مائة سنة درجة ونصفا وهذا تفاوت عظيم يعدحله على التفاوت في الآلات التي تتخذها
 المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حله على ازدياد الميل ونقصانه وذلك
 بوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه (البحث الثالث) احتجوا على ان الكواكب
 الثابتة مركوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا اشاهدنا هذه الافلاك
 السبعة حركات اسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة
 الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز ان
 تكون مركوزة في الفلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة
 بالتقريب ثم قالوا انها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة
 قد تكسفت تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة ووجب ان
 تكون دون كرات الثوابت * وهذا الطريق ايضا ضعيف من وجوه (احدها) اننا لانسلم
 ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكية وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن
 قدينا ضعف دلائلهم على ذلك (وثانيها) سننا انه لا بد لهذه الثوابت من كرات اخرى
 الا ان مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم الى اقسام كثيرة ومجموعها هو
 الفلك الممثل وان هذه الافلاك المثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا
 يجوز ان هذه الثوابت مركوزة في هذه المثلثات البطيئة الحركة فاما السيارات
 فانها مركوزة في الحوامل التي هي افلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى

اثبات كرة الثوابت (وثالثها) هب انه لا بد من كرة اخرى فلم لا يجوز ان يكون هناك كرتان احدهما فوق كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات فأما الثوابت المقاربة للقطبين فان السيارات لا تمر بشيء منها ولا تنكسها فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات هب انا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل اما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي (البحث الرابع) زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم واليلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب واما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتأخرين في كل ستة وستين سنة درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانالما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية * واعلم ان هذا ايضا ضعيف فلم لا يجوز ان يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم ويلة دورة تامة والفلك الثامن ايضا يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم ويلة دورة لا بمقدار نحو عشر ثانية فلا جرم زى حركة الكوكب في الحس مختلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير احس كأن الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقعه وهم ما قاموا بالدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق وجهان (الاول) وهو برهاني ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما يتحرك بحركة نفسه الى خلاف تلك الجهة او لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد دفعة واحدة متحركا الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضى الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك (الثاني) ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول ان يقال كل ما كان اقرب من الفلك الاعظم كان اسرع حركة وكل ما كان ابعد كان ابطأ حركة ففلك الثوابت اقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة ويليها فلك زحل فانه ابطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الاعظم اكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كل ما كان ابعد عن الفلك الاعظم كان ابطأ حركة فكان تفاوته اكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو ابطأ الافلاك حركة فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلاث عشرة درجة فلا جرم يتم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض التي هي

ابعاد الاشياء عن الفلك فلا جرم كانت في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول
 مختل ضعيف والعقل لاسبيل له الى الوصول اليها
 (الفصل الثاني في معرفة الافلاك) القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين ظنيتين (احدهما)
 ان حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة وانها لا تبطل مرة وتسرع اخرى
 وليس لها رجوع عن متوجهاتها (والثانية) ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل
 تتحرك الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة اخرى فقالوا الفلك الذي يحمل
 الكواكب اما ان يكون مركزه مركز الارض او لا يكون فان كان مركزه مركز الارض
 فاما ان يكون الكوكب مركزا في ثخنه او مركزا في جرم مركز في ثخن ذلك الفلك
 فان كان الاول استحالة ان يختلف قرب الكوكب وبعده من الارض وان يختلف قطعه
 للقسي من ذلك الفلك والاعراض الاختلاف في حركة الفلك او في حركة الكوكب وقد
 فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقى القسمان الآخران (احدهما) ان يكون الكوكب
 مركزا في جرم كرى مستدير الحركة مغروز في ثخن الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم
 تسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة الى
 الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر
 واما ان يكون الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج
 المركز ويلزم ان يكون الحامل في احد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك اعظم من النصف
 وفي نصفه الآخر اقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وان
 يقطع احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر من قطعه النصف الآخر فظهر ان اختلاف
 احوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطئها وقربها وبعدها من الارض لا يمكن
 حصوله الا باحد هذين الشئتين اعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا
 فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك فقالوا هذه الافلاك التسعة منها ما هو كرة واحدة
 وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه
 ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم بحيث يماس سطحها المحدثان على نقطة
 تسمى الوجة وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل ويماس سطحها المقعران على نقطة
 تسمى الخضيض وهو البعد الاقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك آخر
 الا انه يقال فلان توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك المثل والمنفصل الخارج المركز
 فلك الوجة وجرم الشمس مغروق فيه بحيث يماس سطحه سطحه ومنها ما ينقسم الى ثلاث
 اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منهما فلكين مثل فلك
 الشمس وفلكا آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه ويسمى فلك
 التدوير والكوكب مغروق فيه بحيث يماس سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل
 ومنها ما ينقسم الى اربع اكر وهو فلك عطارد والقمر اما عطارد فان له فلكين مثل فلكي

الشمس ويفصل من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين وبعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بعدمايين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربعة واما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل الى ثلاث اكر كما في الكواكب الاربعة وكل فلك يفصل عنه فلك آخر على الصورة التي عرفتها في فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا النحن يسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى ان يقضى الله امره ان كان مفعولا والناس انما وصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررها ولا شك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشأن فيها

(الفصل الثالث في مقادير الحركات) قال الجمهور ان جميع الافلاك تتحرك من المغرب الى المشرق سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل والمدير للقمر فالحركة الشرقية تسمى الحركة الى التوالى والغربية الى خلاف التوالى والفلك الاعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم ببلته دورة واحدة على قطبين يسميان قطبي العالم ويتحرك جميع الافلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ست وستين سنة عند المتأخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الاولى وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة تنتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الاوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب (احدها) كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه الساكنة (وثانيها) السيارة تتحرك اليها وهي لا تتحرك الى السيارة فكان الثوابت ثابتة لانتظارها (وثالثها) عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير (ورابعها) ابعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثماني والاربعين (وخامسها) الازمنة عند اكثر عوام الامم منوطة بطلوعها وافولها بحيث لا يتفاوت الا في القرون والاحقاب واما الافلاك الخارجة المركز فانها تتحرك في كل يوم هكذا زحل (. ب ا) المشتري (. د نط) المريخ بدلالة الشمس (. لا كر) الزهرة (. نطج) عطارد (. نطح) القمر (. بيج مو) وتسمى حركة المركز وحركة الوسط وهي حركات مراكز افلاك التدوير ومركز الشمس وافلاك التدوير تتحرك بهذا المقدار زحل (. زح) المشتري (. ندط) المريخ (. كرمب) الزهرة (. لو نط) عطارد (. ج وكند) القمر (. بيج جند) وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم ان بسبب هذه الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب احوال مختلفة (احدها) انه يحصل القمر

مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها اربعة
 (الاول) ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد
 الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل
 نصف قطر الارض بالتقريب (الثاني) ان يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير
 ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب للابعد
 وهو ثلاث واربعون مرة مثل نصف قطر الارض (الثالث) ان يكون القمر على البعد
 الاقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز
 وهو البعد الابعد للاقرب وهو اربعة وخسون مرة مثل نصف قطر الارض (الرابع) ان
 يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك
 الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو اربعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين
 هذه النقط الاربعة الاحوال مختلفة على ما اتى على شرحها ابو الريحان (وثانيها) ان
 جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا فاما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرا
 افلاك تداويرها ابدان تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحينئذ
 تكون محترقة ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس
 وذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة ويقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف
 قطر فلك تدوير المريخ اعظم من نصف قطر فلك مثل الشمس فيلزم انه اذا كان مقارنا
 للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا لها واما السفليات
 فان مراكز افلاك تداويرها ابدان يكون مقارنا للشمس فيلزم ان تقارن الشمس الذروة
 والحضيض في منتصف الاستقامة والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار
 نصف قطر فلك تدويرها وهو الزهرة (مه) ولعطارد (كه) بالتقريب واما القمر فان مركز
 الشمس ابدان يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال لبعد مركز
 تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره من الشمس فيلزم انه
 متى كان مركز تدويره في البعد الابعد فاما ان يكون مقابلا للشمس او مقارنا لها ومتى
 كان في البعد الاقرب تكون الشمس في تربيعة فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد
 الابعد وتربيعة مع الشمس في الاقرب

(الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع) وهي من
 وجوه (احدها) النظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية
 اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقل وقوعها على ازيد من ذلك
 المقدار او انقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل بان المقادير بأسرها على السوية قضى
 بافتقارها في مقاديرها الى مخصص مدبر (وثانيها) النظر الى احيازها فان كل فلك تماس
 بمحده فلكا آخر فوقه وبقعره فلكا آخر تحته ثم ذلك الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء

او ينتهي بالآخرة الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لا بد وان
تكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر فكما صحح على محبده ان
يلقى جسمها وجب ان يصحح على مقعره ان يلقي ذلك الجسم ومتى كان كذلك صحح ان العالي
يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد
منها بجزءه المعين امرا جازئا يقضى العقل بافتقاره الى المقتضى (وثالثها) ان كل كوكب
حصل في مقعره اختصاص به احد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع
المتقى من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء
فاختصاص ذلك المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون امرا يمكننا جازئا فيقضى
العقل بافتقاره الى المخصص (ورابعها) ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان
الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط المفترضة عليه متساوية وجميع الدوائر المفترضة
عليه ايضا متساوية فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها
في الطبيعة يكون امرا جازئا فيقضى العقل بافتقاره الى المقتضى وهكذا القول في تعيين
كل دائرة معينة من دوائها بأن تكون منطقة (وخامسها) الاجرام الفلكية مع
تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مخصص بنوع معين من الحركة في البطء
والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه يدور دورة تامة في اليوم
والليلة والفلك الثامن الذي هو اصغر منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلاثين سنة
على ما هو قول الجمهور ثم ان الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلاثين سنة فاختصاص
الاعظم بمزيد السرعة والاصغر بمزيد البطء مع انه على خلاف حكم العقل فانه كان
ينبغي ان يكون الاوسع ابطأ حركة لعظم مداره والاصغر اسرع استدارة لصغر مداره ليس
الا لمخصص والعقل يقضى بأن كل واحد منها تماما اختصاص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم
(وسادسها) ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي متمما احدهما من
الخارج والآخر من الداخل وانه جرم متشابه الطبيعة ثم اختصاص احد جوانبهما بغاية
الثنى والآخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب ان يكون نسبة ذلك الثنى
والرقة الى طبيعته على السوية فاختصاص احد جانبيه بالرقة والآخر بالثنى لا بد وان
يكون بتخصيص المخصص المختار (وسابعها) انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من
المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع
ان جميع الجهات بالنسبة اليها على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر (وثامنها) ان اثارها
الآن متحركة فاما ان يقال انها كانت ازلا متحركة او ما كانت متحركة ثم ابتدأت
بالحركة ومحال ان يقال انها كانت ازلا متحركة لان ماهية الحركة تقتضى المسبوقية
بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل ينافي المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة
والازلية محال وان قلنا انها كانت متحركة ازلا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة

موجودة او كانت ساكنة او قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة اصلا فالابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضى الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد ان كانت معدومة او بعد ان كانت ساكنة وهذا المأخذ احسن المآخذ واقواها (وتاسعها) ان يقال ان حركاتها امان تكون من لوازم جسمانياتها المعينة لكننا نرى جسمانياتها المعينة منفكة عن كل واحد من اجزاء تلك الحركة فاذن كل واحد من اجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركاتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك التحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى (وعاشرها) ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك واشتلاف حركاتها ترى انها مبنية على حكمة ام هي واقعة بالجزاف والعبث اما القسم الثاني فباطل وبعيد عن العقل فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم احدهما الى الآخر ثم تولد منهما لبنات ثم تركيب تلك اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال فانه يقضى عليه بالجنون ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب ومالها من الحركات ليس اقل من ذلك البناء فثبت انه لا بد فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما ان يقال انها احياء ناطقة فهي تتحرك بأنفسها او يقال انه يحركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركتها امان تكون لطلب استكمالها او لا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفترقة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال فهو عاثة في افعالها فيعود الامر الى انه بعد في العقول ان يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو الا ليق بالذهاب اليه الا ان مدبرا قاهرا غالبا على الدهر والزمان يحركها لاسرار مخفية ولحكم لطيفة هو المستأثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجال على ما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا (والحادى عشر) ان ازهارها مختلفة في الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحرارة المريخ ودرية المشتري وكودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص ولون خاص وتركيب خاص وازهارها ايضا مختلفة بالسعادة والخوسة ونزى اعلى الكواكب السيارة انحسها ونزى مادونها اسعدها ونزى سلطان الكواكب سعيدا في بعض الاتصالات نحسا في بعض وازهارها مختلفة في الوجوه والحدود واللغات والذكورة والانوثة وكون بعضها نهاريا وليليا وسائرا وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكهما بأسرهما في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر فيقضى العقل بان اختصاص كل واحد منها بما اختص به لا بد وان يكون بتخصيص مخصص (والثاني عشر) وهو ان هذه الكواكب لو كان لها تأثير في هذا العالم فهي امان تكون متدافعة او متعاونة او لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما ان يكون بعضها

اقوى من بعض او تكون متساوية في القوة فان كان بعضها اقوى من بعض كان القوى غالباً ابداً والضعيف مغلوباً ابداً فوجب ان تستمر احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة ووجب تعذر الفعل عليها باسرها فتكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة تغير اصلاً وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيراً لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة في تلك التغيرات الى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير (والثالث عشر) انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر الى غيره ممكن وكل ممكن مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ماله مؤثر فافتقاره الى مؤثره اما ان يكون حال بقاءه او حال حدوده او حال عدمه والاول باطل لانه يقتضى ايجاد الموجود وهو محال فبقي القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع (الرابع عشر) ان الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكشيف والطيف والحر والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل ما صنع على جسم صح على غيره فاذن اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لا بد وان يكون من الجائزات وذلك يقتضى بالافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست اسمائه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاهد الدلائل المستنبطة من اجسام السموات والارض على اثبات الصانع ولوان ما في الارض من شجرة اقليم والبحر يمد من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله (النوع الثاني) من الدلائل احوال الارض وفيه فصلان

(الفصل الاول في بيان احوال الارض) واعلم ان لاختلاف احوال الارض اسباباً (السبب الاول) اختلاف احوالها بسبب حركة الفلك وهي اقسام (الاول) المواضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستواء بموافقتهما قطبي العالم تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دوائية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الرأس في الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الرأس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين (القسم الثاني) المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها من الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين

فأما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منهما في الشمالية اعظم من الخلف في الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار في الشمالية اطول من الليل وفي الجنوبية بخلاف وتصير الحركة ههنا جاثلية ولم يتفق ليل كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل النهار وتصير الكواكب التي بالقرب من قطب الشمال ابدية الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب ابدية الخفاء وتمر الشمس بسمت الرأس في نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع (القسم الثالث) وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وههنا يبطل طلوع قطبي فلک البروج وغرو بهما الا انها يماسان الافق وحينئذ يمر فلک البروج بسمت الرأس ولم تمر الشمس بسمت الرأس الا في الانقلاب الصيفي (القسم الرابع) وهو ان يزداد العرض على ذلك وههنا يبطل مرور فلک البروج والشمس بسمت الرأس وبصير القطب الشمالي من فلک البروج ابدية الظهور والاخر ابدية الخفاء (القسم الخامس) ان يصير العرض مثل تمام الميل وههنا ينعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق وعند بلوغ الاعتدال الربيعي افق المشرق والخربيقي افق المغرب يكون المنقلب الصيفي في جهة الشمال والشتوي في جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلک البروج على الافق ثم يطلع من اول الجدى الى اول السرطان دفعة ويغرب مقابله كذلك ثم تأخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى ان تعود الحالة المتقدمة وينعدم الليل هناك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي (القسم السادس) ان يزداد العرض على ذلك فيحينئذ يصير قوس من فلک البروج ابدية الظهور مما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب في وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون نهارا وبصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي ابدية الخفاء ومدة قطع الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج تكوس فاذا وافى الجدى نصف النهار من ناحية الجنوب كان اول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على افق المشرق فاذن قد طلع السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت واوله تحت الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك (القسم السابع) ان يصير ارتفاع القطب تسعين درجة فيكون هناك معدل النهار منتظما على الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب اصلا ويكون النصف الشمالي من فلک البروج ابدية الظهور والنصف الجنوبي ابدية الخفاء وبصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا (السبب الثاني) لاختلاف احوال الارض اختلاف احوالها بسبب العمارة اعلم ان خط الاستواء يقطع الارض نصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دائرة اخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كره الارض بهما ارباعا والذي وجد معمورا من الارض احد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز ويقال

والله اعلم ان ثلاثة الارباع ماء فالوضع الذي طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى قبة الارض ويحكي عن الهند ان هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين قسماً لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريباً من نصف الدور وهو كالجمع عليه واتفقوا على ان جعلوا ابتداءها من المغرب الا انهم اختلفوا في التعيين فبعضهم يأخذ من ساحل البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم يأخذ من جزائر واغلة فيه تسمى جزائر الخالدات زعم الاوائل انها كانت عامرة في قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة اجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء ايضاً ولم يوجد عرض العمارة الا الى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء الا ان بطليموس زعم ان وراء خط الاستواء عمارة الى بعد ست عشرة درجة فيكون عرض العمارة قريباً من اثنتين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهي التي تسمى الاقاليم وابتدأواها من خط الاستواء وبعضهم يأخذ اول الاقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء وآخر الاقاليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا يعد ما وراءها من الاقاليم لقلة ما وجدوا فيه من العمارة (السبب الثالث) لاختلاف احوال الارض كون بعضها برياً وبحرياً وسهلياً وجبلياً وصخرياً ورملياً وفي غور ووعلى نجد ويتركب بعض هذه الاقسام بعض فتختلف احوالها اختلافاً شديداً وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشاً والسماء بناءً وما يتعلق بأحوال الارض انها كرة وقد عرفت ان امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولاً وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضاً فنقول طول الارض اما ان يكون مستقيماً او مقعراً او محدباً والاول باطل والاصار جميع وجه الارض مضيئاً دفعة واحدة عند طلوع الشمس واصلار جميعه مظلماً دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لاننا لما اعتبرنا من القمر خسوفاً واحداً بعينه واعتبرنا معه حالاً مضبوطاً من احواله الاربعة التي هي اول الكسوف وتمامه واول انجلائه وتمامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد المشرق منها اكثر مما في البلد الغربي والثاني ايضاً باطل والا لوجد الماضي من الليل في البلد الغربي اكثر منه في البلد المشرق لان الاول يحصل في غرب المقعر او لا ثم في شرقه ثانياً ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحدب اما ان يكون كريا او عدسياً والثاني باطل لان انجذاب التفاوت بين ازمة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في اجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق في اقصى عمارة المشرق في اول الليل يوجد في اقصى عمارة المغرب في اول النهار فثبت انها كرة في الطول فاما عرض الارض فاما ان يكون مسطحاً او مقعراً او محدباً والاول باطل والا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك لكننا بينا ان احوالها مختلفة بحسب

اختلاف عروضها والثاني ايضا باطل والاصارث الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ولا تنقص ارتفاع القطب والنوالى كاذبة على ما قدمنا في بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الجمة على حسن تقريرها اقناعية (الجمة الثانية) ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة (بيان الاول) ان الخساف القمر نفس ظل الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف القمر مستدير لان الخساف بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب ان تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب ان يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل كل الظل مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للكسوف تنفق في جميع اجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف ابدا على الاستدارة فاذن الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب (الجمة الثالثة) ان الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع اجزائها كذلك وجب ان تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كرة واحتج من قدح في كرية الارض بامريرين (احدهما) ان الارض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضى طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض (والثاني) ما شاهد في الارض من التلال والجبال العظيمة والاعوار المقعرة جدا اجابوا عن الاول بان العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر لتكون مستقرا للحوانات وايضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة قالوا لو اتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا ثم اثبتنا فيها اشياء بمنزلة جاورسات او شعيرات وقورنا فيها كما مثلها فانها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة * (الفصل الثاني في بيان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع) * اعلم ان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع اسهل من الاستدلال باحوال السموات على ذلك وذلك لان الخصم يدعى ان تصاف السموات بمقاديرها واحيازها وواضعها امر واجب لذاته ممنوع الغير فيستغنى عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فاننا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها اعني حصولها في احيازها والوانها وطوعومها وطباعها ونشاهد ان كل واحد من اجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر

كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز
 والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت
 ان انصاف تلك الاجرام بصفاتهما امر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مدبر
 قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت مأخذ الكلام سهل عليك التفريع
 (النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا
 للاختلاف تفسيرين (احدهما) انه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء
 الثاني فاختلف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والمجيء ومنه يقال فلان يختلف الى
 فلان اذا كان يذهب اليه ويحيى من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل
 شئ يحيى بعد شئ آخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار
 خلفه (والثاني) اراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة
 والنقصان قال الكسائي يقال لكل شئين اختلفاهما خلفان وعندى فيه وجه ثالث
 وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة فهما يختلفان بالامكنة فان
 عند من يقول الارض كرة فكل ساعة عيتها فلك الساعة في موضع من الارض صبح
 وفي موضع آخر ظهر وفي موضع ثالث عصر وفي رابع مغرب وخامس عشاء وهلم جرا
 هذا اذا اعتبرنا البلاد الخالفة في الاطوال اما البلاد المختلفة بالعرض فكل بلد يكون
 عرضه الشمالي اكثر كانت ايامه الصيفية اطول ولياليه الصيفية اقصر وايامه الشتوية
 بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة في الايام والليالي بحسب اختلاف اطوال البلدان
 وعروضها امر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى امر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع
 فقال في بيان كونه مالئ الملك يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في القصص
 قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يا أيكم بضياء
 افلا تسمعون قل ارأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله
 يا أيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا
 فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغوا
 من فضله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون وفي لقمان الم تر ان الله يولج الليل في النهار
 ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري الى اجل مسمى وفي الملائكة يولج
 الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى ذلكم
 الله ربكم وفي يس وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وفي الزمر يكور
 الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى
 وفي حم غافر الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرات في عم وجعلنا الليل
 لباسا وجعلنا النهار معاشا والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقق الكلام ان
 يقال ان اختلاف احوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه (الاول) ان اختلاف

(واختلاف الليل والنهار) اي
 اعتقابهما وكون كل منهما خلفا
 للاخر كقوله تعالى وهو الذي
 جعل الليل والنهار خلفه
 او اختلاف كل منهما في نفسها
 ازديادا وانقاصا على ما قدر الله
 تعالى

احوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس وهى من الآيات العظام (الثانى) ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالى اخرى من اختلاف الفصول وهو الربيع والصيف والخريف والشتاء وهو من الآيات العظام (الثالث) ان انتظام احوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة فى الايام وطلب النوم والراحة فى الليالى من الآيات العظام (الرابع) ان كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافى من الآيات العظام فان مقتضى التضادين الشيثيين ان يتفاسدا لأن يتعاونوا على تحصيل المصالح (الخامس) ان اقبال الخلق فى اول الليل على النوم يشبه موت الخلائق اولاً عند النفخة الاولى فى الصور ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا ايضا من الآيات العظام المنبهة على الآيات العظام (السادس) ان انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام كأنه جدول ماء صاف يسيل فى بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافى بالكدر ولا الكدر بالصافى وهو المراد بقوله تعالى فالى الاصباح وجاعل الليل سكناً (السابع) ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام كما بينا ان فى الموضع الذى يكون القطب على سمت الرأس تكون السنة ستة اشهر فيها نهاراً وستة اشهر ليلاً وهناك لا يتم النضج ولا يصلح لسكن الحيوان ولا يتهاى فيه شئ من اسباب المعيشة (الثامن) ان ظهور الضوء فى الهواء لوقلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس من حيث انه تعالى اجرى عادته بتخلق الضوء فى الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس توجب حصول الضوء فى الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون الاجسام باسرها مماثلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل لم لا يجوز ان يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة وحيث لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلاً على الصانع قلنا ما على قولنا فما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال واما على قول المعتزلة فقد نفى ابو هاشم هذا الاحتمال بالسمع (النوع الرابع) من الدلائل قوله تعالى والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى الفلك اصله من الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لاطواق سبعة تجرى فيها النجوم وفلكت الجارية اذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكتا لانها تدور بالماء اسهل دوران قال والفلك واحد وجمع فاذا اريد به الواحد ذكر واذا اريد به الجمع انت ومثاله قولهم ناقه هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيويه الفلك اذا اريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وحاء خرج واذا اريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة الحاء من حجر والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا فى اللفظ فهما مختلفتان فى المعنى (المسئلة الثانية) قال الليث سمى البحر بحرا

(والفلك التى تجرى فى البحر)
عطف على ما قبله وتأنيده اما
بتأويل السفينة او بأنه جمع فان ضمة
الجمع مغايرة لضمة الواحد فى
التقدير اذا الاولى كما فى حجر والثانية
كما فى قفل وقرى بضم اللام

لاستبحاره وهو سمته وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه وارتقى وتبحر
 فلان في المال وقال غيره سمى البحر بحرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة
 (المسئلة الثالثة) ذكر الجبائي وغيره من العلماء بمواضع البحور ان البحور المعروفة خمسة
 احدها بحر الهند وهو الذي يقال له ايضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر
 الشام والروم ومصر والرابع بحر نيطش والخامس بحر جرجان (فاما بحر الهند) فانه يمتد
 طوله من المغرب الى المشرق من اقصى ارض الحبشة الى اقصى ارض الهند والصين
 يكون مقدار ذلك ثمانمائة الف ميل وعرضه الفان وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء
 الفاً وسبعمائة ميل وخليجان هذا البحر (الاول) خليج عند ارض الحبشة ويمتد الى
 ناحية البربر ويسمى الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل (والثاني)
 خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله الف واربعمائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه
 الى البحر الذي يسمى البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمى به وعلى شرفه ارض
 اليمن وعدن وعلى غربيه ارض الحبشة (الثالث) خليج بحر ارض فارس ويسمى الخليج
 الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرفه تيزومكران وعلى غربيه عمان طوله
 الف واربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعني خليج ايلة وخليج
 فارس ارض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة الف وخمسمائة ميل (الرابع)
 يخرج منه خليج آخر الى اقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الاخضر طوله الف وخمسمائة
 ميل قالوا وفي جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة الف وثلثمائة
 وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة في اقصى البحر مقابل ارض الهند في ناحية المشرق
 عند بلاد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار كثيرة
 ومنها يخرج الباقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن
 عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كلة التي يجلب منها الرصاص القلعي
 وجزيرة سريرة التي يجلب منها الكافور (واما بحر المغرب) فهو الذي يسمى بالحيط وتسميه
 اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال
 عند محاذ ارض الروس والصقالية فيأخذ من اقصى المنتهى في الجنوب محاذ ارض
 السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة وتاهرت ثم الانداس والجلالقة
 والصقالية ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير مسلوكة والاراضي غير المسكونة نحو بحر
 المشرق وهذا البحر لا تجرى فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحله وفيه ست جزائر
 مقابل ارض الحبشة تسمى جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال
 الصقالية ويمتد هذا الخليج الى ارض بلغار المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلثمائة
 ميل وعرضه مائة ميل (واما بحر الروم) وافريقية ومصر والشام فطوله مقدار خمسة
 آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية

طوله خمسمائة ميل وعرضه ستمائة ويخرج منه خليج آخر الى ارض سرين طوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خسون جزيرة عظام (واما بحر نيطش) فانه يمتد من اللازقية الى خلف قسطنطينية في ارض الروس والصقالبة طوله الف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل (واما بحر جرجان) فطوله من المغرب الى المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا امرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر آبسكون لانها على فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والنهروان وباب الابواب وناحية اران وليس يتصل ببحر آخر فهذه هي البحور العظام واما غيرها فبحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة طبرية وحكي عن ارسطاطاليس ان بحر اوقيانوس محيط بالارض بمنزلة المنطقة لها فهذا هو الكلام المختصر في امر البحور (المسئلة الرابعة) في كيفية الاستدلال بجران الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس وهي من وجوه (احدها) ان السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما امكن ذلك (وثانيها) لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها (وثالثها) لولا هذه الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلئت (ورابعها) لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم (خامسها) انه خص كل طرف من اطراف العالم بشيء معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذا الاخطار في هذه الاسفار ولولاه تعالى خص كل طرف بشيء واحوج الكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن فالخامل ينتفع به لانه يريح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه (وسادسها) تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه (وسابعها) ان الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب ابدان الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لاترداد البتة ولا تمتد فالخلق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها (وثامنها) ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة (وتاسعها) ما في البحار من هذا الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط ببعض وكل ذلك بما يرشد العقول والالباب الى افتقارها الى مدبريها ومقدريها (المسئلة الخامسة) دل قوله في صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع بالذات (النوع الخامس) قوله تعالى وما نزل الله من السماء من ماء فأحبي به الارض بعد موتها واعلم ان دلالة على الصانع من وجوه (احدها) ان تلك الاجسام ومقام بها من صفات الرقة والرطوبة والطفافة والعذوبة

(بما ينفع الناس) اي ملتبسة بالذي ينفعهم مما يحمل فيها من انواع المنافع او ينفعهم (وما نزل الله من السماء من ماء) عطف على الفلك وتأخيره عن ذكرها امع كونه اعم منها نفعا لما فيه من مزيد تفصيل وقيل المقصود الاستدلال بالبحر واحواله وتخصيص الفلك بالذكر لانه سبب الحوض فيه والاطلاع على مجآبه ولذلك قدم على ذكر لطر والسحاب لان منشأهما البحر في غالب الامر ومن الاولى ابتدائية والثانية بيانية وتبعية وايما كان فتأخيرها لما مرارا من التشويق والمراد بالسماء الفلك او السحاب او جهة العلو

لا يقدر احد على خلقها الا الله تعالى قال سبحانه قل ارأيتم ان اصبح ماءؤكم غورا فمن يأتبكم
بماء معين (وثانيها) انه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولاكثر منافعه قال تعالى افرايتم
الماء الذي تشربون انتم انتموه من المزن ام نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شئ
حي افلا يؤمنون (وثالثها) انه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان جعله سببا لرزقه قال
تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون (ورابعها) ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي
تسيل منها الاودية العظام تبقى معلقة في جو السماء وذلك من الآيات العظام (وخامسها)
ان نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدر بمقدار النفع من الآيات العظام
قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا
(وسادسها) ما قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء
اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتقولون ان الماء ينزل من السماء على
الحقيقة او من السحاب او تجوزون ما قاله بعضهم من ان الشمس تؤثر في الارض فيخرج
منها بخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط
الى ضيق المركز فانصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات ببعض قطرات هي
قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره
واذا كان قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء فاما قول من
يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفي
الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق
الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه * اما قوله فاحيي به الارض
بعد موتها فاعلم ان هذه الحياة من جهات (احدها) ظهور النبات الذي هو الكلاء
والعشب وماشا كلهما مما لولاهما عاشت دواب الارض (وثانيها) انه لولاه لما حصلت
الاقوات للعباد (وثالثها) انه تعالى ينبت كل شئ بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن ارزاق
الحيوانات بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (ورابعها) انه يوجد فيه
من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله
(وخامسها) انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ورونق فذلك هو
الحياة واعلم ان وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تصح الا على من يدرك
ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع من الحسن
والنضرة والبهاء والنشو والتماء فاطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح
الكلام الذي على اختصاره يجمع المعاني الكثيرة واعلم ان احياء الارض بعد موتها يدل
على الصانع من وجوه (احدها) نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدور احد على الحد الذي
يخرج عليه (وثانيها) اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحدو ويحصى (وثالثها) اختلاف
طعوم ما يظهر على الزرع والشجر (ورابعها) استمرار العادات بظهور ذلك في اوقاتها

(فاحيي به الارض) بانواع النبات
والازهار وما عليها من الاشجار
(بعد موتها) باستيلاء البيوضة
عليها حسبما يقتضيه طبيعتها
كما يؤذن به ايراد الموت في مقابلة
الاحياء

المخصوصة (النوع السادس) من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقه الانسان وسائر الحيوانات كقوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واعلم ان حدوث الحيوانات قديكون بالتوليد وقديكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنئين ذلك في الناس ثم في سائر الحيوانات اما الانسان فالذى يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع وجوه (احدها) يروى ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضى الله عنه انى تعجب من امر الشطرنج فان رقعة ذراع في ذراع ولولعب الانسان الف الف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو اعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التى فيه كالخارجين والعينين والانف والفم لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشتهان في الصورة فا اعظم تلك القدرة والحكمة التى اظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التى لاحد لها (وثانيها) ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر في تصور النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة او غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها فتلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك وعلوم وحكمة حتى تتمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان لا تكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله اكثر علما وقدرة ثم انه حال كاله لو اراد ان يغير شعرة عن كفيها لا يقدر على ذلك فحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المعنى اما ان يكون جسمها متشابه الاجزاء في نفسه او يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لا بد وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغي ان يكون الانسان على صورة كرة وتكون جميع الاجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذى يستدلون به على ان البسائط لا بد وان تكون كرات فثبت انه لا بد للنطفة في انقلابها لجماودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضائها وقواها وتراكيبها وما ذلك الا الصانع سبحانه وتعالى (وثالثها) الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتأليفها و اراد ذلك في هذا الموضع كالتعذر لكثيرتها واستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن (ورابعها) ما روى عن امير المؤمنين على بن ابي طالب رضى الله عنه انه قال سبحان من بصر بشيخم و اسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجائب الامر في هذا التركيب ان اهل الطبائع قالوا على العناصر يجب ان يكون هو النار لانها حارة يابسة وادون منها في اللطافة الهواء ثم الماء والارض لا بد وان تكون تحت الكل لنقلها وكثافتها وييسها ثم انهم قبلوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان لان على الاعضاء منه عظم العظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحتة ادماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحتة النفس وهو حار رطب على طبع الهواء

(وبث فيها) اي فرق ونشر (من كل دابة) من العقلاء وغيرهم والجملة معطوفة على انزل داخلة تحت حكم الصلة وقوله تعالى فأحيي الخ متصل بالمعطوف عليه بحيث كانا في حكم شئ واحد كأنه قيل وما انزل في الارض من ما وبث فيها الخ او على احيي بحذف الجار والمجرور العائد الى الموصول وان لم تحقق الشروط المعهودة كما في قوله

وان لسانى شهدة يشفقى بها
ولكن على من صبه الله علقم
اي علقم عليه وقوله
لعل الذى اصعدتنى ان بردنى *
الى الارض ان لم يقدر الخير فادره
على معنى فأحيي بالساء الارض
وبث فيهما من كل دابة فانهم يخون
بالخصب ويعيشون بالحيا

وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده قلب الطباع يرتبها
 كيف يشاء ويركبها كيف اراد وبما ذكرنا في هذا الباب ان كل صانع يأتي بنقش لطيف
 فانه يصونه عن التراب كيلا يكدره وعن الماء كيلا يمحوه وعن الهواء كيلا يزيل طراوته
 ولطافته وعن النار كيلا تحرقه ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الاشياء
 فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شئ حي
 وقال في الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال ايضا واذ خلق من الطين كهيئة الطير باذني
 فنفخ فيها وقال ونفخت فيه من روحي وقال في النار وخلق الجن من نار وهذا
 يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل احد (وخامسها) انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام
 فانك لو وضعت على فمه وانفه ثوبا يقطع نفسه لمت في الحال ثم انه بقي في الرحم الضيق مدة
 مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يميت ثم انه بعد الانفصال يكون من اضعف الاشياء
 وابعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذي والملد وبين الام وبين غيرها
 ثم ان الانسان وان كان في اول امره من ابعد الاشياء عن الفهم فانه بعد استكمال
 الحيوانات في الفهم والعقل والادراك ليعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان
 الامر بالطبع لكان كل من كان اذني في اول الخلقة كان اكثر فهما وقت الاستكمال
 فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا ان كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم
 (وسادسها) اختلاف اللسنة واختلاف طبائعهم واختلاف امرجتهم من اقوى
 الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبليّة شديدة المشابهة بعضها ببعض ونرى الناس
 مختلفين جدا في الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولا شتبه كل احد باحد فكا كان تمييز
 البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لامطعم فيه
 لانه بحر لاساحل له (النوع السابع) من الدلائل تصريف الرياح وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم
 انه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم في الانسان والحيوان والنبات وذلك من
 وجوه (احدها) انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمت وقيل فيه ان كل
 ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء اعظم
 الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمت لاجرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل شئ
 وبعد الهواء الماء فان الحاجة الى الماء ايضا شديدة دون الحاجة الى الهواء فلا جرم سهل
 ايضا وجدان الماء ولكن وجدان الهواء اسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاغتراف
 بخلاف الهواء فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة ابدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة
 ولكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الماء
 وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم عزت هذه
 الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا

(وتصريف الرياح) عطف على
 ما نزل اى تقليبها من مهب الى
 آخر او من حال الى اخرى وقرئ
 على الافراد

جرم كانت في نهاية العزة فثبت ان كل ما كان الاحتياج اليه اشد كان وجدانه اسهل
وكل ما كان الاحتياج اليه اقل كان وجدانه اصعب وما ذاك الا رجعة منه على العباد
ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى اعظم الحاجات فخرجوا ان يكون وجدانها سهل
من وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال

سبحان من خص القليل بعزه * والناس مستغنون عن اجناسه
واذل انفاس الهواء وكل ذي * نفس محتاج الى انفاسه

(وثانها) لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله فلو اراد كل
من في العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب او اذا كان الهواء ساكنا ان يحركه لتعذر
(المسئلة الثانية) قال الواحدي وتصريف الرياح اراد وتصريفه الرياح فأضاف المصدر
الى المفعول وهو كثير (المسئلة الثالثة) الرياح جمع الريح قال ابو علي الريح اسم على فعل
والعين منه واوانقلبت في الواحد للكسرة ياء فانه في الجمع القليل ارواح وذلك لانه لاشيء
فيه يوجب الاعلال الا ترى ان سكون الراء لا يوجب الاعلال كالواو في قوم وقول وفي الجمع
الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها نحو ديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن
الانباري انما سميت الريح بحالان الغالب عليها في هبوبها المجرى بالروح والراحة واقطاع
هبوبها يكسب الكرب والغم فهي مأخوذة من الروح والدليل على ان اصلها الواو قولهم
في الجمع ارواح (المسئلة الرابعة) قالوا الرياح اربع الشمال والجنوب والصباء والدبور
فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب والصباء مشرقية والدبور مغربية وتسمى
الصباء قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب فهي نكباء (المسئلة
الخامسة) اختلف القراء في الرياح فقرأ ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع
في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم في موضعين
والجاثية وفاطر وقرأ نافع في اثني عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كرماداشتت به
الرياح وفي حم عسق ان يشأ يسكن الرياح وقرأ ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة
والحجر والكهف والروم في موضعين وقرأ الكسائي في ثلاثة مواضع في الحجر والفرقان
والروم الاول منها * واعلم ان كل واحدة من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على
الوحدانية وامان وحده فانه يريد به الجنس كقولهم اهلك الناس الدينار والدرهم واذا
اريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ماروي في الحديث من انه عليه
الصلاة والسلام كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانه يدل على
ان مواضع الرحمة بالجمع اولى قال تعالى ومن آياته ان يرسل الرياح مبشرات وانما يبشر
بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاد اذا رسلنا عليهم الريح العقيم وقد يختص اللفظ
في القرآن بشيء فيكون امارته فن ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله تعالى وما يدريك
لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر لهم غير معين كقوله وما ادراك

قوله ان عامة ما جاء في التنزيل
الح انظر ابن خيران ولعل تقدير
الكلام ان عامة ما جاء في التنزيل
من قوله تعالى وما يدريك فانه مما
لم يعلمه وعبارة الخطيب وقال يحيى
ابن سلام وبلغني ان كل شيء في
القرآن وما ادراك فقد دراه وعلمه
وكل شيء قال وما يدريك فانه
مالم يعلمه اه

(والسحاب) عطف على تصريف او الرياح وهو اسم جنس واحد سجاية (١٠٤) سمي بذلك لانسحابه في الجو (المعبر بين السماء

والارض) صفة للسحاب باعتبار لفظه وقد يعتبر معناه فيوصف بالجمع كما في قوله تعالى سحابا ثقالا وتسخيره تقليبه في الجو بواسطة الرياح حسبا تقتضيه مشيئة الله تعالى ولعل تأخير تصريف الرياح وتسخير السحاب في الذكر عن جريان الفك وانزال الماء مع انعكاس الترتيب الحاربي للمسمى قصة البقرة من الاشعار باستقلال كل من الامور المعدودة في كونها آية ولوروي الترتيب الحاربي بما توهم كون المجموع المترتب بعنه على بعض آية واحدة (لايات) اسم ان دخلته اللام لتأخره عن خبرها والتكثير للتفخيم كما وكيفا اي آيات عظيمة كثيرة دالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة والرحمة الواسعة المقتضية لاختصاص الالوهية بسبحانه (لقوم يعقلون اي يتفكرون فيها وينظرون اليها بعيون العقول وفيه تعريض بجهل المشركين الذين افتروا على النبي صلى الله عليه وسلم آية تصدقه في قوله تعالى والهكم الله واحد وتسجيل عليهم بسضافة العقول والاخر تأمل في تلك الايات وجد كلامها ناطقة بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته الكمالية الموجبة لتخصيص العبادة به تعالى واستغنى بها عن سائرها فان كل واحد من الامور المعدودة قد وجد على وجه خاص من الوجوه الممكنة دون ما عدها مستتبعا لا تار معينة واحكام مخصوصة من غير ان يقتضى ذاته وجوده فضلا عن وجوده على نمطين مستتبعا لحكم مستقل فاذن

ما القارعة وما ادر الثماهي (النوع الثامن) من الدلائل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه (احدها) ان طبع الماء ثقيل يقتضى النزول فكان بقاءه في جو الهواء على خلاف الطبع فلا بد من قاهر قاهر يقهره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر (الثاني) ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يسترضو الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضى القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه يأتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة (الثالث) ان السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث اراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل واما قوله تعالى لايات لقوم يعقلون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله لايات لفظ جمع فيحتمل ان يكون ذلك راجعا الى الكل اي مجموع هذه الاشياء آيات ويحتمل ان يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكأنه تعالى بين ان في كل واحد مما ذكرنا آيات وادلة وتقرير ذلك من وجوه (احدها) اننا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة (وثانيها) ان كل واحد من هذه الايات يدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فاكان يحصل التغيير من حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (وثالثها) انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر النعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر (ورابعها) ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية اجسام عظيمة فهي مركبة من الاجزاء التي لا تجزأ فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لاحتماله مختصا بوقت معين ولا بد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لاجرم قال انها آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه وتعالى واما المحدث فكل ما عدها واذا كان في كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عدها شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته معترفا بلسانه الخالي بالهيته وهذا هو المراد من

(قوله) لا بدله حتما من موجد قادر حكيم يوجد حسبا تقتضيه حكمته وتستدعيه مشيئته متعال عن معارضة الغير

قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اما قوله تعالى لقوم يعقلون
 فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم
 من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وما يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان
 النعم على قسامين نعم ذنوبية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التي عدّها الله تعالى نعم ذنوبية
 في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعمادينية لكن
 الانتفاع بها من حيث انها نعم ذنوبية لا يكمل الا عند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا
 الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل الا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن
 فلذلك قال لايات لقوم يعقلون قال القاضي عبدالجبار الآية تدل على امور (احدها) انه
 لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجرى على الالف والعادة لما صح ذلك (وثانيها)
 لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعلوم
 بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الآيات (وثالثها) ان سائر الاجسام والاعراض وان
 كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل
 وبين كونها نعماً على المكلفين على اوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت
 انجع في القلوب واشد تأثيراً في الخواطر * قوله عز وجل (ومن الناس من يتخذ من دون الله
 انداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا شدحوا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان
 القوة لله جميعاً وان الله شديد العذاب) اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل
 القاهرة القاطعة اردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشيء مما يؤكده حسن
 الشيء ولذلك قال الشاعر * وبضدها تبين الاشياء * وقالوا ايضاً النعمة مجهولة فاذا فقدت
 عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا
 القول في جميع النعم فلهذا السبب اردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه
 الآية وهنما مسائل (المسئلة الاولى) اما الندف هو المثل المنازع وقدينا تحقيقه في قوله
 تعالى في اول هذه السورة فلا تجعلوا لله انداداً وانتم تعلمون واختلفوا في المراد بالانداد
 على اقوال (احدها) انها هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله زلفى ورجوا
 من عندها النفع والضرر وقصدوها بالمسائل وندروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو
 قول اكثر المفسرين وعلى هذا الاصنام انداد بعضها لبعض اى امثال ليس انها انداد
 لله او المعنى انها انداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة (وثانيها) انها السادة الذين كانوا
 يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله ويحرمون ما احل الله عن السدى والقائلون
 بهذا القول رجوا هذا القول على الاول من وجوه (الاول) ان قوله يحبونهم كحب الله
 الهاء والميم فيه ضمير العقلاء (الثاني) انه يعبد انهم كانوا يحبون الاصنام كحبتهم لله تعالى
 مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع (الثالث) ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية اذ تبرأ الذين
 اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يلبق الابن اتخذ الرجال انداداً وامثالاً لله تعالى يلتزمون

اذلو كان معه آخر يقدر على
 ما يقدر عليه لزم اما اجتماع
 المؤثرين على اثر واحد او التامع
 المؤدى الى فساد العالم (ومن
 الناس من يتخذ من دون الله)
 بيان لكمال ركاز كآراء المشركين
 اثر تقرير وحدانيته سبحانه
 ونحوه الايات الباهرة المحيطة
 للعقلاء الى الاعتراف بها القائضة
 باستحالة ان يشركه شيء من
 الموجودات في صفة من صفات
 الكمال فضلاً عن المشاركة في
 صفة الالهية والكلام في اعماقه
 كما فصل في قوله تعالى ومن الناس
 من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
 والح من دون الله متعلق يتخذ
 اى من الناس من يتخذ من دون
 ذلك الاله الواحد الذى ذكرت
 شؤنه الجلييلة وايشار الاسم
 الجليل لتعيينه تعالى بالذات غيب
 تعيينه بالصفات (انداداً) اى
 امثالا وهم رؤساؤهم الذين
 يتبعونهم فيما يأتون وما يذرون
 لاسما في الاوامر والنواهي كما
 يفصح عنه ماسياتى من وصفهم
 بالتبى من المتبعين وقيل هي
 الاصنام وارجاع ضمير العقلاء
 اليها في قوله عز وجل

قوله وهنما مسائل لم يذكر منها
 الواحدة

من تعظيمهم والالتقياد لهم ما يلتزمه المؤمنون من الالتقياد لله تعالى (القول الثالث) في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شئ شغلت قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك نداه الله تعالى وهو المراد من قوله افرأيت من اتخذ الهه هواه اما قوله تعالى يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم او التقرب اليهم والالتقياد لهم او جميع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة اقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللزوم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل المراد كانوا يعرفون الله ام لا فن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تأول على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حل الآية على احد الوجهين الباقيين اما كالحب اللزوم لهم او كحب المؤمنين لله والقول الاول اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضى حب الله ثابتا فيهم فكأنه تعالى بين في الآية السالفة ان الاله واحد وبه على دلالة ثم حكى قول من يشاركه في ذلك يقتضى كونهم مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل ان يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان اجار لا تنفع ولا تضر ولا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صناعا مدبرا حكيميا ولهذا قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل ان يكون حبه لتلك الاوثان كحبهم لله تعالى وايضا فان الله تعالى حكم عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلى طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله اى في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء على هذا القول في المحبة لا ينافى ما ذكره كونه اما قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهى ان العبد يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكفى قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روى ان ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خليلا ميت خليلا فأوحى الله تعالى اليه هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الآن فأقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما اعدت لها فقال ما اعدت كثير صلاة ولا صيام الا انى احب الله ورسوله فقال عليه الصلاة والسلام المرء مع من احب فقال انس فا رأيت المسلمين فرحوا بشئ بعد الاسلام فرحهم بذلك وروى ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نخلت ابدانهم وتغيرت الوانهم فقال لهم ما الذى بلغ بكم الى ما ارى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله ان يؤمن الخائف ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا فقال لهم ما الذى بلغ بكم الى هذا

(يحبونهم) مبنى على آرائهم الباطلة في شأنها من وصفهم بما لا يوصف به الا العلاء والمحبة ميل القلب من الحب استعير لحة القلب ثم اشتق منه الحب لانه اصابها ورسخ فيها والفعل منها حب على حد مد لكن الاستعمال المستفيض على احب حبا ومحبة فهو محب وذلك محبوب ومحب قليل وحاب اقل منه ومحبة العبد لله سبحانه ارادة طاعته في اوامره ونواهيه والاعتناء بتحصيل مرضاهه فمضى يحبونهم يطيعونهم ويعظمونهم والجملة في حيز النسب اما صفة لاندادا او حالا من فاعل يتخذ وجمع الضمير باعتبار معنى من كما ان افراده باعتبار لفظها (كحب الله) مصدر تشبيهى اى نعت بمصدر مؤكد للفعل السابق ومن قضية كونه مبنيا للفاعل كونه ايضا كذلك والظاهر ان محبة فاعلهما فانهم كانوا يقرون به تعالى ايضا ويقربون اليه فالمعنى يحبونهم كأننا كحبهم لله تعالى اى يسوون بينه تعالى وبينهم في الطاعة والتعظيم وقيل فاعل الحب المذكور هم المؤمنون فالمعنى حبا كأننا كحب المؤمنين له تعالى فلا بد من اعتبار المشابهة بينهما في اصل الحب لافى وصفه كما او كيفا لما سياتى من التفاوت بين وقيل هو مصدر من المبنى للتعول اى كما يجب الله تعالى ويعظم

وانما استغنى عن ذكر من يحبه لانه

غير ملبس وانت خير بانه لامشابهة
بين محبتهم لاندادهم وبين
محروبيته تعالى فالصير حينئذ
ما سلغناه في تفسير قوله عزناؤلا
كاسئل موسى من قبل واطهار
الاسم الجليل في مقام الاضمار
لترتبة المهابة وتغظيم الضان
وابانة ككمال قبح ما ارتكبه
(والذين آمنوا اشد حباله) جملة
مبتدأة بـ"بـ" بها توطئة لمسايعبها
من بيان رخاوة حبهم وكرمه
حسرة عليهم والمفضل عليه
مخروف اي المؤمنون اشد حباله
تعالى منهم لاندادهم وما له ان
حب اولئك له تعالى اشد من حب
هؤلاء لاندادهم فيه من الدلالة
على كون الحب مضرا من المبتدئ
للفاعل ما لا يخفى واعلم بعمل
المفضل عليهم حبهم لله تعالى
لما ان المقصود بيان انقطاعه
وانقلابه بغضا وذلك انما يصور
في حبهم لاندادهم لكونه منوطا
ببيان فاسدة ومباد مؤهومة
يزول بزوالها قيل ولذلك
كانوا يعدلون عنها عند النداد
الى الله سبحانه وكانوا يعبدون
صما اياما فاذا وجدوا آخر
رفضوه اليه وقد اكلت باهله
الهعام الشجاعة وكان من حيس
وانت خير بان مدارك ذلك اعتبار
اختلال حبهم لها في الدنيا وليس
الكلام فيه بل في انقطاعه في
الآخرة عند ظهور حقيقة الحال
ومعاينة الاحوال كاسياتي بل
اعتباره محل بما يقتضيه مقام
المباغلة في بيان كمال قبح ما ارتكبه
وغاية عظم ما اقترفوه وانتار
الاطهار في موضع الاضمار لتغظيم
الحب والاشعار بعلته

المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال حق على الله ان يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة
آخرين فاذا هم اشد نخولا وتغيرا كأن وجوههم المرأيا من النور فقال كيف بلغتكم الى
هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام انتم المقربون الى الله يوم القيامة
وعن السدي قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال يا امة موسى ويا امة عيسى ويا امة
محمد غير المحبين منهم فانهم ينادون يا اولياء الله وفي بعض الكتب عبدى انا وحقك لك محب
فبحق عليك كن لي محبا واعلم ان الامة وان اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا
في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من انواع الارادة والارادة لاتعلق لها
الابالجات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب
طاعة الله وخدمته او نحب ثوابه واحسانه واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله
تعالى لذاته واما حب خدمته او حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان
الذمة محبوبة لذاتها والكمال ايضا محبوب لذاته اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم نكتسبون قلنا
نجد المال فاذا قيل ولم نطلبون المال قلنا نجد به المأكول والمشروب فان قالوا لم
نطلبون المأكول والمشروب قلنا نحصل اللذة ويندفع الالم فاذا قيل لنا ولم نطلبون اللذة
وتكرهون الالم قلنا هذا غير معال فانه لو كان كل شيء انما كان مطلوبا لاجل شيء آخر
اما التسلسل واما الدور واما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت
ذلك فحين نعلم ان اللذة مطلوبة للحصول لذاتها والالم مطلوب للدفع لذاته لالسبب آخر
واما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا
سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رسم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت
قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه وقدينتي
ذلك الى المحاضرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته اذا
ثبت هذا فنقول الذين حلوا بحبة الله تعالى على محبة طاعته او على محبة ثوابه فهؤلاء هم
الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته اما العارفون
الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب
لذاته وذلك لان اكل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فانه لو جوب وجوده غنى عن كل
ماعداء وكل كل شيء فهو مستفاد منه وانه سبحانه وتعالى اكل الكاملين في العلم
والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في عمله والرجل الشجاع لكماله في شجاعته
والرجل الزاهد لبراهته عما لا ينبغي من الافعال فكيف لانحب الله وجيع العلوم بالنسبة
الى عمله كالعدم وجيع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجيع ما للحق من البراءة عن
النقائص بالنسبة الى ما للحق من ذلك كالعدم فلزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى
وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء احبه غيره او ما احبه غيره واعلم انك لما وقفت على النكتة
في هذا الباب فنقول العبد لاسبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه اتداء بل ما لم ينظر

في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كل من كان اطلعه على دقائق حكمة
الله وقدرته في المخلوقات اتم كان عمله بكماله اتم فكان حبه له اتم ولما كان لانهاية لمراتب
وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى فلا جرم لانهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة
الله تعالى ثم تحدث هنالك حالة اخرى وهي ان العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله
تعالى كثر ترقبه في مقام محبة الله فاذا كثر ذلك صار ذلك سبباً لاستيلاء حب الله تعالى على
قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع
لطافتها تنقب الحجر الصلدة فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفيتها واشتد
الفه بها وكما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان الالتفات الى ما عداه
يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا تزال تعاقب محبة الله
ونفرته عما سواه على القلب ويشد كل واحد منهما بالآخر الى ان يصير القلب نفورا عما
سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب الفناء عما
سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيراً بانوار القدس مستضيئاً باضواء عالم العظمة
فانياً عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام اعلى الدرجات وليس له في هذا العالم
مثال الا العشق الشديد على اى شىء كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال
من نسي جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك
المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية (المسئلة الثانية)
في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم ان الشوق لا يتصور الا الى شىء ادرك من وجهه ولم يدرك
من وجهه فاما الذى لم يدرك اصلاً فلا يشاق اليه فان لم ير شخصاً ولم يسمع وصفه لم يتصور
ان يشاق اليه ولو ادرك كماله لاشتاقت اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين
(احدهما) انه اذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية (والثاني) ان يرى
وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى ان ينكشف له ما لم يره قط
والوجهان جميعاً متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين
فان الذى اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب
الخيالات فان الخيالات لا تقتر في هذا العالم عن المحاكاة والتشيلات وهي مدركات
للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي الا في الآخرة وهذا يقتضى حصول الشوق
لا محالة في الدنيا فهذا احد نوعي الشوق فيما اتضح اتضاحاً والثاني ان الامور الالهية
لانهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى امور لانهاية لها فامضة فاذا
علم العارف ان ما غاب عن عقله اكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقاً الى معرفتها
والشوق بالتفسير الاول ينتهى في دار الآخرة بالمعنى الذى يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة
ولا يتصور ان يكون في الدنيا واما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية
اذ نهايته ان ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير

متناهية والاطلاع على غير المتناهي على سبيل التفصيل محال وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى واعلم ان ذلك الشوق لذيق العبد اذا كان في الترقى حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصد آلام مخلوطة بلذات واللذات اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت اقوى فيشبه ان يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كما لانهم حاضرة بالفعل والبهائم لان استعدادها اما البشر فهم المترددون بين جهتي السفالة والعلو (المسئلة الثالثة) في بيان ان الذين آمنوا هم اشد حبا لله اما المتكلمون فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين (احدهما) انه ما يصدر منهم من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعملا لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك (والثاني) ان حبهم لله اقترن به الرجاء والثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ في طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد تكون محبته لله اشد واما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم اتم وجب ان تكون محبتهم اشد فان قيل كيف يمكن ان يقال محبة المؤمنين لله تعالى اشد مع ان انرى الهنود يأتون بطاعات شاقة لا يأتي بشئ منها احد من المسلمين ولا يأتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا لله (والجواب) من وجوه (احدها) ان الذين آمنوا لا يتضرعون الا الى الله بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في الضراء والسراء والشدة والرخاء الكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المؤمن اقوى (وثانيها) ان من احب غيره رضى بقضائه فلا يتصرف في ملكه فأولئك الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه اما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه وذلك في الجهاد (وثالثها) ان الانسان اذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذي فعلوه باطل (ورابعها) قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا رأوا شيئا احسن منه تركوا ذلك واقبلوا على عبادة الاحسن (وخامسها) ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فنقص محبة الواحد اما الاله الواحد فننضم محبة الجميع اليه اما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان في قراءة هذه الآية ابحاثا (البحث الاولى) قرأ نافع وابن عامر ولو ترى بالثناء المنقوطة من فوق خطا بالنبي عليه السلام كما انه قال لو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقوطة من تحت على الاخبار عن جري ذكرهم كما انه قال ولو يرى الذين ظلموا انفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيامة اما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد

(ولو يرى الذين ظلموا) اي باتخاذ الانداد ووضعها موضع المعبود (اذ يرون العذاب) المندلم يوم القيامة اي لو علموا اذا عاينوه وانما او ترصيفة المستقبل لجرينها مجرى الماضي في الدلالة على التحقق في اخبار علام الغيوب (ان القوة لله جميعا) سادس سد مفعولى يرى (وان الله شديد العذاب) عطف عليه وفائدته المبالغة في تهويل الخطب وتقطيع الامران باختصاص القوة به تعالى لا يوجب شدة العذاب لجواز تركه عفوا مع القدرة عليه وجواب لو محذوف للإيدان بخروجه عن دائرة البيان اما عدم الاطاعة بكنهه واما الضيق العبارة عنه واما لا يجاب ذكره مالا يستطيعه المعبر والمستع من الضمير واتم جمع عليه اي لو علموا اذ رأوا العذاب قد حل بهم ولم يتقدم منه احد من اندادهم ان القوة لله جميعا ولا دخل لاحد في شئ اصلا لو وقعوا من الحسرة والندم فيما لا يكاد يوصف وقرئ ولو ترى بالثناء الفوقانية على ان الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم او لكل احد ممن يصلح الخطاب فالجواب حينئذ لرأيت امرا لا يوصف من الهول والقطاعة وقرئ اذ يرون على البناء للمفعول وان الله شديد العذاب على الاستئناف او اختصار القول

الفعل اليهم (البحث الثاني) اختلفوا في يرون فقراً ابن عامر يرون بضم الياء على التعدية
 ووجنه قوله تعالى كذلك يريد الله اعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على
 اضافة الرؤية اليهم (البحث الثالث) اختلفوا في ان فقراً بعض القراء ان بكسر الالف
 على الاستئناف واما القراء السبع فعلى فتح الالف فيها (البحث الرابع) لما عرفت ان يرى
 الذين ظلوا قرى تارة بالتاء المنقوطة من فوق واخرى بالياء المنقوطة من تحت وقوله ان
 القوة قرى تارة بفتح الهمة من ان واخرى بكسرها حصل ههنا اربع احتمالات
 (الاحتمال الاول) ان يقرأ ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمة من ان والوجه
 فيه انهم اعملوا يرون في القوة والتقدير ولو يرون ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلوا
 شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه اندادا فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير
 في التنزيل كقوله ولوترى اذ وقفوا على النار ولوترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو
 ان قرأنا سيرت به الجبال ويقولون لو رأيت فلانا والسياط تأخذ منه قالوا وهذا الحذف افخم
 واعظم لان على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف
 على هذا التقدير اشدهما اذا كان عين له ذلك الوعيد (الاحتمال الثاني) ان يقرأ بالياء المنقوطة
 من تحت مع كسر الهمة من ان والتقدير ولو يرى الذين ظلوا يحجزهم حال مشاهدتهم
 عذاب الله لقالوا ان القوة لله (الاحتمال الثالث) ان تقرأ بالتاء المنقوطة من فوق مع فتح
 الهمة من ان وهى قراءة نافع وابن عامر قال القراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير فيه
 ولوترى الذين ظلوا اذ يرون العذاب ترى ان القوة لله جميعا (الاحتمال الرابع) ان يقرأ
 بالتاء المنقوطة من فوق مع كسر الهمة وتقديره ولوترى الذين ظلوا اذ يرون العذاب
 لقلت ان القوة لله جميعا وهذا ايضا تأويل ظاهر جيد (المسئلة الثانية) ان قيل كيف
 جاء قوله ولو يرى الذين ظلوا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ لماضى قلنا
 انما جاء على لفظ المضى لان وقوع الساعة قريب قال تعالى وما امر الساعة الا كالمح
 البصر او هو اقرب وقال لعل الساعة قريب وكل ما كان قريب الوقوع فانه يجري
 مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال تعالى ونادى اصحاب الجنة وقول المقيم
 قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايقاعه التحريم للصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير
 في التنزيل من هذا الباب قال تعالى ولوترى اذ وقفوا ولوترى اذ الظالمون ولو ترى
 اذ فزعوا ولو ترى اذ يتوفى قوله عز وجل (اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا
 العذاب وتقعطت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرأوا منا
 كذلك يريد الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار) اعلم انه تعالى
 لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلوا اذ يرون العذاب
 على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا
 فيبين ان الذين افنوا عمرهم في عبادتهم واعتقدوا انهم من اوكد اسباب نجاستهم

(اذ تبرأ الذى اتبعوا) بدل من
 اذ يرون اى اذ تبرأ الرؤساء
 (من الذين اتبعوا) من الاتباع
 بأن اعترفوا بطلان ما كانوا
 يدعونه فى الدنيا ويدعونهم اليه
 من فسون الكفر والضلال
 واعتزلوا عن مخالطتهم وقابلوهم
 باللعن كقول ابليس اى كفرت
 بما اشركتونى من قبل وقرى
 بالعكس اى تبرأ الاتباع من الرؤساء

فانهم يبرؤن منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال ايضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال كما دخلت امة لعنت اختها وحكى عن ابليس انه قال انى كفرت بما اشركتمونى من قبل وههنا مسائل (المسئلة الاولى) فى قوله اذ تبرأ قولان (الاول) انه بدل من اذ يرون العذاب (الثانى) ان عامل الاعراب فى اذ معنى شديد كما انه قال هو شديد العذاب اذ تبرأ يعنى فى وقت التبرؤ (المسئلة الثانية) معنى الآية ان المتبوعين يبرؤن من الاتباع فى ذلك اليوم فبين تعالى ما لاجله يبرؤن منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذى رأوه لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل فى معناه انهم لم يجدوا الى تخليص انفسهم واتباعهم سببا والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به وباوليائه من البلاء يوصف بانه تقطعت به الاسباب واختلفوا فى المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه (احدها) انهم السادة والرؤساء من مشركى الانس عن قتادة والربيع وعطاء (وثانيها) انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدى (وثالثها) انهم شياطين الجن والانس (ورابعها) الاوثان الذين كانوا يسمونها بالالهة والاقرب هو الاول لان الاقرب فى الذين اتبعوا انهم الذين يصح منهم الامر والنهى حتى يمكن ان يتبعوا وذلك لا يلىق بالاصنام ويجب ايضا جعلهم على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكد قوله تعالى انا اطعنا سادتنا وكرامنا فاضلونا السيلا وقرأ مجاهد الاول على البناء للفاعل والثانى على البناء للمفعول اى تبرأ الاتباع من الرؤساء (المسئلة الثالثة) ذكروا فى تفسير التبرؤ وجوها (احدها) ان يقع منهم ذلك بالقول (وثانيها) ان يكون تزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعهم عن انفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا (وثالثها) انه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسله فسمى ذلك الندم تبرؤا والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة فى اللفظ اما قوله تعالى ورأوا العذاب الواو للحال اى يبرؤن فى حال رؤيتهم العذاب وهذا اولى من سائر الاقوال لان فى تلك الحالة يزداد الهول والخوف اما قوله تعالى وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه عطف على تبرأ وذكره فى تفسير الاسباب سبعة اقوال (الاول) انها المواصلات التى كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع (والثانى) الارحام التى كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج (والثالث) الاعمال التى كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدى (الرابع) العهود والحلف التى كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس (والخامس) ما كانوا يتواصلون به من الكفر وكان بها انقطاعهم عن الاصم (السادس) المنازل التى كانت لهم فى الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس (السابع) اسباب النجاة تقطعت عنهم والظاهر دخول الكل فيه لان ذلك كالنفي فيع الكل فكأنه قال وزال عنهم كل سبب يمكن ان يتعلق به وانهم لا يفتنمون بالاسباب على اختلافها من

والواو فى قوله عن وجل (ورأوا العذاب) حالية وقد مضى وقيل عاطفة على تبرأ والضمير فى راوا للموصولين جميعا (وتقطعت بهم الاسباب) والوصل التى كانت بينهم من التبعية والمتبوعية والاتفاق على الملة الزائفة والاعراض الداعية الى ذلك واصل السبب الحبل الذى يرتقى به الشجر ونحوه والجملة معطوفة على تبرأ وتوسط الحال بينهما للتنبيه على علة التبرؤ وقد جوز عطفها على الجملة الحالية (وقال الذين اتبعوا) حين عاينوا تبرؤ الرؤساء منهم وندموا على ما فعلوا من اتباعهم لهم فى الدنيا

منزلة وسبب ونسب وحلف وعقد وعهد وذلك نهاية ما يكون من اليأس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر (المسئلة الثانية) الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به خبيراً اي عنه قال علقمة بن عبدة

فان تسألوني بالنساء فأنى • بصير بادواء النساء طيب

اي عن النساء (المسئلة الثالثة) اصل السبب في اللغة الخبل قالوا ولا بدعى الخبل سبياً حتى ينزل ويصعبه ومنه قوله تعالى فليجدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شئ وصلت به الى موضع او حاجة تريدها سبب يقال ما بيني وبينك سبب اي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكة تصل الى الموضع الذي تريده قال تعالى فأتبع سبياً اي طريقاً واسباب السموات ابوابها لان الوصول الى السماء يكون بدخولها قال تعالى مخبراً عن فرعون لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات قال زهير

ومن هاب اسباب المناياتاله • ولورام اسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سبياً لانهم بها يتواصلون * اما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا الوان لنا كرة فنتبرء منهم كاتبرؤا منا فذلك تمن منهم لأن يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار اليهم حتى يتبرؤن منهم في الدنيا كاتبرؤا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم تمنوا اليهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره فلو ان لنا كرة فنتبرء منهم وقد همهم مثل هذا الخطب كما تبرؤا منا والحالة هذه لانهم ان تمنوا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه فائدة • اما قوله كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله كذلك يريهم وجهان (الاول) كتبرى بعضهم من بعض يريهم الله اعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل احد (الثاني) كما أراهم العذاب يريهم الله اعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك (المسئلة الثانية) في المراد بالاعمال اقوال (الاول) الطاعات يتحسرون لمضيعوها عن السدى (الثاني) المعاصي واعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها (الثالث) ثواب طاعاتهم التي اتوا بها فاحبطوه بالكفر عن الاصم (الرابع) اعمالهم التي تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر ان المراد الاعمال التي اتبعوا فيها السادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوها في صحيفتهم وايقنوا بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقية لانهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقيموا به (المسئلة الثالثة) حسرات ثالث مفاعيل رأى (المسئلة الرابعة) قال الزجاج الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسرا اذا اشتد منه على امر فاته واصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعيه اي كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء لانه انكشاف الحال عما

(لو ان لنا كرة) اي ليت لنا رجعة الى الدنيا (فتبرء منهم) هناك كما تبرؤا منا (اليوم) كذلك (اشارة الى مصدر الفعل الذي بعده لا الى شئ آخر مفهوماً مما سبق وما فيه من معنى البعد لا يذنب بل هو درجة البشارة اليه وبعد منزلته مع كمال تميزه عما عداه وانتظامه في سلك الامور المشاهدة والكاف مقحمة لتأكيدها افاده اسم الاشارة من الفخامة وعمله النصب على المصدرية اي ذلك الاراء الفطابع (ريهم الله اعمالهم حسرات عليهم) اي ندامات شديدة فان الحسرة شدة الندم والكمد وهي تألم القلب وانحساره عما يؤله واشتقاقها من قولهم يعير حسير اي منقطع القوة وهي ثالث مفاعيل يرى ان كان من رؤية القلب والافهى حال والمعنى ان اعمالهم تنقلب حسرات عليهم فلا يرون الاحسرات مكان اعمالهم (وما هم بخارجين من النار) كلام مستأنف لبيان حالهم بعد دخولهم النار والاصل وما يخرجون والعدول الى الاسمية لافادة وام نفي الخروج والضمير للدلالة على قوة امرهم فيما اسند اليهم كما في قوله هم يفرشون البعد كل طمرة واجرد سباق بين المفسر

اوجبه طول السفر قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
 والمحسرة المكتسبة لانها تكشف عن الارض والطير فتحسر لانها تكشف بذهاب الريش
 اما قوله تعالى وما هم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة
 من اهل القبلة يخرجون من النار فقالوا ان قوله وما هم تخصيص لهم بعدم الخروج على
 سبيل الحصر فوجب ان يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الآية تكشف عن المراد
 بقوله وان الفجار لفي عظيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائين وثبت ان المراد بالفجار
 ههنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه قوله عز وجل يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا
 طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما امركم بالسوء والفحشاء وان
 تقولوا على الله ما لا تعلمون اعلم انه تعالى لما بين التوحيد ودلاله وما للموحدين من
 الثواب واتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا يتبع رؤساء الكفرة اتبع
 ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفره
 لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا ايها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت الآية في الذين حرموا على انفسهم السواائب
 والوصائل والبخائر وهم قوم من ثقيف وبنى عامر بن صعصعة وخزاعة وبنى مدلج (المسئلة
 الثانية) الحلال المباح الذي انحلت عقده الحظر عنه واصله من الحل الذي هو تقيض
 العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الارتحال للنزول وحل الدين اذا وجب
 لانحلال العقدة بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام وحلت عليه
 العقوبة اى وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانه يحل
 عن الطي للبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم ان الحرام قد يكون
 حراما تخبئه كالميتة والدم والحمر وقد يكون حراما لا تخبئه كالك الكفير اذا لم يأذن في اكله
 فالحلال هو الخالي عن القيدين (المسئلة الثالثة) قوله حلالا طيبا ان شئت نصبته على
 الحال بما في الارض وان شئت نصبته على انه مفعول (المسئلة الرابعة) الطيب في اللغة
 قد يكون بمعنى الطاهر والحلال بوصف بانه طيب لان الحرام بوصف بانه خبيث قال
 تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو ما يستلذ به ويستطاب
 ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذ
 والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الآية وجهان (الاول)
 انه المستلذ لاننا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من
 جنس ما يشتهى لانه ان تناول مالا شهوة فيه عاد حراما وان كان بعد ان يقع ذلك
 من العاقل الا عند شبهة (والثاني) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا
 لانسلم فان قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان
 لا يكون متعلقا به حق الغير فان اكل الحرام وان استطابه الاكل فن حيث يفضى

(يا ايها الناس كلوا مما في الارض)
 اى بعض ما فيها من اصناف
 المأكولات التي من جعلتها
 ما حرمتموه افتراء على الله من
 الحرث والانعام قال ابن عباس
 رضى الله عنهما نزلت في قوم من
 ثقيف وبنى عامر بن صعصعة
 وخزاعة وبنى مدلج حرموا
 على انفسهم ما حرموا من الحرث
 والبخائر والسواائب والوصائل
 والحام وقوله تعالى (حلالا) حال
 من الموصول اى كلوه حال كونه
 حلالا او مفعول لكلوا على ان
 من ابتدائية وقد جوز كونه صفة
 لمصدر مؤكدا اى اكلا حلالا
 ويؤيد الاولين قوله تعالى (طيبا)
 فانه صفة له ووصف الاكل به غير
 معتاد وقيل نزلت في قوم من
 المؤمنين حرموا على انفسهم
 رفيع الاطعمة والملابس ويرده
 قوله عز وجل (ولا تتبعوا
 خطوات الشيطان) اى لا تقصدوا
 بها في اتباع الهوى فانه صريح في
 ان الخطاب للكفرة كيف
 لا وتحريم الحلال على نفسه تردها
 ليس من باب اتباع خطوات
 الشيطان فضلا عن كونه تقولا
 وافتراء على الله تعالى وانما الذى
 نزل فيهم ما في سورة المائدة من
 قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
 لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم
 الآية وقرئ خطوات بسكون
 الظاء وهما لغتان في جمع خطوة
 وهى ما بين قدمي الخاطى

الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر والكسائي وهى احدى الروايتين عن ابن كثير وحقق عن ماضم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء امامن ضم العين فلان الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعل بالاسماء التى على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعل فى نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة وذلك ان ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمره وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمت وعبلة وعبلات والخطوة من الاسماء لامن الصفات فيجمع بتحريك العين وامان خفف العين فبقائه على الاصل وطلب الخفة (المسئلة الثانية) قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائى الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكى عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال حثوت حثوة والخطوة اسم لما تحثيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان الغرفة هى الشئ المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالوا خطوات الشيطان طريقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائى فالتقدير لا تأتموا به ولا تتفقوا اثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة واما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كما انه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطى الحلال الى الشبه كما زجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقى الى المرء ما يجرى مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة فى هذا التحذير وهو كونه عدوا مينا اى متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم امورا سبعة فى العداوة اربعة منها فى قوله تعالى ولا صلنهم ولا منينهم ولا امرنهم فليبتكن آذان الانعام ولا امرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها فى قوله تعالى لا تعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا تينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجدا كثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك * واما قوله تعالى انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على امور ثلاثة (اولها) السوء وهو متناول جميع المعاصى سواء كانت تلك المعاصى من افعال الجوارح او من افعال القلوب (وثانيها) الفحشاء وهى نوع من السوء لانها اقبح انواعه وهو الذى يستعظم ويستفحش من المعاصى (وثالثها) ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه اقبح انواع الفحشاء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغي من اعظم انواع الكبر ارفصارت هذه الجملة

وقرى بضمتين وهمزة جعلت الضمة على الطاء كأنها على الواو وبفتحتين على انها جمع خطوة وهى المرة من الخطو) انه لكم عدومين) لتليل للنهى اى ظاهر العداوة عند ذوى البصيرة وان كان يظهر الولاية لمن يغويه ولذلك سمي وليا فى قوله تعالى اولياؤهم الطاغوت (انما يأمركم بالسوء والفحشاء) استئناف لبيان كيفية عداوته وتفصيل لفتون شره واضاده واخصاره معاملته معهم فى ذلك والسوء فى الاصل مصدر ساء يسوء سوا ومساء اذا حزنه يطلق على جميع المعاصى سواء كانت من افعال الجوارح او افعال القلوب لا يشارك كلها فى انها تسوء صاحبها والفحشاء اقبح انواعها واعظمها مساة (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) عطف على الفحشاء اى وبأن تفتروا على الله بانه حرم هذا وذاته ومعنى ما لا تعلمون ما لا تعلمون ان الله تعالى امر به وتعليق امره بتقولهم على الله تعالى ما لا يعلمون وقوعه منه تعالى لا يتقولهم عليه ما يعلمون عدم وقوعه منه تعالى مع ان حالهم ذلك لبلالفة فى الزجر فان التحذير من الاول مع كونه فى القبح والشناعة دون الثانى تحذير عن الثانى على ابلغ وجه وآكده ولا يذان بأن العاقل يجب عليه ان لا يقول على الله تعالى ما لا يعلم وقوعه منه تعالى

(كالتفسير)

كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الآية الشيطان يدعو الى الصغار والكبار والكفر والجهل بالله وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان امر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التي نجدها من انفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه (احدها) اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها حروف واصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض الوجوه وان لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه ولقائل ان يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفا او لانشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا لكنى اجد من نفسى هذه الحروف والاصوات مرتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها في الخارج فثبت انها في انفسها حروف واصوات خفية (وثانيها) ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على اصلنا وهو ان خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر واما على اصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وايضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا وسخفا زم كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن ان يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قديكره حصول تلك الخواطر ويحتمل في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذن لا بد ههنا من شئ آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلمها يتكلمان بهذا الكلام في اقصى الدماغ وفي اقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متخيرة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا ان يقال انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا انهم يقدرون على اتصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا يبعد ايضا ان يقال انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضائق باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى اقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض اجزائه ببعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضى نفوذها في هذه المضائق والمخارق انفصالها وتفرق اجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادهما والامر في معرفة حقاقتها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحى ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا اي الهوهم الثبات وشجعوهم على اعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه الصلاة والسلام ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفي الحديث ايضا اذا ولد المولود

مع الاحتمال فضلا عن ان يقول عليه ما لا يعلم عدم وقوعه منه تعالى قالوا وفيه دليل على المنع من اتباع الظن رأسا واما اتباع الجتهد لما ادى اليه ظنه فمستند الى المدرك شرعى فوجوبه قطعى والظن في طريقه (واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله) التفات الى الغيبة تمجيلا بكمال ضلالهم وايدانا بايجاب تعداه ما ذكر من جنباياتهم لصرف الخطاب عنهم وتوجيه الى العقلاء وتفصيل مساوى احوالهم لهم على نهج المبائة اى اذا قيل لهم على وجه النصيحة وا لارشاد اتبعوا كتاب الله الذى انزله (قالوا) لا تتبعه (بل تتبع ما الغينا عليه آباءنا) اى وجدناهم عليه اما على الظرف متعلق بمحذوف وقع حالا من آباءنا والغينا متعد الى واحد واما على انه مفعول ثان له مقدم على الاول نزلت في المشركين امروا باتباع القرآن وسائر ما انزل الله تعالى من الحجج الظاهرة والبيّنات الباهرة فجحو التقليد والموصول اما عبارة عما سبق من اتخاذ الانداد وتحريم الطيبات ونحو ذلك واما باق على عمومه وما ذكر داخل فيه دخولا اوليا وقيل نزلت في طائفة من اليهود دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا لانهم كانوا خيرا منا واعلم فعلى هذا يرم الله تعالى التوراة لانها ايضا تدعو الى الاسلام

لبنى آدم قرن ابليس به شيطانا و قرن الله به ملكا فالشيطان جائم على اذن قلبه الاسبسرو الملك
 جائم على اذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي
 الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية
 (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان الشيطان لا يأمر الا بالقباح لانه تعالى ذكره بكلمة
 انما وهى للمحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قديدعو الى الخير لكن لغرض ان
 يجره منه الى الشر وذلك يدل على انواع اما ان يجره من الافضل الى الفاضل ليمتكن من
 ان يخرجه من الفاضل الى الشر واما ان يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل الاشق
 ليصير ازدياد المشقة سببا لخصول النفرة عن الطاعة بالكلية (المسئلة الثالثة) قوله تعالى
 وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلدا لخلق لانه
 وان كان مقلدا للخلق لكنه قال ما لا يعلمه فصار مستحقا للذم لاندر اجه تحت الدم في هذه
 الآية (المسئلة الرابعة) تمسك نفاة القياس بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
 والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس
 قولاً على الله بما يعلم لا بما لا يعلم * قوله تعالى (واذ قيل لهم اتبعوا ما نزل الله قالوا بل
 نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) اعلم انهم اختلفوا
 في الضمير في قوله لهم على ثلاثة اقوال (احدها) انه عائد على من في قوله من يتخذ من دون
 الله اندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم (وثانيتها) يعود على الناس في قوله يا ايها
 الناس فعدل عن مخاطبة الى المقامية على طريق الالتفات مبالغة في بيان ضلالهم
 كما انه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون (وثالثتها) قال ابن عباس نزلت
 في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله الى الاسلام فقالوا نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم
 كانوا خيرا منا واعلم منا فعلى هذا الآية مستأنفة والكنياية في لهم تعود الى غير
 المذكور الا ان الضمير قد يعود على المعلوم كما يعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم
 قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الكسائي يدغم لام هل
 وبل في ثمانية احرف التاء كقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والتاء هل ثوب والسين بل
 سولت وازاي بل زين والضاد بل ضلوا والظاء بل ظنتم والطاء بل طبعوا اكثر القراء على
 الاظهار ومنهم من يوافق في البعض والاظهار هو الاصل (المسئلة الثانية) الفينا بمعنى
 وجدنا بدليل قوله تعالى في آية اخرى بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا وبدل عليه ايضا قوله
 تعالى والقياسيد هالدى الباب وقوله انهم القوا آباءهم ضالين (المسئلة الثالثة) معنى
 الآية ان الله تعالى امرهم بان يتبعوا ما نزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع
 ذلك وانما نتبع آباءنا واسلافنا فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد واجاب الله تعالى عنهم
 بقوله اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الواو
 في اولو او العطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع

وقوله عز وجل (اولو كان
 آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون)
 استئناف مسوق من جهته
 تعالى ردا لمقالتهم الحقهاء
 واظهارا لبطلان آرائهم والهمزة
 لانكار الواقع واستقباحه
 والتعجب منه لانكار الوقوع
 كالتى في قوله تعالى اولو كان
 كارهين وكلمة لوفى امثال هذا
 المقام ليست لبيان انتفاء الشيء
 في الزمان الماضى لانتفاء غيره
 فيه فلا يلاحظ لها جواب قد
 حذف ثقة بدلالة ما قبلها عليه
 بل هي لبيان تحقق ما يفيد
 الكلام السابق بالذات وبالواسطة
 من الحكم الموجب او المنفى على
 كل حال مفروض من الاحوال
 المقارنة له على الاجمال بادخالها
 على ابعدا منه واشدها منافاة له
 ليظهر بثبوت او انتفائه معه
 ثبوت او انتفائه مع ماعداه من
 الاحوال بطريق الاولوية لما
 ان الشيء متى تحقق مع المتناقى
 القوى فلا يتحقق مع غيره
 اولى ولذلك لا يذكر معه شئ
 من سائر الاحوال ويكتفى عنه
 بذكر الواو العاطفة للجملة على
 نظيرتها المقابلة لها المتناولة بلبيع
 الاحوال المغايرة لها وهذا معنى
 قولهم انها لاستتصاء الاحوال
 على سبيل الاجمال وهذا المعنى
 ظاهر في الخبر الموجب والمنفى
 والامر والنهى كما في قولك فلان
 جواد يعطى ولو كان فقيرا ويحبل
 لا يعطى ولو كان غنيا

وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضى الاقرار بشئ يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضى الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه (المسئلة الثانية) تقرير هذا الجواب من وجوه (احدها) انه يقال للمقلد هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان ان يعلم كونه محقا ام لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده الابد ان تعرف كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفته بتقليد آخر زعم التسلسل وان عرفته بالعقل فذاك كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده ان يعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن انت على تقليدك لاتعلم انك محق او مبطل (وثانيها) هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشئ الا انالوقدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشئ قط وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل فعلى تقدير ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا ههنا (وثالثها) انك اذا قلت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفه ام عرفه بتقليد ام لا بتقليد فان عرفه بتقليد لم اما الدور واما التسلسل وان عرفه لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب ان تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت ان القول بالتقليد يقضى ثبوته الى نفسه فيكون باطلا (المسئلة الثالثة) انما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه اقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل او على ما يقوله الغير من غير دليل (المسئلة الرابعة) قوله لا يعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من امور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص (المسئلة الخامسة) قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعلمون شيئا من الدين وقوله تعالى ولا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه * قوله تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون) اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر والتدبر واخذوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحقق الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فيكون في ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل (المسئلة الاولى) نعق الراعى بالغنم اذا صاح بها واما نعق الغراب فبالغنم المجمة (المسئلة الثانية) للعلماء من اهل التأويل في هذه الآية طريقان (احدهما) تجميع المعنى بالاضمار فى الآية (والثانى) اجراء الآية على ظاهرها من غير

ولو كانوا كذلك

اضمار اما الذين اضرروا فذكروا وجوها (الاول) وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة
 كأنه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق كمثل الذي ينطق فصار الناقع الذي هو
 الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول عليه الصلاة والسلام وسائر الدعاة الى الحق
 وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم
 المراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه وما كانوا ينتفعون بها
 وبمعانيها لاجرم حصل وجه التشبيه (الثاني مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من
 الاوثان كمثل النساق في دعائه ما لا يسمع كالغنم وما يجري مجراه من الكلام والبهايم
 لا تفهم فشبها الاصنام في انها لا تفهم بهذه البهايم فاذا كان لاشك ان من دعا بهيمة عد
 جاهلا فدعا حجرا اولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله ان ههنا المحذوف
 هو المدعو وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الادعاء
 ونداء لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا (الثالث) قال ابن زيد مثل الذين كفروا
 في دعائهم آلهتهم كمثل الناقع في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال
 يا زيد يسمع من الصدى يا زيد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون
 الا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء (الطريق الثاني) في الآية وهو اجراؤها على ظاهرها
 من غير اضمار وفيه وجهان (احدهما) ان يقول مثل الذين كفروا في قلة عقلهم
 في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعي اذا تكلم مع البهايم فكما انه يقضى على ذلك الراعي
 بقلة العقل فكذا ههنا (الثاني) مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليد هم لهم كمثل
 الراعي اذا تكلم مع البهايم فكما ان الكلام مع البهايم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد
 عبث عديم الفائدة اما قوله تعالى صم بكم عمى فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهايم زاد
 في بيكيتهم فقال صم بكم عمى لانهم صاروا بمنزلة الصم في ان الذي سمعوه كأنهم لم يسمعوه
 وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمى من حيث انهم اعرضوا عن
 الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها قال النخويون صم اي هم صم وهو رفع على الذم اما
 قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصل لهم قال
 العقل عقلا مطبوع ومسموع • ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو
 الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما اعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من
 فقد حسا فقد علما * قوله عز وجل (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم
 واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون) اعلم ان هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما
 في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه وتعالى تكلم من اول السورة الى ههنا
 في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن هنا شرع في بيان
 الاحكام اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الاكل قديكون واجبا وذلك
 عند دفع الضرر عن النفس وقديكون مندوبا وذلك ان الضيف قديمتنع من الاكل اذا

فالبهية في حيز النصب على الحالية
 من آياتهم على طريقة قوله تعالى
 ان اتبع مله ابراهيم حنيفا كأنه
 قيل اتبعون دين آباؤهم حال
 كونهم غافلين وجاهلين صالين
 انكارا لما افاده كلامهم من
 الاتباع على اي حالة كانت من
 الحالتين غير انه اكتفى بذكر
 الحالة الثانية تنبيها على انها هي
 الواقعة في نفس الامر وتعويلا
 على اقتضائها للحالة الاولى اقتضاء
 بينا فان اتباعهم الذي تعلق به
 الانكار حيث تحقق مع كون
 آباؤهم جاهلين صالين فلا يتحقق
 مع كونهم غافلين ومهتدين اولى
 ان قلت الانكار المستفاد من
 الاستفهام الانكاري بمنزلة النفي
 ولا ريب في ان الاولوية في صورة
 النفي معتبرة بالنسبة الى النفي الا
 يرى ان الاولى بالتحقق فيما ذكر
 من مثال النفي عند الحالة المسكوت
 عنها اعني عدم الغنى هو عدم
 الاعطاء لانفسه فكان ينبغي ان
 يكون الاولى بالتحقق فيما نحن
 فيه عند الحالة المسكوت عنها
 وهي حالة كون آباؤهم غافلين
 ومهتدين انكار الاتباع لانفسه
 اذ هو الذي يدل عليه يتبعون
 الخ فلم اختلفت الحال بينهما قلت
 لما ان مناط الاولوية هو الحكم
 الذي اريد بيان تحققه على كل
 حال وذلك في مثال النفي عدم
 الاعطاء المستفاد من الفعل المنفي
 المذكور واما فيما نحن فيه فهو
 نفس الاتباع المستفاد من الفعل
 المقدر اذ هو الذي يقتضيه الكلام
 السابق اعني قولهم بل تتبع الخ

واما الاستفهام فخارج عنه واد

عليه لانكار ما يفيد واستباح
ما يقتضيه لانه من تمامه كما في صورة
النفي وكذا الحال فيما اذا كانت
الهمزة لانكار الوقوع ونفيه
مع كونه بمنزلة صريح النفي كما
سيأتي تحقيقه في قوله تعالى اولو
كنا كارهين وقيل الواو حالية
ولكن التحقيق ان المعنى يدور
على معنى العطف في سائر اللغات
ايضا (ومثل الذين كفروا)
جهة ابتدائية واردة لتقرير
ما قبلها بطريق التصور وفيها
مضاد قد حذف لدلالة مثل
عليه ووضع الموصول موضع
الضمير الراجع الى ما يرجع اليه
الضائر السابقة لدمهم بما في حيز
الصلة وللشعار بعلته ما ثبت
لهم من الحكم والتقدير مثل ذلك
القائل وحاله الحقيقة لغرابتها
بأن تسمى مثلا وتسير في الأفاق
فيما ذكر من دعوته اياهم الى اتباع
الحق وعدم رفعهم اليه رأسا
لانها كهم في التقليد واخلادهم
الى ما هم عليه من الضلالة وعدم
فهمهم من جهة الداعي الى الدماء
من غير ان يلقوا اذهانهم الى
ما يلقي عليهم (كمثل الذي ينطق
بالايسمع الادعاء ونداء) من البهائم
فانها لا تسمع الاصوت الراعي
وهتفه بها من غير فهم لكلامه
اصلا وقيل انما حذف المضاف
من الموصول الثاني لدلالة كلمة
ما عليه فانها عبارة عنه مشعرة
مع ما في حيز الصلة بما هو مدار
التمثيل اي مثل الذين كفروا
فيما ذكر من انهما كهم فيهم فيه
وعدم التدبر فيما التي اليهم
من الآيات كمثل بهائم الذي
ينطق بها وهي لا تسمع منه الاجرس
النفمة ودوى الصوت

انفرد وينبسط في ذلك اذا ساعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه
العوارض والاصل في الشيء ان يكون خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى الاكل
مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل
الاباحة (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما لقوله تعالى من
طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات
ما رزقناكم معناه من محلات ما احلنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل اجابوا
عنه بان الطيب في اصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل اقواما ظنوا ان التوسع
في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فأباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من
لذائذ ما احلنا لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى (المسئلة الثالثة) قوله واشكروا
لله امر وليس باباحة فان قيل الشكر اما ان يكون بالقلب او باللسان او بالجوارح اما
بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم او العزم على تعظيمه باللسان والجوارح
اما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم
ضروريا فكيف يمكن ايجابه واما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي
مع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب اولى
واما الشكر باللسان فهو اما ان يقر بالاعتراف له بكونه منعما او بالثناء عليه فهذا غير
واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو ان يأتي
بأفعال دالة على تعظيمه وذلك ايضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن
القول بوجود الشكر قلنا الذي تلخص في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه
مستحقا للتعظيم واطهار ذلك باللسان او بسائر الافعال ان وجدت هنالك تهمة اما
قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه
(احدها) واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فعبء عن معرفة الله تعالى بعبادته
اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر (وثانيها) معناه ان كنتم تريدون ان تعبدوا الله فاشكروه
فان الشكر رأس العبادات (وثالثها) واشكروا لله الذي رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه
تعبدون اي ان صح انكم تخصصونه بالعبادة وتقرونه سبحانه هو المنعم لا غير عن انس
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني واني والجن والانس في بأعظيم
اخلق ويعبد غيري وارزق ويشكر غيري (المسئلة الثانية) احتج من قال ان المعلق بلفظ ان
لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء بهذه الآية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكامة ان
علي فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا قوله تعالى
(انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا
اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما امرنا في الآية السالفة بتناول
الحلال فصل في هذه الآية انواع الحرام والكلام فيها على نوعين (النوع الاول) ما يتعلق

بالتفسير والنوع الثاني ما يتعلق بالاحكام التي استنطها العلماء من هذه الآية (النوع الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان كلمة انما على وجهين (احدهما) ان تكون حرفا واحدا كقولك انما دارى دارك وانما مالى مالك (الثانى) ان تكون مامنفصلة من ان وتكون ما بمعنى الذى كقولك ان ما اخذت مالك وان ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل على الوجهين اما على الاول فقوله انما الله الله واحدا وانما انت نذير واما على الثانى فقوله انما صنعوا كيد ساحر ولو نصبت كيد ساحر على ان تجعل انما حرفا واحدا كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلفوا فى حكمهما على الوجه الاول فنهى من قال انها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس اما القرآن فقوله تعالى انما الله واحد اى ما هو الا الله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين اى لا غيرهم وقال تعالى لحمد قل انما انا بشر مثلكم اى ما انا الا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال فى آية اخرى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون مية او دما مسفوحا او لحم خنزير فصارت الايتان واحدة فقوله انما حرم عليكم فى هذه الآية مفسر لقوله قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الا كذا فى تلك الآية واما الشعر فقول الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصى * وانما العزة للكائر

وقول الفرزدق انا الذائد الحامى الذمار وانما * يدافع عن احسابه انا او مثلى واما القياس فهو ان كلمة ان للثبات وكلمة مالى فى اذا اجتمع فلا بد وان يبقا على اصلهما فاما ان يفيد اثبات غير المذكور ونفى المذكور وهو باطل بالاتفاق او ثبوت المذكور ونفى غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما انت نذير ولقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما انت الانذير فهو يفيد الحصر ولا ينفى وجود نذير آخر (المسئلة الثانية) قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم للبناء للمفعول وحرم بوزن كرم (المسئلة الثالثة) قال الواحدى الميتة ما فارقت الروح من غير ذكاة مما يذبح واما الدم فكانت العرب تجعل الدم فى المباخر وتشويها ثم تأكلها فحرم الله الدم وقوله لحم الخنزير اراد الخنزير بجميع اجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما اهل به لغير الله قال الاصمعى الالهلال اصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل وقال ابن احر

يهل بالفدفدر كبانها * كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الالهلال فى اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام هذا معنى الالهلال يقال اهل فلان بحجة او عمرة اى احرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفون اصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبى فعنى قوله وما اهل به لغير الله يعنى ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعنى ما ذكر عليه غير

وقيل المراد تمثيلهم فى اسباع آبائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتهم بالبهايم التى تسمع الصوت ولا تفهم ما يحته وقيل تمثيلهم فى دعائم الاصنام بالنفاق فى نغته وهو تصويته على البهايم وهذا غنى عن الاضمار لكن لا يساعده قوله الادعاء ونداء فان الاصنام بمنزل من ذلك وقد عرفت ان حسن التمثيل فيما تشابه افراد الطرفين (صم بكم عمى) بالرفع على الذم اى هم صم الخ (فهم لا يعقلون) شيئا لان طريق النقل هو التدرج فى مبادئ الامور المعقولة والتأمل فى ترتيبها وذلك انما يحصل باستماع آيات الله ومشاهدة حجبها الواضحة والمفاوضة مع من يؤخذ منه العلوم فاذا كانوا صما بكما عميا فقد انسد عليهم ابواب النقل وطرق الفهم بالكلية (يا ايها الذين آمنوا اكلوا من طيبات ما رزقناكم) اى من مستلذاته (واشكروا لله) الذى رزقكموها والالتفات لتربية المهابة (ان كنتم اياه تعبدون) فان عبادته تعالى لا تتم الا بالشكر له وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل انى والانس والجن فى نيا عظيم اخلق ويعبد غيرى وارزق ويشكر غيرى (انما حرم عليكم الميتة) اى اكلها والانتفاع بها وهى التى ماتت على غير ذكاة والسمك والجراد خارجان عنها بالعرف او استثناء الشرع خروج الطحال من الدم

اسم الله وهذا القول اولى لانه اشد مطابقة للفظ قال العلماء لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في غير ذبائح اهل الكتاب اما ذبائح اهل الكتاب فحمل لنا قوله تعالى وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم اما قوله تعالى فمن اضطر فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على اصل الحركة لالتقاء الساكنين (المسئلة الثانية) اضطر احوج والجيء وهو افعل من الضرورة واصله من الضرر وهو الضيق (المسئلة الثالثة) لما حرم الله تعالى تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان (احدهما) الجوع الشديد وان لا يجد ما كولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا (الثاني) اذا اكرهه على تناوله مكره فيحمل له تناوله (المسئلة الرابعة) ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه ان الله غفور رحيم فاذا لا بد ههنا من اضرار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فأكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعده من ايام اخر اى فأفطر فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة ومعناه فخلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ولدلاله الخطاب عليه اما قوله تعالى غير باغ فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الفراء غير ههنا لا تصلح ان تكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النبي ولذلك عطف عليها لانها في معنى لا وهى ههنا حال للمضطر كما نك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا فهو حلال (المسئلة الثانية) اصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عدو الفرس اختيال و مروح وانه يبغى في عدوه ولا يقال فرس باغو البغي الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون وقال الاصمعي يقال بغى الجرح يبغى بغيا اذا بدأ بالفساد وبغت السماء اذا كثرت مطرها حتى تجاوز الحد وبغى الجرح والبحر والسحاب اذا طغا اما قوله تعالى ولا عاد فالعد وهو التعدى في الامور وتجاوز ما يبغى ان يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوا وعدوانا وعديا واعتدا وتعديا اذا ظلم ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره جاوز قدره (المسئلة الثالثة) لاهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان (احدهما) ان يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل (والثاني) ان يكون عاما في الاكل وغيره اما على القول الاول فقيه وجوه (الاول) غير باغ وذلك بان يجد حلالا تكرهه النفس فعدل الى اكل الحرام اللذيذ ولا عاد اى متجاوز قدر الرخصة (الثاني) غير باغ للذة اى طالبها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقناة والريع وبجاهد وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة (القول الثاني) ان يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية اى مجاوز طريقة المحققين والكلام في ترجيح احدهذين التأويلين على الآخر سيحى ان

(والدم ولحم الخنزير) انما خص لحمه مع ان سائر اجزائه ايضا حكمه لانه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر اجزائه بمنزلة التابع له (وما اهل به لغير الله) اى رفع به الصوت عند ذبحه للصنم والاهلال اصله رؤية الهلال لكن لما جرت العادة برفع الصوت بالتكبير عندها سمى ذلك اهلالا ثم قيل لرفع الصوت وان كان لغيره (فمن اضطر غير باغ) بالاستئثار على مضطر آخر (ولا عاد) سد الرمق والجوعة وقيل غير باغ على الوالى ولا عاد بقطع الطريق وعلى هذا لا يباح للعاصى بالسفر وهو ظاهر مذهب الشافعى وقول احمد رجهما لله

شاء الله تعالى اما قوله فلاثم عليه ففيه سؤالان (احدهما) ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لاثم عليه يفيد الاباحة (الثاني) ان المضطر كالملجأ الى الفعل والملجأ لا يوصف بانه لاثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما ان نفى الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وايضا فقوله تعالى فلاثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم ان هذا الجائز ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجأ الى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع اذا امكنه ذلك اما اذا حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن ان يكون ملجأ ولزومه تناول الميتة على ما هو عليه من النفاق وههنا يتحقق معنى الوجوب اما قوله تعالى في آخر الآية ان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلاثم عليه فكيف يليق ان يقول بعده ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يكون عند حصول الاثم والجواب من وجوه (احدها) ان مقتضى الحرمة قائم في الميتة والدم الا انه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولاً لم يحصل فيه مقتضى الحرمة عبر عنه بالغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة عليكم بحيث لكم ذلك (وثانيها) لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم حيث اباح في تناول الحاجة (وثالثها) انه تعالى لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيماً لانه غفور للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى (النوع الثاني) من الكلام في هذه الآية المسائل

الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول

(الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد) اما المقدمة ففيها ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضى الاجال فقال الكرخي انه يقتضى الاجال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفهما الى فعل من افعالنا فيها وليست جميع افعالنا فيها محرمة لان تبعيدها عن النفس وعمما يجاور المكان فعل من الافعال فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال اولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة واما اكثر العلماء فانهم اصروا على انه ليس من الجملات بل هذه اللفظة نفي في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك وانما يملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان يملك جاربه فهم كل احد انه يملك التصرف فيها فكذا ههنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في علم الاصول (المسئلة الثانية) لما ثبت الاصل الذي قدمناه وجب ان تدل الآية على حرمة جميع التصرفات الا ما اخرجها الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه (احدها) ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها (وثانيها) انه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم (وثالثها) ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها

(فلاثم عليه) في تناوله (ان الله غفور) للمفعل (رحيم) بالرخصة ان قيل كلمة انما تفيد قصر الحكم على ما ذكرتم من حرام لم يذكر فلنا المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقا او قصر حرمة على حالة الاختيار كانه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء ما لم تضطروا اليها

(والجواب) عن الاول لانسلم ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها وعن الثاني ان هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب اجراؤها على ظاهرها وعن الثالث ان ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة الى هذه الآية فدل انعقاد اجماعهم على انها غير مخصوصة ببيان حرمة الاكل ولا سائل ان يمنع هذا الاجماع (المسئلة الثالثة) الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج من ان يكون حيا من دون نقص بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت وامان جهة الشرع فهو غير المذكي اما لانه لم يذبح او انه ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسند ذكر حد الذكاة في موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعده المتخنقة والموقوذة والمتردية فدل هذا على ان غير المذكي منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك فلنالعلى الامر كان في ابتداء الشرع على اصل اللغة واما بعد استقرار الشرع فاليتة ما ذكرناه والله اعلم . اما المقاصد فاعلم ان الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (احدهما) ما اخرجوه عن الآية وهو داخل فيها (والثاني) ما ادخلوه فيها وهو خارج عنها (اما القسم الاول) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذهب الشافعي رضي الله عنه في اظهر اقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بأن هذه الاشياء ميتة فوجب ان يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما بين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعبر الشعر والعظم والكل واما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة فقوله تعالى من يحيى العظام وهي رميم ثبتت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة واذ ثبت انها ميتة ووجب ان يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لاحياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تجمس العظام دون الشعور (والجواب) ان الحياة ليست عبارة عن المعنى المقضى للادراك والشعور بدليل الآية والخبر اما الآية فقوله تعالى كيف يحيى الارض بعد موتها واما الخبر فقوله عليه السلام من احى ارضا ميتة فهي له والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا ان الحياة في اصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه بل عن كون الحيوان او النبات صحيحا في مزاجه معتد لا في حاله غير معترض للفساد والتعفن والتفرق واذ ثبت ذلك ظهر اندارجه تحت الآية واحتج ابو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس اما القرآن فقوله تعالى ومن اصوافها واوربارها واشعارها اناثا ومتاما الى حين حيث ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به واما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها واما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون

جلود الثعالب ويجعلون منها القلائس وعن النخعي كانوا لا يرون يجلود السباع وجلود
 الميتة اذا دبغت بأسا وما خصوصا حال الشعر وعدمه وقول الشافعي كانوا اشارة الى الصحابة
 واما لا حد ان يقول الثعلب عند الشافعي رضى الله عنه حلال فلهذا يقول باباحته لان
 الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب واما القياس فلان هذه الشعور
 والعظام اجسام منتفع بها غير متعرضة للتعفن والفساد فوجب ان يقتضى بطهارتها
 كاجلود المدبوغه واما النفع بشعر الخنزير في الفقهاء من منع نجاسته وهو الاسم ثم قالوا
 هب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضى حرمة الانتفاع بالصوف والعظام وغيرهما
 الا ان هذه الدلائل تنتج الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب اولى
 بالرعاية (المسئلة الثانية) قال ابو حنيفة رضى الله عنه اذا مات في الماء دابة ليس لها نفس
 سائلة لم يفسد الماء قل او كثر وللشافعي رضى الله عنه قولان في الماء القليل واحتجوا
 للشافعي بانها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيجزم استعمالها بمقتضى الآية واذا حرم
 استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم
 بنجاسة الماء القليل الذي وقعت هي فيه واجابوا عنه بانها ميتة ويحرم الانتفاع بها ولكن
 لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتجوا
 على القول الثاني للشافعي رضى الله عنه بقوله عليه السلام اذا وقع الذباب في اناء احدكم
 فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الآخر دواء امر بالمقل فربما كان الطعام
 حارا فيموت الذباب فيه فلو كان ذلك سببا للتنجيس لما امر النبي عليه السلام به (المسئلة
 الثالثة) للفقهاء مذاهب سبعة في امر الدباج فوسع الناس فيه قولوا الزهري فانه يجوز
 استعمال الجلود بأسرها قبل الدباج ويليها داود فانه قال تطهر كلها بالدباج ويليها مالك فانه
 قال يطهر ظاهرها دون باطنها ويليها ابو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير ويليها
 الشافعي فانه قال يطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير ويليها الاوزاعي وابو ثور فانهما
 يقولان يطهر جادما بؤ كل لحمه فقط ويليها احمد بن حنبل رضى الله عنهم فانه قال لا يطهر
 منها شئ بالدباج واحتج احمد بالآية والخبر اما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اطلق
 التحريم وما قيده بحال دون حال واما الخبر فقول عبد الله بن حكيم اتانا كتاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قبل وفاته ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب اجابوا عن التمسك
 بالآية بان تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجدنا ههنا اما خبر
 الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر واما القياس فهو ان بالدباج
 يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباج وهذا
 القياس والخبر هما معتمد الشافعي رحمه الله (المسئلة الرابعة) اختلفوا في انه هل يجوز
 الانتفاع بالميتة باطعام البازي والبهيمة فمنع منه لانه اذا اطعم البازي ذلك فقد
 انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا اقدم البازي من عند

نفسه على اكل الميتة فهل يجب علينا منعه ام لافيه احتمالان (المسئلة الخامسة)
 اختلفوا في دهن الميتة وذكهاهل يجوز الاستصباح به ام لا وهذا ينظر فيه فان كان ذلك
 مما حلت له الحياة او في جلته ما هو هذا حاله فالظاهر يقتضى المنع منه وان لم يكن كذلك فهو
 خارج من جلة الميتة وانما يحرم ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء بن جابر قال لما قدم
 الرسول صلى الله عليه وسلم مكة اتاه الذين يجمعون الاوداك فقالوا يا رسول الله اننا نجمع
 الاوداك الوهي من الميتة وغيرها وانما هي للاديم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمنا فنهاهم عن ذلك
 واخبرهم بان تحريمه اياها على الاطلاق اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها
 (المسئلة السادسة) الظاهر يقتضى حرمة السمك والجراد الا انها خصا بالخبر عن ابن عمر
 رضى الله عنه قال عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالجراد
 والنون واما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويولة ان البحر القى اليهم حوتا
 فأكوا منه نصف شهر فلما رجعوا اخبروا النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فقال هل
 عندكم منه شئ تطعموني وقال عليه الصلاة والسلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل
 ميتته وايضا فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل السمك واختلفوا
 في السمك الطافي وهو الذي يموت الماء حنث انفه فقال مالك والشافعي رضى الله عنهما
 لا بأس به وقال ابو حنيفة واصحابه والحسن بن صالح انه مكروه واختلفت الصحابة في هذه
 المسئلة ايضا فعن علي رضى الله عنه انه قال ما طفا من صيد البحر فلا تأكله وهذا ايضا
 مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن ابي بكر الصديق رضى الله عنه وابى
 ايوب اباحته وروى ابو بكر الرازى روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله انه عليه الصلاة
 والسلام قال ما لى البحر اوجرد عنه فكلوه ومات فيه وطفافلا تأكلوه واما الشافعي
 رضى الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول اما الآية فقوله تعالى احل لكم صيد البحر
 وطعامه وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله واما الخبر فقوله عليه الصلاة
 والسلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله في البحر هو الطهور ماؤه
 الحل ميتته وهذا عام وروى عن انس رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال كل
 ما طفا على البحر (المسئلة السابعة) قال الشافعي وابو حنيفة رضى الله عنهما لا بأس بأكل
 الجراد كله ما اخذته وما وجدته وروى عن مالك رضى الله عنه ان ما وجد ميتا لا يحل واما
 ما اخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى اكل وما اخذ حيا ففعل عنه حتى يموت لم يؤكل حية مالك
 ظاهر الآية وحجة الشافعي وابى حنيفة قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك
 والجراد فوجب حملهما على الاطلاق فتبين بذلك ان قطع رأسه ان جعل له ذكاة فهو
 كالشاة المذكاة في انه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان فأئدة
 وقال عبد الله بن ابي او في غزوات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل

الجراد ولأن كل غيره فلم يفرق بين ميتة وبين مقتوله (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الجنين اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة لا يؤكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول جاد وقال الشافعي وابو يوسف وسنجد انه يؤكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والام يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج ابو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو انه ميتة فوجب ان يحرم قال الشافعي اخصص هذا العموم بالخبر والقياس اما الخبر فهو انا اجعنا على ان المذكي مباح وهذا مذكي لما روى ابو سعيد الخدري وابو الدرداء وابو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابو ايوب وابو هريرة رضى الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكاة الجنين ذكاة امه وتقريره ان كون الذكاة سببا للإباحة حكم شرعي فجاز ان تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة امه اجاب الحنفيون بان قوله ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به ان ذكاة امه ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى امه وانه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ومعناه كعرض السموات والارض وكقول القائل قولى قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولى كقولك ومذهبي كذهبك وقال الشاعر * فعيناك عيناها وجيدك جيدها * واذا ثبت ما ذكرنا كان احد الاحتمالين ايجاب تذكيته وانه لا يؤكل غير مذكى في نفسه والاخر ان ذكاة امه تنبج اكله واذا كان كذلك لم يحجز تخصيص الامر بل يجب حله على المعنى الموافق للآية اجاب الشافعي رضى الله عنه من وجوه (احدهما) ان على الاحتمال الذى ذكرتموه لا بد فيه من اضرار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة امه والاضرار خلاف الاصل (وثانيها) انه لا يسمى جنينا الاحال كونه في بطن امه ومتى ولد لا يسمى جنينا والنبي عليه الصلاة والسلام انما اثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب ان يكون في تلك الحالة مذكى بذكاتها (وثالثها) ان حل الخبر على ما ذكرت من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا تسقط قائده لان ذلك معلوم قبل وروده (ورابعها) ما روى عن ابى سعيد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه واما القياس فمن وجوه (احدها) انا اجعنا على ان من ضرب بطن امرأة فانت والقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون امه في ايجاب الفرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عن ذبح امه وخرج ميتا كان تبع الام في الذكاة واذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى (وثانيها) ان الجنين حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضائها فوجب ان يحل بذكاتها كسائر الاعضاء (وثالثها) الواجب في الولد ان يتبع الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العناق والاستيلاد والكتابة ونحوها (المسئلة التاسعة) ما قطع من الحى من الابغاض فهو محرم لانه ميتة فوجب ان يكون حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول اما النص فقوله عليه الصلاة والسلام ما بين من حى فهو ميت واما المعقول فهو ان ذلك

البعض كان حيا لانه يدرك الالم واللذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب ان
 يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة (المسئلة العاشرة) اختلفوا في ان ذبح ما لا يؤكل
 لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعي رضى الله عنه لا يستعقبه لان هذا الذبح
 لا يستعقب حل الاكل فوجب ان لا يستعقب الطهارة كذبح الجوسى وعند ابى حنيفة
 يستعقبه (القسم الثانى) بما دخل فى الآيه وليس منها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم
 ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم وحرم عليكم الميتة لا يقتضى تحريم مامات فيه
 من المائعات وانما يقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناول لفظ
 التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فأرة وماتت فانه لا يتناولها هذا الظاهر وجملة الكلام
 فى هذا الباب تدور على فصلين (احدهما) اما الذى نجس بمجاورته الميتة فيحرم واما
 الذى لا نجس فلا يحرم (والثانى) ان الذى نجس كيف الطريق الى تطهيره (المسئلة الثانية)
 سأل عبد الله بن المبارك اباحنيفة عن طائر وقع فى قدر مطبوخ فأت فقال ابو حنيفة
 لاصحابه ماترون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعدما يغسل ويراق المرق
 فقال ابو حنيفة بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها فى حال سكونها كفى هذه الرواية
 وان كان وقع فى حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا
 سقط فيها فى حال غليانها فأت فقد دخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها فى حال سكونها فأت
 فانما شحت الميتة اللحم قال ابن المبارك وعقد يده ثلاثين هذا زر بن بالفارسية يعنى
 المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن (المسئلة الثالثة) قال ابو حنيفة بن
 الشاة الميتة وفتحها طاهر تان وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن والانتفحة وقال الليث
 لا تؤكل البيضة التى تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي رضى الله عنه لا يمتك
 فى هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بأنه ميتة فوجب
 الرجوع فيه نفيًا واثباتا الى دليل آخر ومعمد الشافعي ان اللبن لو كان مجموعا فى اناه فسقط
 فيه شئ من الميتة نجس فكذلك اذا ماتت وهو فى ضرعها وهكذا الخلاف فى الانتفحة
 اما البيض اذا اخرج من جوف الدجاج فهو طاهر اذا غسل ويحل اكله لان القشرة اذا
 صابت حجرت بين المأكول وبين الميتة فيحل ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحُرمت
 ولتختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسامين (المسئلة الاولى) اختلف المتكلمون
 فى ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من اثبت الموت بمعنى مصاد للحياة على
 ما قال تعالى هو الذى خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شأنه ان يقبل
 الحياة وهذا اقرب (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان حرمة الميتة هل تقتضى نجاستها
 والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضى النجاسة لانه لا يمنع فى العقل ان يحرم الانتفاع بها
 ويحل الانتفاع بما جاورها لانه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة
 الفصل الثانى فى تحريم الدم وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الشافعي رضى الله عنه

حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا او غير مسفوح وقال ابو حنيفة دم السمك ليس
بمحرم اما الشافعي فانه تمسك بظاهر هذه الآية وهو قوله انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم
الخنزير وهذا دم فوجب ان يحرم و ابو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا اجد فيما وحى الى
محرمات الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فصرح بانه لم يجد شيئا من
المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب ان لا يكون محرما بمقتضى
هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم
على العام اجاب الشافعي رضى الله عنه بأن قوله قل لا اجد فيما وحى الى محرمات ليس فيه
دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الآية بل على انه تعالى ما بينه الا تحريم
هذه الاشياء وهذا لا ينافي ان يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها فلفعل قوله تعالى انما حرم عليكم
الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا او غير مسفوح اذا
ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فوجب ازالة الدم عن اللحم ما يمكن
وكذا في السمك واى دم وقع في الماء والثوب فانه ينجس ذلك المورد (المسئلة الثانية)
اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل
يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا ام لا فتم من منع ذلك لان الكبد يجرى
بجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو كالدماغ الجامد
ويستدل عليه بالحديث

(الفصل الثالث) في الخنزير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اجعت الامة على ان الخنزير
بجميع اجزائه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا
نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالتهى لما كان هو
اعظم المهمات عندهم اما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجعوا على تحريمه وتنجيسه
واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للحرز فقال ابو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي
رحم الله لا يجوز وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروى عنه الاباحة حجة ابى حنيفة ومحمد
ان ترى المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير تكبير ظهر منهم ولان الحاجة ماسة
اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله
في شعر الخنزير اذا خرز به (المسئلة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء قال ابن ابي ليلى ومالك
والشافعي والاوزاعى لا بأس باكل شئ يكون في البحر وقال ابو حنيفة واصحابه لا يؤكل
حجة الشافعي قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وحجة ابى حنيفة ان هذا خنزير
فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال الشافعي الخنزير اذا
اطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا اطلق يتبادر الى
الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء يسمى خنزيرا على الاطلاق
بل يسمى خنزير الماء (المسئلة الثالثة) للشافعي رضى الله عنه قولان في انه هل يغسل

الاناء من ولوغ الخنزير سبعا (احدهما) نعم تشبيهه بالكلب (والثاني) لان ذلك التشديد
انما كان فظما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخاطون الخنزير فظهر الفرق
(الفصل الرابع في تحريم ما اهل به لغير الله) من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة
الاوثن الذين كانوا يذبحون لآوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب واجازوا ذبيحة
النصراني اذا سمي عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد
ابن المسيب وقال مالك والشافعي وابو حنيفة واصحابه لا يحل ذلك والجملة فيه انهم اذا
ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا به لغير الله فوجب ان يحرم وروى عن علي بن ابي طالب
رضي الله عنه انه قال اذا سمعت اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا واذالم
تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف
بوجوه (الاول) انه تعالى قال وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم وهذا عام (الثاني) انه
تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على ان المراد بقوله وما اهل به لغير الله هو المراد بقوله
وما ذبح على النصب (الثالث) ان النصراني اذا سمي الله تعالى وانما يريد به المسيح فاذا
كانت ارادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي ان يكون حكمه
اذا اظهر ما يضره عند ذكر الله و ارادته المسيح (والجواب عن الاول) ان قوله وطعام
الذين اتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على
العام (وعن الثاني) ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما اهل به لغير
الله لانهما آيات متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن الثالث) انا انما كلفنا بالظاهر لا
بالباطن فاذا ذبح على اسم الله وجب ان يحل ولا سبيل لنا الى الباطن
(الفصل الخامس) القائلون بان كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الآية يقتضي ان لا
يحرم سوى هذه الاشياء لكننا علم ان في الشرع اشياء اخر سواها من المحرمات فتصير كلمة انما
متروكة الظاهر في العمل ومن قال انها لا تنفي الحصر فلاشكل زائل
(الفصل السادس في المضطر) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه
قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة
البغي ولا بصفة العدوان البتة فأكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر
فأكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع
على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص ام لا فقال الشافعي رضي الله عنه
لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال ابو حنيفة بل يترخص
لانه مضطر غير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي على قوله بهذه
الآية وبالمعقول اما الآية فهي انه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله
حرمت عليكم الميتة والدم ثم اباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد
والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قولنا فلان ليس بمتعدنقيض لقولنا فلان

متعدويكفي في صدقه كونه متعديا في امر ما من الامور سواء كان في السفر او في الاكل او في غيرهما واذا كان اسم المتعدى يصدق بكونه متعديا في امر ما اي امر كان وجب ان يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعديا في شيء من الاشياء البتة فاذا قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا اتفق عنه صفة التعدى من جميع الوجوه والعاصي بسفروه متعد بسفروه فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاءه تحت الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم اقصى ما في الباب ان يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكننا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين صورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية اما اذا لم يكن السفر في نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وabayker الرازي نقلنا عن الشافعي انه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بان لا يكون سفره في معصية ثم قال تفسير الآية غير باغ ولا عاد في الاكل اولى بما ذكره الشافعي رضى الله عنه وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا ان معنى الآية فن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلائم عليه واذا كان كذلك وجب ان يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم ان هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا اتفق عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولانا نقول اللفظ يدل على التعيين واما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على انه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه (احدها) ان قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وان يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه في الاكل لاستحال ان يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار (وثانيها) ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي عنه فصرف هذا الشرط الى التعدى في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة (وثالثها) ان كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية اما تنفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر من افرادها فاذا نفي العدوان يقتضى نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز واما الشافعي رضى الله عنه فانه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده (ورابعها) ان الاحتمال الذي ذكرناه متايد بآية اخرى وهي قوله تعالى فن اضطر في محصة

غير متجانف لائم فان الله غفور حليم فيبين في هذه الآية ان المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لائم وهو الذي قلناه من ان الآية تقتضي ان لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور واحتج ابو حنيفة رضى الله عنه بوجوه (احدها) قوله تعالى في آية اخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطرتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب ان يترخص (وثانيها) قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيمًا وقال ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعى في قتل النفس والقاء للنفس في التهلكة فوجب ان يحرم (وثالثها) روى انه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع (ورابعها) ان العاصي بسفره اذا كان نائمًا فأشرف على غرق او حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة ان يقطع صلواته لانجائه من الغرق او الحرق فلا ن يجب عليه في هذه الصورة ان يسعى في انقاذ المحجة اولى (وخامسها) ان العاصي بسفره ان يدفع اسباب الهلاك كالقيل والجلج الصول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا (وسادسها) ان العاصي بسفره اذا اضطر فلو اباح له رجل شيئًا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) ان المؤنة في دفع ضرر الناس اعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا (وثامنها) ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا بل على سبيل القهر وهذا تناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا اجاب الشافعي عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافي للترخص اخص من دلائلهم المرخصة وان الخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة واذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعى في تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله واعلم (المسئلة الثانية) قال الشافعي وابو حنيفة واصحابه لا يأكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك ريقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يسد جوعته وعن مالك يأكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحها واقرّب في دلالة الآية ما ذكرناه اولاً لان سبب الرخصة اذا كان الاجلاء ففي ارتفاع الاجلاء ارتفعت الرخصة كالألوان لم يجزله تناول الميتة لارتفاع الاجلاء الى اكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعه على ما قاله العنبري لان الجوعه في الابتداء لا يبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك ريقه لم يجزله ان يتناول الميتة فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجزله ان يأكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر

وجب أن يحرم عليه الاكل بعد ذلك (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المضطر اذا وجد كل ما بعد من المحرمات فالأكثر من العلماء خيروه بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار فوجب أن يكون مخيرا في الكل وهذا هو الاليق بظاهر هذه الآية وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير وبعد لحم الخنزير أعظم شأننا في التحريم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خرا أو من غص بلقمة فلم يجدهما يسبغه ووجد الخمر فنههم من أباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما أباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعاً للهلاك عنها فكذلك في هذه الصورة وهذا هو الأقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبيرة وأبي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنه لا يشرب لانه يزيد عطشا وجوعا ويذهب عقله وأجيب عنه بان قوله لا يزيد العطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فكلا منافي القليل الذي لا يكون كذلك (المسئلة الخامسة) اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها او بوقوعها في بعض الادوية المركبة فأباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص فهو انه اباح للعربيين شرب ابوال ابل والبانها للتداوي واما المعنى فمن وجوه (الاول) ان الترياق الذي جعل فيه حجوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات غايه ما في الباب ان هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة (الثاني) ان اباحه لما عفا عن قدر الدرهم من التجاسة لاجل الحاجة والشافعي عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكم بالنعفو في هذه الصورة للحاجة (الثالث) انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليهم واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم او ثبت انه يحرم عليه تناوله والتزاع ليس الا فيه (المسئلة السادسة) اختلفوا في التداوي بالخمر واعلم ان الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهت الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة فان لم تنته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الخامسة (الحكم الثاني) * قوله تعالى (ان الذين يكتُمون ما نزل الله من الكتاب ويشترُونَ به ثمنا قليلا اولئك مايا يكون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزيدهم ولهم عذاب اليم) اعلم ان في قوله ان الذين يكتُمون مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف وحي بن اخطب وابي ياسر بن اخطب كانوا يأخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع فكتُموا امر محمد عليه السلام وامر شرأفة فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلفوا في انهم اى شئ كانوا يكتُمون فقيل كانوا يكتُمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم وبعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وابي مسلم وقال الحسن كتُموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار

(ان الذين يكتُمون ما نزل الله من الكتاب) المشتمل على فنون الاحكام التي من جلنها احكام المحلات والمحرمات حسبما ذكر آتفا وقال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت في رؤساء اليهود حين كتُموا نعت النبي صلى الله عليه وسلم (ويشترُونَ به) اى يأخذون بدله (ثمنا قليلا) عوضا حقيرا وقد مر سر التعبير عن ذلك بالثمن الذي هو وسيلة في عقود المعاوضة وقوله تعالى (اولئك) اشارة الى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة من الوصفين الشيعيين المميزين لهم عن عداهم اكل تمييزا للجماعين اياهم بحيث كانوا حصار مشاهدون على ما هم عليه وما فيه من معنى البعد لا يذان بغاية بعد منزلتهم في الشر والفساد وهو مبتدأ خبره قوله تعالى (مايا يكون في بطونهم الا النار) والجملة خبر

والرهبان ليا يكون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله (المسئلة الثالثة)
 اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروى عن ابن عباس انهم كانوا محرفين يحرفون التوراة
 والإنجيل وعند المتكلمين هذا ممنوع لانهما كانا كتابين بلغافى الشهرة والتواتر الى حيث
 يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التأويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على
 نبوة محمد عليه السلام وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ويصر فونها عن محاملها
 الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين
 يكتمون معاني ما نزل الله من الكتاب اما قوله تعالى ويشترون به ثمنا قليلا فقيه مسائل
 (المسئلة الاولى) الكناية في به يجوز ان تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل
 ان تكون عائدة الى ما نزل الله ويحتمل ان تكون عائدة الى المكتوم (المسئلة الثانية)
 معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وقد مر ذلك وبالجملة
 فكان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال يسبب ذلك فهذا هو المراد من اشتراهم
 بذلك ثمنا قليلا (المسئلة الثالثة) انما سماه قليلا امالانه في نفسه قليل وامالانه بالاضافة
 الى مافيه من الضرر العظيم قليل (المسئلة الرابعة) من الناس من قال كان غرضهم من
 ذلك الكتمان اخذ الاموال من عوامهم واتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من
 ذلك اخذهم الاموال من كبرائهم واغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس
 في الظاهر اكثر من اشتراهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوافيه
 واخذوا منه فالكلام مجمل وانما توجه الطمع في ذلك الى من يجمع اليه الجهل وقلة
 المعرفة المتمكن من المال والشح على المؤلف في الدين فينزل عليه ما يلتمس منه فهذا هو
 معلوم بالعادة واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من
 وجوه (اولها) قوله تعالى اولئك مايا يكون في بطونهم الا النار وفيه مسئلان (المسئلة
 الاولى) قال بعضهم ذكر البطن ههنا زيادة بيان لانه يقال اكل فلان لمال اذا بذره
 وافسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم اي مل بطونهم يقال اكل فلان
 في بطنه واكل في بعض بطنه (المسئلة الثانية) قيل ان اكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال
 فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون
 في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجاعة من اهل العلم وذلك لانه لما اكل ما يوجب
 النار فكأنه اكل النار كما روى في حديث آخر الشارب من آية الذهب والفضة انما
 يجر جر في بطنه نار جهنم وقوله اني اراني اعصر خرا اي عنيا فسماه باسم ما يؤل اليه
 وقيل انهم في الآخرة يأكلون النار لا اكلهم في الدنيا الحرام عن الاصم (وثانيتها) قوله
 تعالى ولا يكلمهم الله فظاهرة انه لا يكلمهم اصلا لكنه لما اورده مورد الوعيد فهم
 منه ما يجرى مجرى العقوبة لهم وذكروا فيه ثلاثة اوجه (الاول) انه قد دلت الدلائل
 على انه سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فو ربك لننزلنهم اجعين عما كانوا يعملون

لان او اسم الاشارة مبتدأ ثان
 او بدل من الاول والخبر ما يا يكون
 الخ ومعنى اكلهم النار انهم
 يأكلون في الحال ما يستتبع النار
 ويستلزمها فكأنه عين النار
 واكله اكلها كقوله
 اكلت دما ان لم اربك بضرة
 بعيدة مهوى القرططية النشر
 او يا يكون في المال يوم القيامة
 عين النار عقوبة على اكلهم الرشا
 في الدنيا وفي بطونهم متعلق
 بيا يكون وفائدته تأكيد الاكل
 وتقريره ببيان مقر المأكل
 وقيل معناه مل بطونهم كقوله
 اكل في بطنه واكل في بعض بطنه
 ومنه كلوا في بعض بطنكم تعفوا
 فلا بد من الانجساء الى تعليقه
 بمحذوف وقع حالا مقدره من
 النار مع تقديمه على حرف
 الاستثناء والافتعال بيا يكون
 يؤدي الى قصر مايا كلونه الى
 الشبع على النار والمقصود قصر
 مايا كلونه مطلقا عليهما (ولا
 يكلمهم الله يوم القيامة) عبارة
 عن غضبه العظيم عليهم وتعريض
 بحرمانهم ما اتج للؤمنين من
 فنون الكرامات السنية والزلفى
 (ولا يكلمهم) لا يلقى عليهم (ولهم)
 مع ما ذكر (عذاب اليم) مؤلم

وقوله فلنسالن الذين ارسل اليهم ولنسالن المرسلين فعرفنا انه يسأل كل واحد من المكلفين
والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب ان يكون المراد من الآية انه تعالى لا يكلمهم
بتحية وسلام وانما يكلمهم بما يعظم عنده الغم والحسرة من المناقشة والمساءلة ويقول له اخسؤا
فيها ولا تكلمون (الثاني) انه تعالى لا يكلمهم اصلا واما قوله تعالى فوبرك لفسالهم اجعين
فالسؤال انما يكون من الملائكة بأمره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكورا
في معرض التهديد لان يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة
فيظهر عند كلامه السرور في اوليائه ووضده في اعدائه و يميز اهل الجنة بذلك من اهل
النار فلا جرم كان ذلك من اعظم الوعيد (الثالث) ان قوله ولا يكلمهم استعارة
عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه
كثماهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث (وثالثها) قوله ولا يذكهم وفيه
وجوه (الاول) لا ينسبهم الى التزكية ولا يثنى عليهم (الثاني) لا يقبل اعمالهم كما يقبل اعمال
الازكياء (الثالث) لا يزلهم منازل الازكياء (ورابعها) قوله ولهم عذاب اليم واعلم ان
الفعل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى
المفعول كالجرىح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون بمعنى المفعول كالصير بمعنى
المبصر والاليم بمعنى المؤلم واعلم ان هذه الآية مشتملة على مسائل (المسئلة الاولى) ان
علماء الاصول قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله ولا يكلمهم الله
ولا يذكهم اشارة الى الاهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب اليم اشارة الى المضرة
وقدم الاهانة على المضرة تبيها على ان الاهانة اشق واصعب (المسئلة الثانية) دلت
الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره (المسئلة الثالثة) العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وان نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من
كتم شيئا من باب الدين يجب اظهاره فتصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد اصحاب
الكبائر والله اعلم * قوله تعالى (اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة
فما صبرهم على النار) اعلم انه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد
عليه وصف ذلك الجرم ليعلم ان ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم ان الفعل
امان يعتبر حاله في الدنيا او في الآخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم واقيح
الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضللال والجهل
فلاشك انهم في نهاية الخيانة في الدنيا واما في الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة واخسرها
العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلاشك انهم في نهاية الخسارة في الآخرة
واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة اعظم الناس خسارا في الدنيا وفي الآخرة
وانما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عالمين بما هو الحق
وكانوا عالمين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه اعظم الثواب وفي اخفائه والقائه الشبهة
فيه اعظم العقاب فلما قدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب

(اولئك) اشارة الى ما يشير اليه
بنظيره بالاعتبار المذكور خاصة
لامع ما يتلوه من احوالهم القطيعة
اذ ادخل لها في الحكم الذي يراد
اثباته ههنا فان المقصود تصوير
ما باشره من المعاملة بصورة قبيحة
تنفر منها الطباع ولا يتعاطاها
عاقلا اصلا يبين حقيقة ما بذوه
واظهار كنه ما اخذوه وايداء
قطاعة تبعاته وهو مبتدأ خبره
الموصول اي اولئك المشترون
بكتاب الله عز وجل ثمنا قليلا
ليسوا بمشترين للثمن وان قل بل
هم (الذين اشتروا) بالنسبة الى
الدنيا (الضلالة) التي ليست ما
يمكن ان يشتري قطعاً (بالهدى)
الذي ليس من قبيل ما يبدل بمقابلة
شيء وان جل (والعذاب) اي
اشتروا بالنظر الى الآخرة
العذاب الذي لا يتوهم كونهما
يشترى (بالمغفرة) التي يتنافس
فيها المتنافسون (فما صبرهم على
النار) تعجيب من حالهم الهائلة
التي هي ملابتهم بماوجب النار
ايحبابا قطعيا كأنه عينها

لا محالة اما قوله فا صبرهم على النار ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان في هذه اللفظة قولان (احدهما) ان ما في هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي اصبرهم و اى شئ صبرهم على النار حتى تركوا الحق و اتبعوا الباطل و هذا قول عطاء و ابن زيد و قال ابن الانبارى و قد يكون اصبر بمعنى صبر و كثيرا ما يكون افعال بمعنى فعل نحو اكرم وكرم و اخبر و خبر (القول الثانى) انه بمعنى التعجب و تقريره ان الراضى بموجب الشئ لا بد و ان يكون راضيا بمعلوله و لازمه اذا علم ذلك اللزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار و يقتضى عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى و الصابرين عليه فلهذا قال تعالى فا صبرهم على النار و هو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما صبرك على القيد و السجن اذا عرفت هذا ظهر انه يجب حمل قوله فا صبرهم على النار على حالهم في الدنيا لان ذلك و وصف لهم في حال التكليف و في حال اشتراطهم الضلالة بالهدى و قال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسؤا فيها و لا تكلمون فهم يسكتون و يصبرون على النار لليأس من الخلاص و هذا ضعيف لوجوه (احدها) ان الله تعالى و صفهم بذلك في الحال فصرفه الى انهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر (و ثانيها) ان اهل النار قد يقع منهم الجزع و الاستغاثة (المسئلة الثانية) في حقيقة التعجب و في الالفاظ الدالة عليه في اللغة و ههنا بحثان (البحث الاول) في التعجب و هو استعظام الشئ مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشئ فلم يوجد المعنيان لا يحصل التعجب هذا هو الاصل ثم قد تستعمل لفظه التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب او من غير ان يكون للعظمة سبب حصول و لهذا انكر شريح قراءة من قرأ بل عجبت و يسخرون بضم التاء من عجبت فانه رأى ان خفاء شئ ما على الله محال قال النخعي معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام و ان كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية و الاستهزاء و المكر الى الله تعالى لابلغنى الذى يضاف الى العباد (البحث الثانى) اعلم ان للتعجب صيغتين (احدهما) ما فعله كقوله تعالى فا صبرهم على النار (و الثانية) افعال كقوله اسمع بهم و ابصر (اما العبارة الاولى) و هى قولهم ما صبره ففيها مذاهب (القول الاول) و هو اختيار البصر بين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء و احسن فعل و هو خبر المبتدأ و زيدا مفعول و تقديره شئ حسن زيدا الى صيره حسنا و اعلم ان هذا القول عند الكوفيين فاسد و احتجوا عليه بوجوه (الاول) انه يصح ان يقال ما اكرم الله و ما اعظمه و ما علمه و كذا القول في سائر صفاته و يستحيل ان يقال شئ جعل الله كريما و عظيما و علما لان صفات الله سبحانه و تعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه و اذا اطلقت على الله تعالى كان المراد منه احد شطريه و هو الاستعظام فحسب قلنا اذا قلنا ما اعظم الله فكلمة ما ههنا ليست بمعنى شئ فلا تكون مبتدأ و لا يكون اعظم خبر اعنه

و ما عند سيبويه نكرة تامة مفيدة
 لبعنى التعجب مرفوعة بالابتداء
 و تخصصها كخصص شر في شر
 اهر ذاتا خبرها ما بعدها اى
 شئ ما عظيم جعلهم صابرين على
 النار و عند الفراء استفهامية و ما
 بعدها خبرها اى شئ اصبرهم
 على النار و قيل هى موصولة
 و قيل موصوفة بما بعدها و الخبر
 محذوف اى الذى اصبرهم على
 النار اوتى اصبرهم على النار
 امر عجيب فظيع

فلا بد من صرفه الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت ان تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء
 في مقام التعجب غير صحيح (الجملة الثانية) انه لو كان معنى قولنا ما احسن زيدا شئ حسن
 زيد الوجب ان يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم ان اذا قلنا شئ حسن
 زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان فعلنا انه لا يجوز تفسير
 قولنا ما احسن زيدا بقولنا شئ حسن زيدا (الجملة الثالثة) ان الذي احسن زيدا والشمس
 والقمر والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير
 عنه سبحانه بمن اولى فكان ينبغي ان لو قلنا من احسن زيدا ان يبقى معنى التعجب ولما لم يبق
 علمنا فساد ما قالوه (الجملة الرابعة) ان على التفسير الذي قالوه لافرق بين قوله ما احسن زيدا
 وبين قوله زيد ضرب عمرا فكما ان هذا ليس بتعجب ووجب ان يكون الاول كذلك (الجملة
 الخامسة) ان كل صفة ثبتت لشيء فتبوتها له اما ان يكون له من نفسه او من غيره فاذا
 كان المؤثر في تلك الصفة نفسه او غيره وعلى التقديرين فتشئ صيره حسنا اما ان يكون
 ذلك الشيء هو نفسه او غيره فاذن العلم بان شيئا صيره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا
 منه غير ضروري فاذن لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شئ حسن زيدا (الجملة
 السادسة) انهم قالوا المتبدأ لا يجوز ان يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا اشد الاشياء
 تنكيرا متبدأ وقالوا لا يجوز ان يقال رجل كاتب لان كل احد يعلم ان في الدينار جلا كاتبا
 فلا يكون هذا الكلام مفيدا وكذلك كل احد يعلم ان شيئا ما هو الذي احسن زيدا فاي
 فائدة في هذا الاخبار (الجملة السابعة) دخول التصغير الذي هو من خاصية الاسماء في قولك
 ما احسن زيدا فان قيل جواز دخول التصغير انما كان لان هذا الفعل قد لزم طريقة
 واحدة فصار مشابهها للاسم فاخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لاشك ان للفعل ماهية
 وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما ان تكونا متنافيتين او لا تكونا متنافيتين فان كانتا
 متنافيتين استحالة اجتماعهما في كل المواضع فحيث اجتمعا ههنا علمنا ان هذا ليس بفعل
 وان لم تكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا
 فساد هذا القسم (الجملة الثامنة) تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول في التعجب
 ما قوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيدا قوم من عمرو ولو كانت فعلا لكانت واوه الفا
 لفتح ما قبلها الا تراهم يقولون اقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما لزم طريقة واحدة
 صارت بمنزلة الاسم وتمام التقرير ان الاعلال في الافعال ما كان لعلة كونها فعلا
 ولا تصحيح في الاسماء لعلة الاسمية بل كان الاعلال في الاعمال لطلب الخفة عند وجوب
 كثرة التصرف وعدم الاعلال في الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم
 في علة التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة فكان
 ينبغي ان يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا اقرب الى العقل (الجملة التاسعة) ان
 قولك احسن لو كان فعلا وقولك زيدا مفعولا لجاز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما احسن

عندك زيد او ما أجل اليوم عبدالله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فبطل ما ذهبتم اليه
 (الجملة العاشرة) ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي ان يجوز التعجب بكل فعل
 متعد مجردا كان أو مزيدا ثلاثيا كان أو رباعيا وحيث لم يحز الامن الثلاثي المجرد دل
 على فساد هذا القول واحتج البصريون على ان أحسن في قولنا ما أحسن زيدا فعمل بوجوه
 (أولها) بان أحسن فعل بالاتفاق فحين على فعليته الى قيام الدليل الصارف عنه (وثانيها)
 ان أحسن مفتوح الآخر ولو كان اسما لوجب أن يرتفع اذا كان خبر المبتدأ (وثالثها)
 الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما أحسنه (والجواب عن
 الاول) ان أحسن كما انه قد يكون فعلا فهو ايضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل
 وايضا فقد دلنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز ان يكون فعلا وانتم ما طلبتمونا الا بالدلالة
 (والجواب عن الثاني) اننا سنذكر العلة في لزوم الفتحه لآخر هذه الكلمة (والجواب عن
 الثالث) انه منتقص بقولك لعلى وليتني والعجب ان الاستدلال بالتصغير على الاسمية
 اقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فبان تتركوا
 هذا الضعيف اولي فهذا جملة الكلام في هذا القول (القول الثاني) وهو اختيار
 الاخفش قال القياس ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك احسن صلة لما ويكون
 خبر ما مضرا وهذا ايضا ضعيف لاكثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي احسن
 زيد ليس هو بكلام منتظم وقولك ما أحسن زيدا كلام منتظم وكذا القول في بقية
 الوجوه (القول الثالث) وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وافعل اسم وهو
 للتفضيل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اي شيء احسن من زيد فهو استفهام تحته
 انكار انه وجد شيء احسن منه كما يقول من اخبر عن علم انسان فانكره غيره فيقول هذا
 الخبر ومن اعلم من فلان اظهار انه بان ما يدعيه منازعه على خلاف الحق وانه لا يمكنه
 اقامة الدليل عليه ويظهر مجزه في ذلك عند مطالبتي اياه بالدليل ثم قولك احسن وان كان
 ينبغي ان يكون مرفوعا كما في قولك ما احسن زيد اذا استفهمت عن احسن عضو من
 اعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك
 ما احسن زيدا اي عضو من زيد احسن وفي هذا معنى اي شيء من الموجودات في العالم
 احسن من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف
 المعاني وانتصب قولنا زيدا ايضا للفرق لانه هناك خفض لانه اضيف احسن اليه ونصب
 هنا للفرق وايضا في كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان
 معنى قولك زيد اعلم من عمرو ان زيدا جاوز عمرا في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة
 الى الفرق (القول الرابع) وهو ايضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام واحسن
 فعل كما يقوله البصريون معناه اي شيء احسن زيدا كما أنك تستدل بكمال هذا الحسن على
 كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنهه كماله فتسأل غيرك ان يشرح لك كماله

فهذا جملة ما قيل في هذا الباب واما تحقيق الكلام في افعاله فيسند كره ان شاء الله في قوله اسمع بهم و ابصر * قوله تعالى (ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين (الاول) انه اشارة الى ماتقدم من الوعيد لانه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البيئات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاققة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم امور (احدها) انهم اشتروا العذاب بالمغفرة (وثانيها) اشتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) ان لهم عذابا اليم (ورابعها) ان الله لا يزيكهم (وخامسها) ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح ان يكون اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وان يكون اشارة الى مجموعها (الثاني) ان ذلك اشارة الى ما فعلونه من جرائمهم على الله في مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما نزل الله تعالى فيبين تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون ولا يتقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم اأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الثانية) قوله ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع او في محل النصب اما في محل الرفع بان يكون مبتداً ولا محالة له خبر وفي ذلك الخبر وجهان (الاول) التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فيبين فيه وعيد من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوم لهم لامحالة (الثاني) التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية واما في محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه (المسئلة الثالثة) المراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تأويله وتحريفه لفي شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى وان الذين اختلفوا في كونه حقاً منزلاً من عند الله لفي شقاق بعيد (المسئلة الرابعة) قوله بالحق اي بالصدق وقيل ببيان الحق وقوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه فيه مسئلان (المسئلة الاولى) ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار اجمع اختلفوا في القرآن والا قرب حمله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتوه وحرفوا تأويله فاذا اورد تعالى ما يجري مجرى العلة في ازال العقوبة بهم فالاقرب ان يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القرآن الذي اذا عرفوه فعلوا وجه التبع لصحة كتابهم اما قوله بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق واما قوله وان الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم انا وان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان

(ذلك) العذاب (بان الله نزل الكتاب) اي جنس الكتاب (بالحق) اي ملتسباه فلا جرم يكون من رفضه بالكذب والكتمان ويركب متن الجهل والغواية مبتلى بمثل هذا من افاين العذاب (وان الذين اختلفوا في الكتاب) اي في جنس الكتاب الالهى بان آمنوا ببعض كتب الله تعالى وكفروا ببعضها او في التوراة بان آمنوا ببعض آياتها وكفروا ببعض كالايات المغيرة المشتملة على اربعة النبي صلى الله عليه وسلم ونعوته الكريمة فعنى الاختلاف الخلف عن الطريق الحق او الاختلاف في تأويلها او في القرآن بان قال بعضهم انه سحر وبعضهم انه شعر وبعضهم اساطير الاولين كما حكى عن المفسرين (لفي شقاق بعيد) عن الحق والصواب مستوجب لاشد العذاب

(بعضهم)

بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه اساطير
 الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل
 فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها (احدها) انهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح
 فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته (وثانيها)
 ان القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد
 منهم له تأويلا آخر فاسد لان الشيء اذا لم يكن حقوا واجب القبول بل كان متكلفا كان
 كل احد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف (وثالثها)
 ما ذكره ابو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب
 واكتسب وعمل اعتمل وكتب واكتتب وفعل وافعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا
 في الكتاب الذين خلفوا فيه اى توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله فخلف من بعدهم
 خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار اى كل واحد اى خلف الآخر وقوله وهو الذي
 جعل الليل والنهار خلفه لمن اراد ان يذكر اى كل واحد منهما يخلف الآخر في الآية
 تأويل ثالث وهو ان يكون المراد بالكتاب جنس ما نزل الله والمراد بالذين اختلفوا في
 الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود
 والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن
 اما قوله لى شقاق بعيد ففيه وجوه (احدها) ان هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف
 التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي
 ان تلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤافقة وموافقة (وثانيها) كانه
 تعالى يقول لمحده هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالتفقيين على عداوتك وغاية المشقة
 لك فلماذا خصهم الله بذلك الوعيد (وثالثها) ان هؤلاء الذين اتفقوا على اصل التحريف
 واختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا
 كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قد حتم فيك قادح فيك البتة والله اعلم
 (الحكم الثالث) قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن
 البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى
 القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلاة وآتى
 الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس اولئك
 الذين صدقوا واولئك هم المتقون) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى)
 اختلف العلماء في ان هذا الخطاب عام او خاص فقال بعضهم اراد بقوله ليس البر اهل
 الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه
 الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم
 قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخطبوا بهذا الكلام

(ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل
 المشرق والمغرب) البراسم جامع
 لمرضى الخصال والخطاب لاهل
 الكتاب فانهم كانوا اكثروا
 الخوض في امر القبلة حين حولت
 الى الكعبة وكان كل فريق يدهى
 خيرة التوجه الى قبلته من
 القطرين المذكورين وتقديم
 المشرق على المغرب مع تأخر زمان
 الملة النصرانية اما الرعاية ما بينهما
 من الترتيب المنفرع على ترتيب
 الشروق والغروب واما لان توجه
 اليهود الى المغرب ليس لكونه
 مغربا بل لكون بيت المقدس من
 المدينة المنورة واقعا في جانب
 الغرب فقبل لهم ليس البر ما ذكرتم
 من التوجه الى تينك الجهتين على
 ان البر خير ليس مقدما على اسمها
 كما في قوله

سلى ان جهلت الناس عى وفهم
 فليس سواء عالم وجهول
 وقوله « ليس عظيما ان تم ملة
 وليس علينا في الخطوب مقول
 وانما اخرد ذلك لمسان المصدر
 المؤول اعرف من المحلى باللام
 لانه يشبه الضمير من حيث انه
 لا يوصف ولا يوصف به والاعرف
 احق بالاسمية ولان في الاسم طولا
 فلوروى الترتيب المعهود لغات
 تجاوب اطراف النظم الكريم

وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لان عند نسخ القبله وتحويلها حصل من المؤمنين
 الاغتباط بهذه القبله وحصل منهم التشدد في تلك القبله حتى ظنوا انه الغرض الاكبر
 في الدين فبعثهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات وبين ان البر
 ليس بأن تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا اشبه بالظاهر اذ
 لا تخصيص فيه فكأنه تعالى قال ليس البر المطلوب هو امر القبله بل البر المطلوب هذه
 الخصال التي عدها (المسئلة الثانية) الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من انكره وزعم
 انه حرف حجة من قال انها فعل اتصال الضمائر بها التي لاتصل الا بالافعال كقولك لست
 ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائلين وهذه الجملة منقوضة بقوله انني وليتي ولعلي وحجة
 المنكرين امور (اولها) انها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ولا يجوز ان تكون فعلا ماضيا
 فلا يجوز ان تكون فعلا بيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض وبيان
 انه لا يجوز ان يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لئني الحال ولو كان ماضيا لكان
 لئني الماضي لائني الحال (وثانيها) انه يدخل على الفعل فنقول ليس يخرج زيد والفعل
 لا يدخل على الفعل عقلا ونقلنا وقول من قال ان ليس داخل على ضمير القصة والشأن
 وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله في ما (وثالثها) ان الحرف
 ما يظهر معناه في غيره وهذه الكلمة كذلك فأنك لو قلت ليس زيد لما يتم الكلام بل لا بد
 وان تقول ليس زيد قائما (ورابعها) ان ليس لو كان فعلا لكان مافعلا وهذا باطل فذلك
 باطل ببيان الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب
 مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قائم في ما فوجب ان يكون مافعلا فلما
 لم يكن هذا فعلا فكذا القول في ذلك او نذكر هذا المعنى بعبارة اخرى فنقول ليس كلمة
 جامدة وضعت لئني الحال فأشبهت ما في نفي الفعلية (وخامسها) انك تصل ما بالافعال
 الماضية فنقول ما احسن زيد ولا يجوز ان تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكر
 (وسادسها) انه على غير اوزان الفعل لان فعل غير موجود في ابنية الفعل فكان في القول
 بانه فعل اثبات ما ليس من اوزان الفعل فان قيل اصله ليس مثل صيد البعير الا انهم
 خففوه وازموه التخفيف لانه لا يتصرف للزومه حاله واحدة وانما تختلف ابنية الافعال
 لاختلاف الاوقات التي تدل عليها وجعلوا البناء الذي خصوه به ماضيا لانه اخف
 الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل في الفعل التصرف فلما
 منعوه التصرف كان من الواجب ان يقوه على بناءه الاصلى لثلاثه الى عليه النقصانات
 فاما ان يجعل منع التصرف الذي هو خلاف الاصل علة لتغيير البناء الذي هو ايضا
 خلاف الاصل فذاك فاسد جدا (وسابعها) ذكر القتيبي انها كلمة مركبة من الحرف
 النافي الذي هو لا وايس اي موجود قال ولذلك يقولون اخرجه من اليبسية الى الابسية
 اي من العدم الى الوجود وابسته اي وجدته وهذا نص في الباب قال وذكر

وقرى برفع البر على انه اسمها وهو
 اقوى بحسب المعنى لان كل فريق
 يدعي ان البر هذا فيجب ان يكون
 الردم واقفا لدعواهم وما ذلك الا
 يكون البر اسما كما يفصح عنه جعله
 مخبرا عنه في الاستدراك بقوله عن
 وجل (ولكن البر من آمن بالله)
 وهو تحقيق للحق بعد بيان بطلان
 الباطل وتفصيل لخصال البر بما
 لا يختلف باختلاف الشرائع
 وما يختلف باختلافها اي ولكن
 البر المعهود الذي يحق ان يتم
 بشأنه ويجد في تحصيله بر من آمن
 بالله وحده ايمانا بريئا من شائبة
 الاشراك لا كما عان اليهود
 والنصارى المشركين بقولهم عنبر
 ابن الله وقولهم المسيح ابن الله
 (واليوم الآخر) اي على ما هو
 عليه لا كما يزعمون من ان النار
 لا تسهم الا اياما معدودة وان
 آياهم الانبياء يشفعون لهم ففيه
 تعريض بأن ايمان اهل الكتابين
 حيث لم يكن كاذر من الوجه
 الصحيح لم يكن ايمانا وفي تعليق البر
 بهما من اول الامر عقيب نفيه
 عن التوجه الى المشرق والمغرب
 من الجزالة ما لا يخفى كأنه قيل
 ولكن البر هو التوجه الى المبدأ
 والمعاد للدين هما المشرق
 والمغرب في الحقيقة (والملائكة)
 اي وآمن بهم وبنبأهم عباد مكرمون
 متوسطون بينه تعالى وبين انبيائه
 بالقاء الوحي وازال الكتب

(والكتاب) اي يجنس الكتاب
الذي من افراده الفرقان الذي
نبذوه وراء ظهورهم وفيه
تعريض بكتبتهم نعوت النبي
صلى الله عليه وسلم واشترائهم
بما نزل الله تعالى عنافلا (والنبيين)
جميعا من غير تفرقة بين احد منهم
كافعل اهل الكتابين ووجه
توسيط الكتاب بين جهة الوحي
وبين النبيين واضح وسيأتي في
قوله تعالى كل آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله (وآتى المال على
حبه) حال من الضمير في آتى
والضمير المجرور للمال اي آتاه
كأنا على حب المال كما في قوله صلى
الله عليه وسلم حين سئل اي الصدقة
افضل ان تؤتيه وانت صحيح
شحيح وقول ابن مسعود رضي الله
عنه ان تؤتيه وانت صحيح شحيح
تأمل العيش وتحشى الفقر ولا
تمهل حتى اذا بلغت الخلقوم قلت
لفلان كذا ولفلان كذا وقيل
الضمير لله تعالى اي آتاه كأنا على
محبه تعالى لاعلى قصد الشر
والفساد فقيه نوع تعريض لباذي
الرشا وأخذها لتغيير التوراة
وقيل ليصدر رأى كأنا على حب
الابتاء (ذوى القرى) مفعول
اول لآتى قدم عليه مفعوله
الثاني اعنى المال للاهتمام به اولان
في الثاني مع ما عطف عليه طولا
لوروى الترتيب لغات تجاوب
الاطراف في الكلام وهو الذي
اقتضى تقديم الحال ايضا وقيل
هو المفعول الثاني

الخليل ان ليس كلمة جود معناها لا ايس فطرحتم الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري
في الكلام والدليل عليه قول العرب اتنى به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو
ولا هو (وثامنها) الاستقراء دل على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد
السلب اولافلا يكون فعلا فان قيل ينتقض قولكم بقوله نفي زيدا واعدمه قلنا قولك نفي
زيدا مشتق من النفي فقولك نفي دل على حصول معنى النفي فكانت الصيغة الفعلية دالة
على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا واما القائلون بأن ليس فعل فقد تكلفوا في
الجواب عن الكلام الاول بأن ليس قديجي لنفي الماضي كقولهم جاء في القوم ليس زيدا
(وعن الثاني) انه منقوض بقولهم اخذ يفعل كذا (وعن الثالث) انه منقوض بسائر
الافعال الناقصة (وعن الرابع) ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضى المماثلة (وعن
الخامس) ان ذلك انما يمنع من قبل ان مال الحلال وليس للماضى فلا يمكن الجمع بينهما
(وعن السادس) ان تغير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه
ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل (وعن السابع) ان اليبسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم
واما قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما واما نص الكتاب
فمنوع منه بالدليل (وعن الثامن) ان ليس مشتق من اليبسية فهي دالة على تقرير معنى
اليبسية فهذا ما يمكن ان يقال في هذه المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة (المسئلة
الثالثة) قرأ حزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب البراء والباقون بالرفع قال الواحدى
وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتماعا في التعريف فاستويا في كون كل
واحد منهما اسما والآخر خبرا حجة من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها
بالمفعول والفاعل بأن يلى الفعل اولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض
التحويين قال ان مع صلتها اولى ان تكون اسم ليس لشبهها بالضمير في انها لا توصف كما
لا يوصف المضمير فكان ههنا اجتماع مضمير ومظهر والاولى اذا اجتماعا ان يكون المضمير
الاسم من حيث كان اذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل قوله
فكان عاقبتهم انهما في النار وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا
ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روى عن ابن مسعود انه قرأ ليس البر بان والباء تدخل في
خبر ليس (المسئلة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقربة الى الله تعالى ومن
هذاب الوالدين قال تعالى ان ابرار لفي نعيم وان الفجار لفي عليم فجعل البر ضد الفجور
وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل
على انه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الانسان واصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف
البحر لاتساعه (المسئلة الخامسة) قال الفقال قد قيل في نزول هذه الآية اقوال والذى
عندنا انه اشار الى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا
عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال

الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع امور (احدها) الايمان بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك اما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بأن عزير ابن الله واما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالجنل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء (وثانيها) الايمان باليوم الآخر واليهود اخلوا بهذا الايمان حيث قالوا وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا ان تمسنا النار الاياما معدودة والنصارى انكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر (وثالثها) الايمان بالملائكة واليهود اخلوا بذلك حيث اظهروا عداوة جبريل عليه السلام (ورابعها) الايمان بكتب الله واليهود والنصارى قد اخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى وان يأتوك اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخرجهم افتؤمنون بعض الكتاب وتكفرون ببعض (وخامسها) الايمان بالنبين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وسادسها) بذل الاموال على وفق امر الله سبحانه واليهود اخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال واشتروا به ثمنا قليلا (وسابعها) اقامة الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمنعون الناس منها (وثامنها) الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال اوفوا بعهدكم وهنأنا سؤال وهو انه تعالى نفى ان يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بأن البر مجموع امور احدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على اقوال (الاول) ان قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفي اصاله كما أنه قال ليس البر كده هو هذا فان البراسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحدها فلا يكون ذلك تمام البر (الثاني) ان يكون هذا نفي اصاله كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النفي حين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وجورا لانه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه وما يكون كذلك فانه لا يعدي البر (الثالث) ان استقبال القبلة لا يكون برا اذا لم يقارنه معرفة الله وانما يكون برا اذا أتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لا تكون من افعال البر الا اذا أتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا أتى بها بدون هذا الشرط فانها لا تكون من افعال البر روى انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كأنه لا يراعى بطاعة الله الا الاستقبال فأنزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين (المسئلة السادسة) قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفي كفيته وجوه (احدها) ولكن البر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم العجل اي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنزة وهذا اختيار الفراء

(والثاني) اي المحاييج منهم على ما يدل عليه الحال وتقديم ذوى القربى عليهم لما ان ايتاهم صدقة وصلة (والمساكين) جمع مسكين وهو الدائم السكون لما ان الخلة اسكنته بحيث لا حراك به اودأتم السكون الى الناس (وابن السليل) اي المسافر سمي به ملازمته اياه كما سمي القاطع ابن الطريسق وقيل الضيف (والسائلين) الذين الجأهم الحاجة والضرورة الى السؤال قال عليه الصلاة والسلام اعطوا السائل ولو جاء على فرس (وفي الرقاب) اي وضعه في فك الرقاب بمعاونة المكاتبين حتى يفكوا رقابهم وقيل في فك الاسارى وقيل ابتياع الرقاب واعاققتها واياما كان في العدول عن ذكرهم بعنوان صحيح للالكية كالذين من قبلهم اما لا يذان بعدم قرار ملكهم فيما اتوا كما في الوجهين الاولين او بعدم ثبوته رأسا كما في الوجه الاخير واما للاشعار برسوخهم في الاستحقاق والحاجة لما ان في لظرفية المنبئة عن محبتهم لسايؤتي (واقام الصلاة) اي المفروضة منها (وأتى الزكاة) اي المفروضة على ان المراد بماسم من ايتاء المال التفضل بالصدقات قدم على الفريضة مبالغة في الحث عليه او المراد بهما المفروضة والاول لبيان المصارف والثاني لبيان وجوب الاداء

والزجاج وقطرب قال ابو علي ومثل هذه الآية قوله اجعلتم سقاية الحاج ثم قال كن آمن
وتقديره اجعلتم اهل سقاية الحاج كن آمن او اجعلتم سقاية الحاج كمايمان من آمن ليقع
التمثيل بين مصدرين او بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل (وثانيها) قال ابو
عبدة البرهنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى اي للمتقين ومنه قوله ان اصبح ماؤكم
غورا اي غائرا وقالت الخنساء فانما هي اقبال وادباره اي مقبلة ومدبرة معا (وثالثها)
ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله أي ذو ودرجات عن الزجاج
(ورابعها) التقدير ولكن البر يحصل بالايان وكذا وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه
الاول اقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى
الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت بمن يقرأ القرآن بقراءته لقرأت ولكن
البر بفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر
بالنصب (المسئلة السابعة) اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البرامورا (الاول)
الايان بأمر خمسة (اولها) الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة
والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل
الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي غلبها يفرح حدوث العالم
ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل
المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلميا ويدخل في العلم بما
يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتخيز والعرضية ويدخل في العلم بما
يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل (وثانيها) الايمان باليوم الآخر
وهذا الايمان مفرع على الاول لاننا لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم
قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر (وثالثها) الايمان بالملائكة
(ورابعها) الايمان بالكتب (وخامسها) الايمان بالرسول وههنا سؤالات (السؤال الاول)
انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب ابواسطة صدق
الرسول فاذا كان قول الرسول كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فم قدم الملائكة
والكتب في الذكر على الرسل (الجواب) ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا
وافكارنا الا ان ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد اولاهم يحصل ابواسطة
تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالراعي في هذه الآية ترتيب
الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني (السؤال الثاني) لم خص الايمان بهذه الامور
الخمس (الجواب) لانه دخل تحتها كل ما يلزم ان يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله
معرفة بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من احكام
الثواب والعقاب والمعاد الى سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم
الرسالة الى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤد بها اليانا الى غير ذلك مما يجب ان يعلم من احوال

(والموفون بعهدهم) عطف على
من آمن فانه في قوة ان يقال
ومن اوفوا بعهدهم واثار صيغة
الفاعل للدلالة على وجوب استمرار
الوفاء والمراد بالعهد مالا
يحرم حلالا ولا يحلل حراما من
العهود الجارية فيما بين الناس
وقوله تعالى (اذا عاهدوا) للابدان
بعدم كونه من ضروريات
الدين (والصابرين) نصب على
الاختصاص غير سبكه عما قبله
تنبيه على فضيلة الصبر ومزيتها
وهو في الحقيقة معطوف على
ما قبله قال ابو علي اذا ذكرت
صفات للذم او الذم فتولف
في بعضها الاعراب فقد خولف
للافتنان ويسمى ذلك قطع الان
تغيير المألوف يدل على زيادة
ترغيب في استماع المذكور ومزيد
اهتمام بشأنه كما سر في صدر
السور وقد قرئ والصابرون
كما قرئ والموفين (في البأساء) اي
في الفقر والشدة (والضراء) اي
المرض والزمانة (وحين البأس)
اي وقت مجاهدة العدو في مواطن
الحرب وزيادة الحين للاشعار
بوقوعه احيانا وسرعة انقضائه

الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما نزل الله على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شئ مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الآية وتقرير آخر وهو ان المكلف مبدأ ووسطا ونهاية ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد بالايمان بالله واليوم الآخر وامامعرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بأمور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والوحي اليه وهو الرسول (السؤال الثالث) لم قدم هذا الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلاة والزكاة (الجواب) للتنبيه على ان اعمال القلوب اشرف عند الله من اعمال الجوارح (الامر الثاني) من الامور المعبرة في تحقق مسمى البر قوله وآتى المال على حبه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان الضمير في قوله على حبه الى ما ذير جمع وذكر وفيه وجوها (الاول) وهو قول الاكثرين انه راجع الى المال والتقدير وآتى المال على حبه المال قال ابن عباس وابن مسعود هو ان تؤتيه وانت صحيح صحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل ان الصدقة حال الصحة افضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك ايضا من وجوه (احدها) ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشئ عند الاحتياج اليه ادل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون (وثانيها) ان اعطاه حال الصحة ادل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطاه حال المرض والموت (وثالثها) ان اعطاه حال الصحة اشق فيكون اكثر ثوابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغنى (ورابعها) ان من كان ماله على شرف ازوال فوهبه من اخدم العلم بانه لو لم يهبه منه لصاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم انه وهبه منه طائعا ورا غبا فكذا ههنا (وخامسها) انه متأكد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه أى على حب الطعام وعن ابى الدرداء انه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذى تصدق عند الموت مثل الذى يهدى بعد ما شبع (القول الثانى) الضمير يرجع الى الايتاء كما نه قيل يعطى ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله (الثالث) ان الضمير راجع الى اسم الله تعالى يعنى يعطون المال على حب الله اى على طلب مرضاته (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكاة وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله واقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه ان يتغيرا فثبت ان المراد به غير الزكاة ثم انه لا يخلو ما ان يكون من التطوعات او من الواجبات لاجاز ان يكون من التطوعات لانه تعالى قال فى آخر الآية اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه

(اولئك) اشارة الى المذكورين باعتبار اتصافهم بالنعوت الجميلة المعدودة وما فيه من معنى البعد لما مر مرارا من التنبيه على علو طبقتهم وسمو ربتهم (الذين صدقوا) اى فى الدين واتباع الحق وتجرى البر حيث لم تغيرهم الاحوال ولم تنزلهم الاهوال (واولئك هم المتقون) عن الكفر وسائر الرذائل وتكرير الاشارة لزيادة تنويه شأنهم وتوسيط الضمير للاشارة الى انحصار التقوى فيهم والاية الكريمة كما ترى حاوية لجميع الكمالات البشرية برمتها تصريحا وتلويحا لما انها مع تكثر فنونها وتشعب شجونها منحصرة فى خلال ثلاث صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة مع العباد وتهذيب النفس وقد اشير الى الاولى بالايمان بما فصل والى الثانية بايتاء المال والى الثالثة باقامة الصلاة الخ ولذلك وصف الخائزون لها بالصدق نظرا الى ايمانهم واعتقادهم و بالتقوى اعتبارا بمعاشرتهم مع الخلق ومعاملتهم مع الحق واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان

(فثبت)

ثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان (الاول) انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول (اما النص) فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شعبانا وجاره طاوا الى جنبه وروى عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكاة ثم تلت وآتى المال على حبه وحكى عن الشعبي انه سئل عن له مال فادى زكاته فهل عليه شيء سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطى السائل ثم تلا هذه الآية واما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس ان يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الاخذ منهم قهرا فهذا يدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن في هذا القول بما روى عن علي رضي الله عنه انه قال ان الزكاة نسخت كل حق (والجواب) من وجوه (الاول) انه معارض بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال في المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول اولى من قول علي (الثاني) اجعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قدامي الزكاة بالكمال (الثالث) المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدر اما الذي لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصديق عند الضرورة ويلزم الفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب انه صحح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه (احدها) انه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو اولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة من اوكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهم هذه الوجوه قدم ذي القربى ثم اتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشد حاجته عند اشتداد رغبته الى اهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهم مادون حاجة من تقدم ذكره (وثانيها) ان معرفة المرء بشدة حاجته هذه الفرق تقوى وتضعف فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان عمله بشدة حاجة من يقرب اليه اقرب ثم بحاجة اليتامى ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق (وثالثها) ان ذا القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذى قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذى القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان النعم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب اشد من النعم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشد حاجته في الوقت والسائل

قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة
 الشديدة (القول الثاني) ان المراد بآية المال ما روى انه عليه الصلاة والسلام عند ذكره
 للابل قال ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة ذلولها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق
 الفحل امر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب (القول الثالث) ان آية المال
 الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكاة وهذا ايضا ضعيف لانه تعالى جمع في هذه
 الآية بين هذا الايتاء وبين الزكاة (المسئلة الثالثة) اما ذوى القربى فن الناس من اجل
 ذلك على المذكور في آية النفل والغنمية والاكثر من المفسرين على ذوى القربى
 للمعطين وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله تعالى ولا تأتوا اولاد الابوين او بولادة
 الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لان المحرمية حكم
 شرعى اما القرابة فهي لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك
 يتفاضل ويتفاوت في القرب والبعد اما اليتامى ففى الناس من جعله على ذوى اليتامى قال
 لانه لا يحسن من المتصدق ان يدفع المال الى اليتيم الذى لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه
 متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بما يقع عليه وتكون الصدقة
 من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على
 قول من قال اليتيم هو الذى لا اب له مع الصغر وعند اصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير
 وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى وآوا اليتامى اموالهم ومعلوم انهم لا يؤتون المال الا اذا
 بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم ابى طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان
 اليتيم بالغادع المال اليه والافيدفع الى وليه واما المساكين فقيه خلاف سنده كره ان
 شاء الله تعالى في سورة التوبة والذى تقوله هنا ان المساكين اهل الحاجة ثم هم ضربان
 منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل ويتسبط وهو المراد بقوله
 والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله
 وليس كذلك السائل لانه بمسئلته يعرف فقره وحاجته واما ابن السبيل فروى عن مجاهد
 انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول اشبه لان السبيل
 اسم للطريق وجعل المسافر ابنه للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل
 الذى انت عليه السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب ولناس بنو الزمان قال ذوالرمة
 وردت عشاء والثريا كآئنها * على قمة الرأس ابن ماء محلوق

واما قوله والسائلين فعنى به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكاة ادخل في هذه الآية
 المسلم والكافر روى الحسن بن على رضى الله عنهما انه عليه الصلاة والسلام قال للسائل
 حق ولو جاء على فرس وقال تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم اما قوله
 وفي الرقاب فقيه مسئلان (المسئلة الاولى) الرقاب جمع الرقبة وهى مؤخر اصل

العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال اعتق الله رقبته ولا يقال اعتق الله عنقه لانه لما سميت رقبة كأنها تراقب العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها (المسئلة الثانية) معنى الآية ويؤتى المال في عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات فقال قائلون انه يدخل فيه من يشتره فيعتقه ومن يكون مكاتباً فيعينه على اداء كتابته فهو لاء اجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكاة الا في امانة المكاتبين فن تأول هذه الآية على الزكاة المفروضة فحينئذ سقى فيه ذلك الاختلاف ومن حل هذه الآية على غير الزكاة اجاز الامرين فيها قطعاً ومن الناس من حل الآية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى واعلم ان تمام الكلام في تفسير هذه الاصناف سيأتى ان شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات (الامر الثالث) من الامور المعبرة في تحقق ماهية البر قوله واقام الصلاة وآتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره (الامر الرابع) قوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في رفع والموفون قولان (احدهما) انه عطف على محل من آمن تقديره لكن البر المؤمنون والموفون عن الفراء والاخفش (الثاني) رفع على المدح على ان يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره وهم الموفون (المسئلة الثانية) في المراد بهذا العهد قولان (الاول) ان يكون المراد ما اخذه الله من اليهود على عبادته بقولهم وعلى السنة رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد اخبر الله تعالى عن اهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وامرهم بالوفاء بها فقال يابنى امرايئل اذكروا نعمتى التي انعمت عليكم واوفوا بعهدى اوف بعهدكم فكان المعنى في هذه الآية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض اهل الكتاب ميثاق الله وماوفوا بعهوده فوجدوا انبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضى على هذا القول وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لجملة على ما سيكون لزومه ابتداء من قبله تعالى (والجواب) عنه انه تعالى وان ازمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالتزام والتزموه فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم (القول الثانى) ان يحمل ذلك على الامور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما ان يكون بين العبد وبين الله او بينه وبين رسول الله او بينه وبين سائر الناس اما الذى بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالسنن والايان واما الذى بينه وبين رسول الله فهو الذى عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاته من والاه ومعاداة من عاداه واما الذى بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من

التسليم والتسليم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات
 مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والاحلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم
 اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلامعنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون
 البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا انجزوا
 واذا حلفوا ونذروا وفوا واذا قالوا صدقوا واذا ائتموا ادوا ومنهم من جله على قوله
 تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية (الامر الخامس) من الامور المعبرة في
 تحقيق ماهية البرقوله تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) في نصب الصابرين اقول (الاول) قال الكسائي هو معطوف على ذوى
 القربى كما انه قال واتي المال على حبه ذوى القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الآية
 يصير هكذا ولكن البر من آمن بالله واتي المال على حبه ذوى القربى والصابرين فعلى هذا
 قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين فهو عطف
 على من حيثئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير جائز لان الموصول مع
 الصلة بمنزلة اسم واحد ومجال ان يوصف الاسم اويؤكد او يعطف عليه الا بعد تمامه
 وانقضائه بجميع اجزائه امان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح
 ايضا قول الكسائي لانه حيثئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت
 ان هذا الفصل غير جائز بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلائ
 لا يجوز بالجملة كان ذلك اولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقول
 القائل ان زيدا فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 انا لانضيع اجر من احسن عملا ثم قال اولئك فضل بين المبتدأ والخبر بقوله انا لانضيع قلنا
 الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالعطف الذي بينهما اشد من العطف الذي بين المبتدأ
 والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة (القول
 الثاني) قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب
 الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام
 بالنسق في صفة الشيء الواحد وانشد الفراء

الى الملك القرم وابن السهام • وليث الكتيبة في المزدحم

وقالوا فين قرأ جملة الخطب بنصب جملة انه نصب على الذم قال ابو علي الفارسي واذا
 ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح او الذم فالاحسن ان تحالف باعرابها ولا تجعل
 كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ
 في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكل لان الكلام عند اختلاف
 الاعراب يصير كأنه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب
 يكون وجهها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون في ان المدح والذم

لم صارا علتين لاختلاف الحركة فقال الفراء اصل المدح والذم من كلام السامع وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره فقال له قام زيد فرمما اثني السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل اي هو والله الظريف هو العاقل فاراد المتكلم ان يمدحه بمثل مامدحه به السامع فجزى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعنى الظريف وانكر الفراء ذلك لوجهين (الاول) ان اعنى انما يقع تفسيراً للاسم المجهول والمدح يأتي بعد المعروف (الثاني) انه لو صح ما قاله الخليل لصح ان يقول قام زيد اخاك على معنى اعنى اخاك وهذا مما لم تقله العرب اصلاً واعلم ان من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون اما قوله في البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد به المرض وهما اسمان على فعلاء ولا فعل لهما لانهما ليسا بتعنين وحين البأس قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال في سبيل الله والجهاد ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لابأس عليك في هذا اي لاشدة وعذاب بيئس شديد ثم تسمى الحرب بأسماً لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسألشدته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما احسوا بأسنا فن نصرنا من بأس الله ثم قال تعالى اولئك الذين صدقوا اي اهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وذكر الواحدى رحمه الله في آخر هذه الآية مسئلة وهى انه قال هذه الواوات في الاوصاف في هذه الآية للجمع فن شرائط البر وتام شرط البار ان تجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام به واحدها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي ان يظن الانسان ان الموفى بعهد من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائماً بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبيا عليهم السلام لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين وماتوفيقى الابالله عليه توكلت * (الحكم الرابع) قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والائتى بالائتى بالائتى فن عفى له من اخيه شىء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم قبل الشروع في التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة اوجه (احدها) ان سبب نزوله ازالة الاحكام التى كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط واما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل واخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدى في كل واحد من هذين الحكمين اما في القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احدهما اشرف من الاخرى فالاشرف كانوا يقولون لنتقن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى ان واحدا قتل انسانا من الاشراف فاجتمع اقارب القاتل عندو المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلاث قالوا وماهى

(يا ايها الذين آمنوا) شروع في بيان بعض الاحكام الشرعية على وجه التلافي لمافرط من الخليل بما ذكر من اصول الدين وقواعده التى عليهما بنى اساس المعاش والمعاد (كتب عليكم) اي فرض والزم عند مطالبة صاحب الحق فلا يقدر فيه قدرة الولي على العفو فان الوجوب انما اعتبر بالنسبة الى الحكم او القاتلين (القصاص في القتلى) اي بسبب قتلهم كما في قوله صلى الله عليه وسلم ان امرأة دخلت النار في هرة ربطتها اي بسبب ربطها ايها) الحر بالحر والعبد بالعبد والائتى بالائتى كان في الجاهلية بين حينين من احياء العرب دماء وكان لاحدهما طول على الاخر فاقسموا لنتقن الحر منكم بالعبد والذكر بالائتى فلما جاء الاسلام تعامروا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتلت فامرهم ان يتباؤوا وليس فيها دلالة على عدم قتل الحر بالعبد عند الشافعى ايضا لان اعتبار المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص بالذكر وجه سوى اختصاص الحكم بالنطق وقد رأيت الوجه ههنا وانما يتسك في ذلك هو ومالك رحمه الله يماروى على رضى الله عنه ان رجلا قتل عبده بجلده رسول الله صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ولم يقده وماروى عنه من رضى الله عنه انه قال من السنة ان لا

قال اما تحيون ولدى او تملؤن دارى من نجوم السماء او تدفعوا الى جلة قومكم حتى
 اقتلهم ثم لا ارى انى اخذت عوضا واما الظلم فى امر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية
 الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم اوجب
 رعاية العدل وسوى بين عباده فى حكم القصاص وازل هذه الآية (والرواية الثانية)
 فى هذا المعنى وهو قول السدى ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة
 العرب فى التعدى (والرواية الثالثة) انها نزلت فى واقعة قتل حزة رضى الله عنه
 (والرواية الرابعة) ما نقلها محمد بن جرير الطبرى عن بعض الناس ورواه عن علي بن
 ابي طالب وعن الحسن البصرى ان المقصود من هذه الآية بيان ان بين الحرين والعبد
 والذكرين والانثيين يقع القصاص ويكفى ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا
 او لحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع واما حر قتل عبدا فهو قوده فان شاء موالى
 العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويردوا الى اولياء الحر
 ببقية دية وان قتل عبد حرا فهو به قود فان شاء اولياء الحر قتلوا العبد واسقطوا قيمة العبد
 من دية الحر وادوا بعد ذلك الى اولياء الحر ببقية دية وان شاءوا أخذوا اكل الدية وتركوا
 قتل العبد وان قتل رجل امرأة فهو بها قود فان شاء اولياء المرأة قتلوه وادوا نصف الدية
 وان قتلت المرأة رجلا فهي به قود فان شاء اولياء الرجل قتلوها واخذوا نصف الدية وان
 شاءوا اعطوا اكل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى انزل هذه الآية لبيان ان الاكتفاء
 بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدن والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف الجنس
 فالاكفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فلنرجع الى التفسير اما قوله
 تعالى كتب عليكم فغناه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضى الوجوب من وجهين
 (احدهما) ان قوله تعالى كتب يفيد الوجوب فى عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم
 الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية
 واجبة ومنه الصلوات المكتوبات اى المفروضات وقال عليه السلام ثلاث كتبت على ولم
 تكتب عليكم (والثانى) لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما فى قوله تعالى والله على الناس حجج
 البيت واما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان اثر فلان
 اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه
 اى اتبعى اثره وسميت القصة قصة لان بالحكاية تساوى المحكى وسمى القصص لانه يذكرو
 مثل اخبار الناس ويسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه واما قوله تعالى فى القتلى اى بسبب
 قتل القتلى لان كلمة فى قد تستعمل للسببية كقوله عليه السلام فى النفس المؤمنة مائة من
 الابل اذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا ايها الذين آمنوا وحبب عليكم القصاص بسبب
 قتل القتلى فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع
 القتلى الا انهم اجعوا على ان غير القاتل خارج من هذا العموم واما القاتل فقد دخله

يقتل مسلم بذى عهد ولا حر بعبد
 وبيان ابا بكر وعمر رضى الله عنهما
 كانا لا يقبلان الحر بالعبدين اظهر
 الصحابة من غير تكبير بالقياس
 على الاطراف وعندنا يقتل الحر
 بالعبد لقوله تعالى ان النفس
 بالنفس فان شريعة من قبلنا اذا
 قصت علينا من غير دلالة على
 نسخها فالعمل بها واجب على انها
 شريعة لنا ولان القصاص يعتمد
 المساواة فى العصمة وهى بالدين
 او بالدار وهما سايان فيهما وقرئ
 كتب على البناء للفاعل ونصب
 القصاص (فغن على له من اخيه شئ)
 اى شئ من العفولان عفا لازم
 وقائده اشعار بان بعض العفو
 بمنزلة كفه فى اسقاط القصاص وهو
 الواقع ايضا فى العادة اذ كثيرا
 ما يقع العفو من بعض الاولياء
 فهو شئ من العفو وقيل معنى عفى
 ترك وشئ مفعول به وهو ضعيف
 اذ لم يثبت عفا بمعنى تركه بل اعفاه
 وحل العفو على المحو كما فى قول
 من قال
 ديار عفاها جور كل معاند
 وقوله
 عفاها كل حنان
 كثير الوبل هطال
 فيكون المعنى فغن محمله من اخيه
 شئ صرف للعبارة المتداولة فى
 الكتاب والسنة عن معناها
 المشهور المعهود الى ما ليس
 بمعهود فيهما وفى استعمال الناس

(التخصيص)

التخصيص ايضا في صور كثيرة وهي اذا قتل الوالد ولدوه السيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا او معاهدا وفيما اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يقيح فيما عداه * فان قيل قولكم هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكالان (الاول) ان القصاص لو وجب لوجب اما على القاتل او على ولي الدم او على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة وانما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا اقرب للتقوى (والثالث) ايضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبي عن الشيء لا تعلق له به (السؤال الثاني) اذا بينا ان القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى ما في الباب ان الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل (والجواب) عن السؤال الاول من وجهين (الاول) ان المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام او من يجري مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام ان يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يأبها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان اراد ولي الدم استيفاءه (والثاني) انه خطاب مع القاتل والتقدير يأبها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمنع ههنا وليس له ان ينكر بل للزاني والسارق الهرب من الحد ولهما ايضا ان يستترا بستر الله ولا يبقرا والفرق ان ذلك حق الادعي (واما الجواب) عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الآية يقتضي ايجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل ويجاب الصفة يقتضي ايجاب الذات فكانت الآية مفيدة لا يوجب القتل من هذا الوجه * ويقترح على ما ذكرنا مسائل (المسئلة الاولى) ذهب ابو حنيفة الى ان موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي في احد قوله الى ان موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج ابو حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام او ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع في ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الآية دلالة على انه اذا اراد الدية ليس له ذلك (المسئلة الثانية) اختلفوا في كيفية المائة التي دلت هذه الآية على ايجابها فقال الشافعي يراعى جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه في تلك المرة والاحزرت رقبته وكذلك لو احرق الاول بالنار احرق الثاني فان مات في تلك المرة والاحزرت رقبته وقال ابو حنيفة رحمه الله المراد بالمثل تناول النفس بأرجح ما يمكن فعلى هذا لا اقتصاص الا بالسيف يحز

فانهم لا يستعملون العفو في باب الجنائيات الا فيما ذكر من قبل وعفا يعدي بعن الى الجنائي والذنب قال تعالى عفا الله عنك وقال عفا الله عنها فاذا تعدى الى الذنب قيل عفو فلان عما جنى كانه قيل غن عنى له عن جنائيه من جهة اخيه يعنى ولي الدم و ابراهه يعنون الاخوة الثابتة بينهما بحكم كونهما من نبي آدم عليه السلام لتخريك سلسلة الرقة والعطف عليه (فتابع بالمعروف) فالامر اتباع او فليكن اتباع والمراد وصية العاق بالمساحة ومطالبة الدية بالمعروف من غير تعنيف وقوله عن وجل (واداء اليه باحسان) حث للمعفو عنه على ان يؤديها باحسان من غير ملاحظة ونحو

ارقية حجة الشافعي رحمه الله ان الله تعالى اوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضى حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه (احدها) انه يجوز ان يقال كتبت التسوية في القتلى الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخلة تحت النص (وثانيها) انالولم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الامور لصارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة لكنها ربما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص اهون من الاجال (وثالثها) ان الآية لولم تفد الا الايجاب للتسوية في امر من الامور فلاشئين الا وهما متساويان في بعض الامور فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شئ البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت ان هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلايجزى الا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه ومما روى ان يهوديا رضح رأس صبية بالحجارة فقتلها فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان ترضح رأس اليهود بالحجارة واذ ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعي مبلغا قويا واحتج ابو حنيفة بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعذب بالنار الا ربها (والجواب) ان الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله اعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان هذا القاتل اذا لم يتب واصر على ترك التوبة فان القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى اما اذا كان تابا فقد اتفقوا على انه لايجوز ان يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت على ان التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع ان يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه عليه السلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت ان شرع القصاص في حق التائب لا يمكن ان يكون عقوبة ثم عندهذا اختلفوا فقال اصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شئ وقالت المعتزلة انما شرع ليكون لطفابه ثم سألوا انفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفابه واجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولى المقتول من حيث الشفقي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاضرار والتمرد اما قوله تعالى الحرب بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان (القول الاول) ان هذه الآية تقتضى ان لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدتين وبين الانثيين واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان الالف واللام في قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد ان يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حرب بعد مشروعا لكان ذلك الحر

(ذلك) اي ما ذكر من الحكم (تخفيف من ربكم ورحمة) لما فيه من التسهيل والنفع وقيل كتب على اليهود القصاص وحده وحرم عليهم العفو والدية وعلى النصرارى العفو على الاطلاق وحرم عليهم القصاص والدية وخبرت هذه الامة بين الثلاث يسيرا عليهم وتزيبا للحكم على حسب المنازل (فمن اعتدى بعد ذلك) بان قتل غير القاتل بعد ورود هذا الحكم او قتل القاتل بعد العفو واخذ الدية (فله) باعتدائه (عذاب اليم) اما في الدنيا فبالاقتصاص بما قتله بغير حق واما في الآخرة فبالنار

مقتولا لا بالحر وذلك ينافي ايجاب ان يكون كل حر مقتولا بالحر (الثاني) ان الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لامحالة بفعل فيكون التقدير الحريقتل بالحر والمبتدأ لا يكون اعم من الخبر بل اما ان يكون مساويا له او اخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضى ان يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون حر مقتولا بالعبد (الثالث) وهو انه تعالى اوجب في اول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فبما ذكر عقبيه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مخرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى فوجب ان لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فجوابنا ان الترجيح معنا لوجهين (احدهما) ان قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والآية التي تمسكنا شرع لنا ولاشك ان شرعنا اقوى في الدلالة من شرع من قبلنا (وثانيها) ان الآية التي تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولاشك ان الخاص مقدم على العام ثم قال اصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية ان لا يقتل العبد الا بالعبد وان لا تقتل الانثى الا بالانثى الا اننا خلفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب ان يبقى ههنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلا ن يقتل بالحر وهو فوجه كان اولي بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم ان يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فالما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع والله اعلم (القول الثاني) ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام واحجوا عليه بوجهين (الاول) ان قوله والانثى بالانثى يقتضى قصاص المرأة الحرّة بالمرأة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض (الثاني) ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر واذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين (الاول) وهو الذي عليه الاكثرون ان تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول هذه الآية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم ان القائلين بالقول الاول ان يقولوا اما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية

المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي اهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب ان لا يكون مشروعا اقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا اننا ان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد هذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لاسيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام (الوجه الثاني) في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي بن ابي طالب والحسن البصري ان هذه الصور هي التي يكتب في القصاص اما في سائر الصور وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتب بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الآية الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح عن علي بن ابي طالب وهو ايضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع فكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه اما قوله تعالى فمن عفى له من اخيه شيئا فاتباع المعروف واداء اليه باحسان فاعلم ان الذين قالوا واجب العمد احد امرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومغفوا عنه وليس ههنا الاولى الدم والقاتل فيكون العافي احدهما ولا يجوز ان يكون هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى من الولى الذي له الحق على القاتل فصارت تقدير الآية فاذا عفا ولى الدم عن شيئا يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله شيئا مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصارت تقدير الآية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب ان يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود او المال ولو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اى اثبات الخيار لكم في اخذ الدية وفي القصاص رحمة من الله عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص والحكم في النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الامة لان ولى الدم قد يكون الدية اثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى المال وقد يكون القود اثر اذا كان راغبا في التشفى ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبه رحمة من الله في حقه فان قيل لانسلم ان العافي هو ولى الدم وقوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الابولى الدم قلنا لانسلم ان العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفى له من اخيه شيئا اي من سهل له من اخيه شيئا يقال اتانى

هذا المال عفواصفوا اى سهلا ويقال خذما عفا اى ماسهل قال الله تعالى خذ العفو
 فيكون تقدير الآية فن كان من اولياء الدم وسهل له من اخيه الذى هو القاتل شىء من
 المال فليتبع ولى الدم ذلك القاتل فى مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولى الدم ذلك
 المال بالاحسان من غير مظل ولامدافعة فيكون معنى الآية على هذا التقدير ان الله
 تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به
 ويعفوا عن القود سلنا ان العافى هو ولى الدم لكن لم لايجوز ان يقال المراد هو ان يكون
 القصاص مشتركين شريكين فيعفو احدهما فينبذ يتقلب نصيب الآخر مالا فآله
 تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليه باحسان
 سلنا ان العافى هو ولى الدم سواء كان له شريك او لم يكن لكن لم لايجوز ان يقال ان هذا
 مشروط برضا القاتل الا انه تعالى لم يذكر رضا القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان
 الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له
 لا النفس ولا المال اما بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضا حاصلا فى الاعم
 الاغلب لاجرم ترك ذكره وان كان معتبرا فى نفس الامر (والجواب) حل لفظ العفو فى
 هذه الآية على اسقاط حق القصاص اولى من حله على ان يعث القاتل المال الى ولى
 الدم بيانه من وجهين (الاول) ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب ان لا يكون حقيقة
 فى غيره دفعا للترك وحل اللفظ فى هذه الآية على اسقاط الحق اولى من حله على
 ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى كان حل قوله فن عفى له من
 اخيه شىء على اسقاط حق القصاص اولى لان قوله شىء لفظ مبهم وحل هذا المبهم على ذلك
 المعنى الذى هو المذكور السابق اولى (الثانى) انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله
 فاتبع بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر
 لاجابته الى اتباعه ولا حاجة بذلك المعطى الى ان يؤمر بأداء ذلك المال بالاحسان واما
 السؤال الثانى فمدفوع من وجهين (الاول) ان ذلك الكلام انما يتمى بفرض صورة
 مخصوصة وهى ما اذا كان حق القصاص مشتركين شخصين ثم عفا احدهما وسكت الآخر
 والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة
 المقيدة خلاف الظاهر (والثانى) ان الهاء فى قوله واداء اليه باحسان ضمير عائذ الى
 مذكور سابق والمذكور السابق هو العافى فوجب اداء هذا المال الى العافى وعلى قولكم
 يجب ادائه الى غير العافى فكان قولكم باطلا واما السؤال الثالث ان شرط الرضا اما ان
 يكون متمنع الزوال او كان متمنع الزوال فان كان متمنع الزوال وجب ان يكون مكنته اخذ
 الدية ثابتة لولى الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط
 الذى مادلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وانه غير جائز ولما تلخص هذا البحث فقول
 الآية بقيت فيها ابحت لفظية نذكرها فى معرض السؤال والجواب (البحث الاول)

كيف تركيب قوله فن عفى له من اخيه شيء (الجواب) تقديره فن عفى له من اخيه شيء من العفو وهو كقوله سير يزيد بعض السير وطائفة من السير (البحث الثاني) ان عفا يتعدى بعن لابلالام فاوجه قوله فن عفى له (الجواب) انه يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له عن ذنبه وتجاوزت له عنه وعليه هذه الآية كانه قيل فن عفى له من جنائته فاستغنى عن ذكر الجنابة (البحث الثالث) لم يقل شيء من العفو (الجواب من وجهين احدهما) ان هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود فقط فينثذ يقال القود لا يتبع بعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة اما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان مجموع حقه متبعضا لان له ان يعفو عن القود دون المال وله ان يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز ان يقول فن عفى له من اخيه شيء (والجواب الثاني) ان تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه يجوز ان توهم ان العفو لا يؤثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى ان العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كففو جميعهم عن حقهم فلو عرف الشيء كان لا يفهم منه ذلك فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى فن عفى له من اخيه شيء (البحث الرابع) بأى معنى اثبت الله وصف الاخوة (والجواب) قيل ان ابن عباس تمسك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة اوجه (الاول) انه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمدا والعدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن (والثاني) انه تعالى اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولى الدم ولاشك ان هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلو لا ان الايمان باق مع الفسق والامابقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان (الثالث) انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا مخاطب بقوله كتب عليكم القصاص فى القتل هم الائمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين (احدهما) ان القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل (والثاني) ان القاتل قديتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب (واما الوجه الثاني) وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه (الاول) ان الآية نازلة قبل ان يقتل احد حدا ولاشك ان المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل (والثاني) الظاهر ان الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير يكون ولى المقتول اخاله (والثالث) يجوز ان يكون جعله اخاله فى النسب كقوله تعالى والى ماد اخاهم هوذا (والرابع) انه حصل بين ولى الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي فى اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ادنى تعلق

(والخامس) ذكره بلفظ الاخوة يعطف احدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد (والجواب) ان هذه الوجوده باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى اثبت الاخوة على الاطلاق اما قوله تعالى فاتبع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث (البحث الاول) قوله فاتبع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدأ محذوف وتقديره فحكمه اتباع وهو مبتدأ خبره محذوف وتقديره فعليه اتباع بالمعروف (البحث الثاني) قيل على العاقبة الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه اداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفوا العاقبة بمعروف وبؤدى ذلك المعروف اليه باحسان (البحث الثالث) الاتباع بالمعروف ان لا يشدد بالمطالبة بل يجرى فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا لعين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا لغير المال الواجب فالامهال الى ان يتباع ويستبدل وان لا يمنع بسبب الاتباع عن تقديم الالهم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به ان لا يدعى الاعداء في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدى ذلك المال على بشرى وطلاقة وقول جميل اما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه (احدها) ان المراد بقوله ذلك اى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حقكم لان العفو واخذ الدية محرمان على اهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسير وهذا قول ابن عباس (وثانيها) ان قوله ذلك راجع الى قوله فاتبع بالمعروف واداء اليه باحسان اما قوله فن اعتدى بعد ذلك التخفيف يعنى جاوز الحد الى ما هو اكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد ان لا يقتل بعد العفو والدية وذلك لان اهل الجاهلية اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير قاتله او اكثر من قاتله او يطلب اكثر مما وجب له من الدية او جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب اليم وفيه قولان (احدهما) وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم في الآخرة (والثاني) روى عن قتادة ان العذاب الاليم هو ان يقتل لا بحالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا اعاقب احد اقتل بعد اخذ الدية وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه (احدها) ان المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) اننا بينا ان القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجهه (وثالثها) ان القاتل لمن عفى عنه لا يجوز ان يختص بان لا يمكن ولى الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولى الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله اعلم * قوله تعالى (ولكم

في القصاص حياة يا اولى الالباب لعلكم تتقون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما اوجب في الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلاء توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يليق بكمال رحمة ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حياة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في الآية وجوه (الاول) انه ليس المراد من هذه الآية ان نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة للحياة وازالة الشيء يمنع ان تكون نفس ذلك الشيء بل المراد ان شرع القصاص يفضى الى الحياة في حق من يريد ان يكون قاتلا وفي حق من يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما ايضا اما في حق من يريد ان يكون قاتلا فلانه اذا علم انه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا واما في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول واما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص بقاء من هم بالقتل او من يهيم به وفي بقاءهما بقاء من تعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي الى المحاربة التي تنتهي الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل (الوجه الثاني) في تفسير الآية ان المراد منها ان نفس القصاص سبب الحياة وذلك لان سافك الدم اذا قيد منه ارتدع من كان يهيم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحياة من هذا الوجه واعلم ان الوجه الذي ذكرناه غير مخصص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجوارح والشجاج وذلك لانه اذا علم انه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فصير سببا لبقائهما لان الجروح لا يؤمن فيه الموت وكذلك الجراح اذا اقتص منه وايضا فالشجعة والجراحة التي لا قود فيها داخلة تحت الآية لان الجراح لا يأمن ان تؤدي جراحته الى زهوق النفس فيلزم القود فخوف القصاص حاصل في النفس (الوجه الثالث) ان المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد ان في ايجاب التسوية حياة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله اهل الجاهلية وهو قول السدي (الوجه الرابع) قرأ ابو الجوزاء ولكم في القصص حياة اي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصاص القرآن اي لكم في القرآن حياة للقلوب كقوله روحا من امرنا ويحيي من حي عن بينة والله اعلم (المسئلة الثانية) اتفق علماء البيان على ان هذه الآية في الايجاز مع جمع المعاني بالغة الى اعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المقوله عنهم في هذا الباب قولهم القتل اذني للقتل ثم ان لفظ القرآن افصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه (احدها) ان قوله ولكم في القصاص حياة اخصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لان قول القاتل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك في قولهم القتل اذني للقتل واذا

(ولكم في القصاص حياة) بيان لحسن الحكم المذكور على وجه بدعي لاتنال غايته حيث جعل الشيء محل للضد وعرف القصاص ونكر الحياة ليدل على ان في هذا الجنس نوعا من الحيات عظيما لا يبلغه الوصف وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل فيتسبب حياة نفسين ولا يهيم كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فيثور الفتنة بينهم فاذا اقتص من القاتل سلم الباقيون فيكون ذلك سببا لحياتهم وعلى الاول فيه احتياط وعلى الثاني تخصيص وقيل المراد بالحياة هي الآخرة فان القاتل اذا اقتص منه في الدنيا لم يؤاخذ به في الآخرة والظرفان اما خبران الحياة واحدهما خبر والاخر صلة له او حال من المستكن فيه

تأملت علمت ان قوله في القصاص حياة اشد اختصارا من قولهم القتل انفي القتل (وثانيها)
 ان قولهم القتل انفي القتل ظاهره يقتضى كون الشيء سببا لانقضاء نفسه وهو محال وقوله
 في القصاص حياة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله
 سببا لمطلق الحياة لانه ذكر الحياة منكرا بل جعله سببا لنوع من انواع الحياة (وثالثها) ان
 قوله القتل انفي القتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله في القصاص حياة كذلك (ورابعها)
 ان قول القائل القتل انفي القتل لا يفيد الالزام عن القتل وقوله في القصاص حياة
 يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو اجمع للفوائد (وخامسها) ان نفي القتل
 مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحياة واما الآية فانها دالة على حصول
 الحياة وهو مقصود اصلي فكان هذا اولي (وسادسها) ان القتل ظلما قتل مع انه لا يكون
 نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما الثاني لوقوع القتل هو القتل المحصوص وهو
 القصاص فظاهر قولهم باطل اما الآية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت
 بين الآية وبين كلام العرب (المسئلة الثالثة) احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول
 اهل السنة في قولهم ان المقتول لو لم يقتل لوجب ان يموت فقالوا اذا كان الذي يقتل
 يجب ان يموت لو لم يقتل فهب ان شرع القصاص يزجر من يريد ان يكون قاتلا
 عن الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل او لم يقتله فحينئذ
 لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحياة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لولم
 يقتل كان يموت لافمن اريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا ليس انما يقال فيمن قتل لولم
 يقتل كيف يكون حاله فاذا قتلتم كان يموت فقد حكمتم في ان من حق كل وقت صح وقوع
 قتله ان يكون موته كقتله وذلك صحيح ما الزمناكم لانه لا بد من ان يكون على قولكم المعلوم
 انه لو لم يقتله اما لانه منعه مانع عن القتل او بان خاف قتله انه كان يموت وفي ذلك صحة
 ما الزمناكم هذا كله الفاظ القاضى اما قوله تعالى يا اولى الالباب فالمراد به العقلاء
 الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم
 وعلموا انهم يطالبون بالقيود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف
 نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف انما يتولد من
 الفكر الذى ذكرناه من له عقل يهديه الى هذا الفكر فن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر
 لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب اولى الالباب واما
 قوله تعالى لعلمكم تقون فقيه مسائل (المسئلة الاولى) لفظه لعل للترجي وذلك انما يصح
 في حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق في قوله تعالى يا ايها الناس
 اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلمكم تقون (المسئلة الثانية) قال
 الجبائى هذا يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم انهم تقون
 او لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه ايضا في تلك الآية (المسئلة الثالثة)

وقرى في القصاص اي فيما قص
 عليكم من حكم القتل حياة او في
 القرآن حياة للقلوب (يا اولى
 الالباب) اي ذوى العقول الخالصة
 عن شوب الاوهام خوطبوا بذلك
 بعد ما خوطبوا بعنوان الايمان
 تنشيطهم الى التأمل في حكمة
 القصاص (لعلم تقون) اي
 تقون انفسكم من المساهلة في
 امره والاهمال في المحافظة عليه
 والحكم به والادعان له او في
 القصاص فتكفوا عن القتل
 المؤدى اليه

في تفسير الآية قولان (احدهما) قول الحسن والاصم ان المراد لعلمكم تقون نفس
 القتل بخوف القصاص (والثاني) ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية
 تخصيص للتقوى فعمله على الكل اولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب على العباد الامور
 الشاقة من القصاص وغيره لاجل ان يتقوا النار باجتنب المعاصي ويكفوا عنها فاذا
 كان هذا هو المقصود الاصلى وجب حل الكلام عليه (الحكم الخامس) قوله تعالى
 (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقرين المعروف
 حقا على المتقين) اعلم ان قوله تعالى كتب عليكم يقتضى الوجوب على ما بيناه اما قوله
 اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لان في ذلك الوقت يكون عاجزا
 عن الايباء ثم ذكر وفي تفسيره وجهين (الاول) وهو اختيار الاكثرين ان المراد حضور
 اشارة الموت وهو المرض الخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد
 حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه قد وصل (والثاني) قول الاصم ان المراد فرض
 عليكم الوصية في حال الصحة بأن تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي
 والقول الاول اولى لوجهين (احدهما) ان الموصى وان لم يذكر في وصيته الموت جاز
 (والثاني) ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا امكن ذلك لم يجز حل الكلام على غيره اما قوله ان
 ترك خيرا فلا خلاف انه المال ههنا والخير برادبه المال في كثير من القرآن كقوله وما
 تنفقوا من خير وانه لحب الخير من خير فقير واذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان
 (احدهما) انه لا فرق بين القليل والكثير وهو قول الزهري فالوصية واجبة في الكل واحتج
 عليه بوجهين (الاول) ان الله تعالى اوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير
 يدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
 يعمل مثقال ذرة شرا يره وايضا قوله تعالى لما نزلت الى من خير فقير واما المعقول فهو
 ان الخير ما ينفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا (الجملة الثانية) ان الله تعالى اعتبر
 احكام الموارث فيما بقي من المال قل ام كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك
 الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
 مفروضا فوجب ان يكون الامر كذلك في الوصية (والقول الثاني) وهو ان لفظ الخير
 في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان من ترك درهما
 لا يقال انه ترك خيرا كما يقال فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله وبما وزته حداهل الحاجة
 وان كان اسم المال قديقع في الحقيقة على كل ما يتولاه الانسان من قليل او كثير وكذلك
 اذا قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان احد
 لا ينفك عن نعمة الله وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفي الاسم عن الشيء لنقصه كما قد
 روى من قوله لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد وقوله ليس مؤمن من بات شبعانا وجاره
 جائع ونحو هذا (الجملة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة في كل ماترك سواء كان قليلا

(كتب عليكم) بيان الحكم آخر
 من الاحكام المسذكرة (اذا
 حضر احدكم الموت) اي حضر
 اسبابه وظهر اماراته اودنا
 نفسه من الحضور وتقديم المفعول
 لانفاة كمال تمكن الفاعل عند
 النفس وقت وروده عليها (ان ترك
 خيرا) اي مالا وقيل مالا كثيرا لما
 روى عن علي رضي الله عنه ان
 مولى له اراد ان يوصى له سبع مائة
 درهم فغضه وقال قال الله تعالى
 ان ترك خيرا وان هذا لشيء يسير
 فاتركه لعيالك وعن عائشة رضي
 الله عنها ان رجلا اراد الوصية وله
 عيال واربع مائة دينار فقالت
 ما رى فيه فضلا واراد آخر ان
 يوصى فسألته كم مالك فقالت ثلاثة
 آلاف درهم قالت كم عيالك قال
 اربعة قالت انما قال الله تعالى ان
 ترك خيرا وان هذا لشيء يسير
 فاتركه لعيالك

او كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل احد لا بد وان يترك شيئا ما قليلا كان او كثيرا اما الذي يموت عربانا ولا يبقى معه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذي يستربه عورته فذاك في غاية الندرة فاذا ثبت ان المراد ههنا من الخير المال الكثير فذاك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود ام لا فيه قولان (القول الاول) انه مقدر بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروى عن علي رضي الله عنه انه دخل على مولى لهم في الموت وله سبعمائة درهم فقال اولا اوصى قال لا انما قال الله تعالى ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قال لها اني اريد ان اوصى قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال اربعة قالت قال الله ان ترك خيرا وان هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك فهو افضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصى فان بلغ ثمانمائة درهم اوصى وعن قتادة الف درهم وعن النخعي من الف وخسمائة درهم (والقول الثاني) انه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال لان بمقدار من المال يوصف المرء بانه غني وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمنع في الايجاب ان يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد فليس لاحد ان يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم تجب فيها قط بان يقول لو وجبت لوجب ان يقدر المال الواجب فيها اما قوله الوصية فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال كتب لانه اراد بالوصية الايضاء ولذلك ذكر الضمير في قوله فني بدله بعدما سمعه وايضا انما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التانيث والعرب تقول حضر القاضي امرأة فيذكرون لان القاضي فصل بين الفعل وبين المرأة (المسئلة الثانية) رفع الوصية من وجهين (احدهما) على ما لم يسم فاعله (والثاني) على ان يكون مبتدأ ولوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبدالله قائم فقولك عبدالله قائم جملة مركبة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع ب قيل * اما قوله للوالدين والاقربين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان (الاول) قال الاصم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فاوجب الله تعالى في اول الاسلام الوصية لهؤلاء منع القوم مما كانوا اعتادوه وهذا بين (الثاني) قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية الموارث جعل الله الخيار الى الموصى في ماله وازمه ان لا يتعدى في اخرجه ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم بتملكه واختياره ولذلك لما نزلت آية الموارث قال عليه الصلاة والسلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصى فاما الآن فالله تعالى قدر لكل ذي حق حقه وان عطية الله اولى من عطية الموصى واذا كان

(الوصية للوالدين والاقربين)
 مرفوع بكتب أخر عما بينهما
 لما مرارا وابار تذكر الفعل
 مع جواز تأنيته ايضا للفصل او
 على تأويل ان يوصى او الايضاء
 ولذلك ذكر الضمير في قوله تعالى
 فني بدله بعدما سمعه واذا ظرف
 محض والعامل فيه كتب لكن
 لان حيث صدور الكتب عنه
 تعالى بل من حيث تعلقه بهم تعلقا
 فعليا مستتبعا لوجوب الاداء كما
 ينبت عنه البناء للمفعول وكلمة
 الايجاب ولا مساع يجعل العامل هو
 الوصية لتقدمه عليها وقيل هو
 مبتدأ خبره للوالدين والجملة
 جواب الشرط باضمار الفاء كما
 في قوله * من يفعل الحسنات الله
 يشكرها * ورد بأنه ان صح فني
 ضرورة الشعر ومعنى كتب
 فرض وكان هذا الحكم في يده
 الاسلام ثم نسخ عند نزول آية
 الموارث بقوله عليه السلام ان
 الله قد اعطى كل ذي حق حقه
 الا لا وصية لوراث فانه وان كان
 من اخبار الآحاد لكن حيث
 تلقته الامة بالقبول انتظم في سلك
 المتواتر في صلاحته للنسخ عند
 اثبتنا على ان التحقيق ان الناسخ
 حقيقة هي آية الموارث وانما
 الحديث مبين لجهة نسخها بيان
 انه تعالى كان قد كتب عليكم ان
 تؤدوا الى الوالدين والاقربين
 حقوقهم بحسب استحقاقهم من
 غير تبين لمراتب استحقاقهم ولا
 تعيين لمقادير انصابتهم بل فوض
 ذلك الى آرائكم حيث قال

كذلك فلا وصية لو ارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله والاقربين من هم فقال قائلون هم الاولاد فعلى هذا امر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبدالرحمن بن زيد عن ابيه (والقول الثاني) وهو قول ابن عباس ومجاهد ان المراد من الاقربين من عدا الوالدين (والقول الثالث) انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من اوجب الوصية للقرابة ثم رآها منسوخة (والقول الرابع) هم من لا يرثون من الرجل من اقاربه فاما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ اما قوله بالمعروف فيحتمل ان يكون المراد منه قدر ما يوصى به ويحتمل ان يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الاقربين بمن لا يوصى لان كلا الوجهين يدخل في المعروف فكأنه تعالى امره في الوصية ان يسلك الطريق الجميلة فاذا فاضل بينهم فالمعروف واذ اسوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل لانه لو حرم الفقير واوصى للغني لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بنى العم لم يكن معروفا ولو اوصى لاولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتبه معروفا والله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوائب الايجاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد ان يقول لو كانت الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا اما قوله تعالى حقا على المتقين فزيادة في توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكداى حقا ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضى تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم (فالجواب) من وجهين (الاول) ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن آثر التقوى وتجرأ وجعله طريقة له ومذهباً يدخل الكل فيه (الثاني) ان هذه الآية تقتضى وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم فهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله كتب بقوله عليكم وكلا اللفظين يبنى عن الوجوب ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني * وتقرير قوله من وجوه (احدها) ان هذه الآية ما هي مخالفة لآية الموارث ومعناها كتب عليكم ما اوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم او كتب على المحتضر ان يوصى للوالدين والاقربين بتوفير ما اوصى به الله لهم عليهم وان لا ينقص من انصابتهم (وثانيها) انه لامنافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين (وثالثها) لو قدرنا حصول المناقاة

(بالمعروف) اى بالعدل فالآن قدر فع ذلك الحكم عنكم لتبيين طبقات استحقاق كل واحد منهم وتعيين مقادير حقوقهم بالذات واعطى كل ذى حق منهم حقه الذى يستحقه بحكم القرابة من غير نقص ولا زيادة ولم يدع عنه شيئا فيه مدخل لرأيكم اصلا حسبا يعرب عن الجملة المنفية بالانافية للجنس وتصديرها بكلمة التنبيه اذا تحققت هذا ظهر لك ان ما قيل من ان آية الموارث لا تعارضه بل تحققه وتؤكد من حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا والحديث من الاحاد وتلقى الامة اياه بالقبول لايحتمل بالتواتر واعلم احترازه من فسر الوصية بما اوصى به الله عز وجل من توريث الوالدين والاقربين بقوله تعالى يوصيكم الله او بايضاء المحتضر لهم بتوفير ما اوصى به الله تعالى عليهم بمعزل من التحقق

لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية للاقربين ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب الحاجة ومنهم من يسقط في حال ويثبت في حال اذا كان في الواقعة من هو اولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من هؤلاء لا ميراث له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم فقد اكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وبقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتداء ذى القربى فهذا تقرير مذهب ابي مسلم في هذا الباب . اما القائلون بان الآية منسوخة فيتوجه تقريرنا على هذا المذهب ابحاث (البحث الاول) اختلفوا في انها بأى دليل صارت منسوخة وذكرها (احدها) انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى اهل الميراث كل ذى حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية واكثر ما يوجب ذلك التخصيص لا النسخ بأن يقول قائل انه لا بد وان تكون منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهم بسبب الارث فلا يبقى للوصية شئ الا ان هذا تخصيص لا نسخ (وثانيها) انها صارت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام الا الوصية لوارث وهذا اقرب الا ان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به واجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبر واحد الا ان الائمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل ان يقول ويدعى ان الائمة تلقته بالقبول على وجه الظن او على وجه القطع والاول مسلم الا ان ذلك يكون اجاعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به والثاني ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الاحاد لكانوا قد اجعوا على الخطأ وانه غير جائز (وثالثها) انها صارت منسوخة بالاجاع والاجاع لا يجوز ان ينسخ به القرآن لان الاجاع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اکتفوا بالاجاع عن ذكر ذلك الدليل ولقائل ان يقول لما ثبت ان في الامة من انكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الاجاع على حصول هذا النسخ (ورابعها) انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو ان نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عندم لم توجد هذه الوصية وجب ان لا يسقط حق هؤلاء الاقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عندم لم توجد الوصية لهؤلاء الاقربين لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى في آية المورث من بعد وصية يوصى بها او دين وظاهر الآية يقتضى انه اذا لم تكن وصية ولا دين فالل اجع مصروف الى اهل الميراث ولقائل ان يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله اعلم (البحث الثاني) القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت

وكذا ما قيل من ان الوصية للوارث كانت واجبة بهذا الآية من غير تعيين لانصابتهم فلما نزلت آية الميراث يسانا للانصاء بلفظ الايصاء فهم منها بتنبية النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد منه هذه الوصية التي كانت واجبة كانه قيل ان الله تعالى اوصى بنفسه تلك الوصية ولم يفوضها اليكم فقام الميراث مقام الوصية فكان هذا معنى النسخ لان فيها دلالة على رفع ذلك الحكم فان مدلول آية الوصية حيث كان تفويضا لا المراد آراء المكلفين على الاطلاق وتسمى الخروج عن عهدة التكليف بأداء ما ادى اليه آراؤهم بالمعروف فكون آية الميراث الناطقة بمراتب الاستحقاق وتفاسيل مقادير الحقوق الناطقة بامتناع الزيادة والنقص بقوله تعالى فريضة من الله ناسخة لها رافعة لحكمها مما لا يشتهه على احد وقوله تعالى (حقا على المتقين) مصدر مؤكداى حق ذلك حقا

منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول اكثر المفسرين والمعتبرين من
 الفقهاء ومنهم من قال انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس
 والحسن البصرى ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى
 قال الضحاك من مات من غير ان يوصى لا قربانه فقد ختم عمله بمغصية وقال طاوس ان
 اوصى للاجانب وترك الاقارب نزع منهم ورد الى الاقارب فعند هؤلاء ان هذه الآية
 بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا * ووجه هؤلاء من وجهين
 (الجملة الاولى) ان هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق
 الوارث القريب اما بآية الموارث واما بقوله عليه الصلاة والسلام الا الوصية
 لو ارث او بالاجماع على انه لا وصية للوارث وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور
 الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب ان تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب
 الذى لا يكون وارثا (الجملة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام ما حق امرى مسلم مال
 ان يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده واجعنا على ان الوصية تغير الاقارب غير
 واجبة فوجب ان تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالاقارب وصارت السنة مؤكدة
 للقرآن في وجوب هذه الوصية واما الجمهور القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة
 في حق القريب الذى لا يكون وارثا فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى من بعد وصية
 يوصى بها اودين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل (البحث الثالث) القائلون بان هذه الآية
 ما صارت منسوخة في حق القريب الذى لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين (الاول)
 نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للفقير فالفقير من الاقرباء وقال الحسن
 البصرى هم والاغنياء سواء (الثاني) روى عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يعلى
 انهم قالوا فيمن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه يجعل ثلثي الثلث لذوى القرابة وثلث
 الثلث لمن اوصى له وعن طاوس ان الاقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من
 الاجانب وردت الى الاقارب والله اعلم * قوله تعالى (فن بدله بعدما سمعه فانما ائمه
 على الذين يدلونه ان الله سميع عليم) اعلم انه تعالى لما ذكر امر الوصية ووجوبها
 وعظم امرها تبعه بما يجرى مجرى الوعيد في تغييرها اما قوله تعالى فن بدله فقيه مسائل
 (المسئلة الاولى) هذا المبدل من هو فيه قولان (احدهما) وهو المشهور انه هو
 الوصى او الشاهد او سائر الناس اما الوصى فبان بغير الوصى الوصية اما في الكتابة واما
 في قسمة الحقوق واما الشاهد فبان بغير شهادة او بكتبتها واما غير الوصى والشاهد فبان
 يمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فن بدله
 (والقول الثاني) ان المنهى عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع
 التى بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لاننا بينا انهم كانوا في الجاهلية يوصون للاجانب
 ويتركون الاقارب في الجوع والضر فالله تعالى امرهم بالوصية للاقربين ثم جرح بقوله

(فن بدله) اى غيره من الاوصياء
 والشهود (بعدما سمعه) اى بعدما
 وصل اليه وتحقق لديه (فانما ائمه)
 اى ائمة الاوصياء المغير او ائمة التبديل

فمن بدله بعدما سمعه من اعراض عن هذا التكليف (المسئلة الثانية) الكناية في قوله فمن بدله عائدة الى الوصية مع ان الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة وذكر وافته وجوها (احدها) ان الوصية بمعنى الايضاء ودالة عليه كقوله تعالى فمن جاءه موعظة اى وعظ والتقدير فمن بدل ما قاله الميت او ما وصى به او سمعه عنه (وثانيها) قبل الهاء راجعة الى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره (وثالثها) ان الضمير عائدة الى ما وصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤنثة (ورابعها) ان الكناية تعود الى معنى الوصية وهو قول او فعل (وخامسها) ان تأنيث الوصية ليس بالحقيقي فيحوز ان يكنى عنها بكناية المذكرة اما قوله بعدما سمعه فهو يدل على ان الائم انما ثبت او يعظم بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسماع لو لم يقع العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه اما قوله فانما ائمه على الذين يدلونه فاعلم ان كلمة انما المحصر والضمير في قوله ائمه عائدة الى التبديل والمعنى ان ائمه ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان ان المبدل من هو واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية على احكام (احدها) ان الطفل لا يعذب على كفره (وثانيها) ان الانسان اذا امر الوارث بقضاء دينه ثم ان الوارث قصر فيه بأن لا يقضى دينه فان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثها) ان الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه وذلك لان هذه الآية دالة على ان ائمه التبديل لا يعود الا الى المبدل فان الله تعالى لا يؤاخذ احدا بذنب غيره وتأتى كدلالة هذه الآية بقوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها لهما ما كسبت وعليها ما اكتسبت (المسئلة الثالثة) اذا اوصى للاجانب وفي الاقارب من تشدد حاجته هل يجوز للوصى تغيير الوصية اما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه ففهم من قال كانت الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعل وصرف الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبى احق به ومنهم من قال يتقضى ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء اما من لا يوجب الوصية للقريب الذى لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث او بأكثر من الثلث فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه الصلاة والسلام قال الثلث والثلث كثير فندب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه اكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقد رتبة التركة وهذا هو الاولى فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلفوا فيه ففهم من قال لا يجوز ذلك الا بأمر الورثة والتماس الرضا منهم وقال آخرون لاتأثير لقول الورثة الا بعد الموت ثم اذا اوصى بأكثر من الثلث اختلفوا ففهم من قال يجوز ان اجازة الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث اما قوله ان الله سميع عليم فعناه انه تعالى سميع للوصية على حدها ويعلمها على

(على الذين يدلونه) لانهم خانوا وخالفوا حكم الشرع ووضع الموصول في موضع الضمير الراجع الى من لتأكيد الايدان بعلمية ما في حيز الصلة الاولى وابتار الجمع للاشعار بتعدد المبدلين انواعا واكثرتهم افرادا والايدان بشمول الائم لجميع الافراد (ان الله سميع عليم) وعيد شديد للمبدلين

صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها والله اعلم * قوله تعالى (فن خاف من
 موص جنفا او ائما فاصالح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم انه تعالى لما توقع من
 يبدل الوصية بين ان المراد بذلك التبديل ان يبدله عن الحق الى الباطل اما اذا غيره عن
 باطل الى حق على طريق الاصلاح فقد احسن وهو المراد من قوله فن خاف من موص
 جنفا او ائما فاصالح بينهم لان الاصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى
 الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الاول بأن اوجب الاثم في الاول وازاله عن
 الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلين وتغييرين لثلا يقدر ان حكمهما واحد في هذا
 الباب وهنما مسائل (المسئلة الاولى) قرأ اجزة والكسائي وابوبكر عن عاصم موص
 بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى واوصى بمعنى واحد (المسئلة الثانية)
 الجنف الميل في الامور واصله العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بكمسر النون في
 الماضي وفتحها في المستقبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق
 بين الجنف والاثم ان الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد (المسئلة الثالثة)
 في قوله تعالى فن خاف قولان (احدهما) ان المراد منه هو الخوف والخشية فان قيل
 الخوف انما يصح في امر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف (والجواب)
 من وجوه (احدها) ان المراد ان هذا المصلح اذا شاهد الموصى بوصى فظهرت منه امارات
 الجنف الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة او مع التأويل او شاهد منه
 تعمداً بأن يزيد غير المستحق او ينقص المستحق حقه او يعدل عن المستحق فعند ظهور
 امارات ذلك وقبل تحقق الوصية يأخذ في الاصلاح لان اصلاح الامر عند ظهور امارات
 فساده وقبل تقرر فساده يكون اسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصى
 يقول وقد حضر الوصى والشاهد على وجه المشورة اريد ان اوصى للاباعد دون الاقارب
 وان ازيد فلا نافع انه لا يكون مستحقاً للزيادة او انقص فلا نافع انه مستحق للزيادة فعند
 ذلك يصير السامع خائفاً من جنف واثم لا قاطعاً عليه ولذلك قال تعالى فن خاف من موص
 جنفا فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم (الوجه الثاني) في الجواب انه اذا وصى
 على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز ان لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز
 ان يستمر لان الموصى مالم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما
 كان كذلك لم يصح الجنف والاثم معلومين لان تجوز فسححه يمنع من ان يكون مقطوعاً
 عليه فلذلك علقه بالخوف (الوجه الثالث) في الجواب ان بتقدير ان تستقر الوصية ومات
 الموصى فن ذلك يجوز ان يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ
 فلما كان ذلك منتظراً لم يكن حكم الجنف والاثم ماضياً مستقراً فصح ان يعلقه تعالى بالخوف
 وزوال اليقين فهذه الوجوه يمكن ان تذكر في معنى الخوف وان كان الوجه الاول
 هو الاقوى (القول الثاني) في تفسير قوله تعالى فن خاف اي فن علم والخوف والخشية

(فن خاف من موص) اي توقع
 وعلم من قولهم اخاف ان يرسل
 السماء وقرئ من موص (جنفا)
 اي ميلا بالخطأ في الوصية (وائما)
 اي تعمد الجنف

يستعملان بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص
 وبين العلم وبين الظن مشابهة في امور كثيرة فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد منهما على
 الآخر وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية ان الميت اذا اخطأ في وصيته او جار فيها
 متعمدا فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره ويرده الى الصلاح بعد موته وهذا قول ابن عباس
 وقتادة والربيع (المسئلة الرابعة) قد ذكرنا ان الجنف هو الخطأ والاثم هو العمد ومعلوم
 ان الخطأ في حق الغير في انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد في ذلك فمن
 هذا الوجه سوى عز وجل بين الامرين اما قوله تعالى فاصلح بينهم ففيه مسائل (المسئلة
 الاولى) هذا المصلح من هو الظاهر انه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل
 تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال او ولى او وصى او من
 يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف من موص اذا ظهرت لهم
 امارات الجنف والاثم في الوصية او علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب بل الوصي
 والشاهد اولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لانهم تثبت الوصية فكان تعلقهم
 بها اشد (المسئلة الثانية) لقائل ان يقول الضمير في قوله فاصلح بينهم لابدان يكون عائدا الى
 مذكور سابق فاذا ذلك المذكور السابق (وجوابه) انه لاشبهه ان المراد بين اهل الوصايا
 لان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كما ثمم ذكرها فصالح ان يقول تعالى فاصلح
 بينهم كأنه قال فاصلح بين اهل الوصية وقال قائلون المراد فاصلح بين اهل الوصية والميراث
 وذلك هو ان يزيد الوصي في الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين اهل الوصايا
 والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف من وجوه (احدها) ان لفظ الوصي انما يدل على
 اهل الوصية لا على الورثة (وثانيها) ان الجنف والاثم لا يدخل في ان يوصى باكثر من الثلث
 لان ذلك للملح بالبرضا صار ذكره كلا ذكر ولا يحتاج في ابطاله الى اصلاح لانه ظاهر
 البطلان (المسئلة الثالثة) في بيان كيفية هذا الاصلاح وههنا بحثان (البحث الاول) في بيان
 كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا ان ذلك الجنف
 والاثم كان اما بزيادة او نقصان او بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة
 ورد كل حق الى مستحقه (البحث الثاني) في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الآية
 منسوخة فنقول الجنف والاثم ههنا يقع على وجوه منها ان يظهر من المريض ما يدل على
 انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار او بالتزام عقد فههنا يمنع منه
 ومنها ان يوصى بأكثر من الثلث ومنها ان يوصى للاباعد وفي الاقارب شدة حاجة ومنها
 ان يوصى مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه اما قوله تعالى فلا ثم عليه
 ففيه مستثنان (المسئلة الاولى) لقائل ان يقول هذا المصلح قد اتى بطاعة عظيمة في هذا
 الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به ان يقال فلا ثم عليه وجوابه
 من وجوه (الاول) انه تعالى لما ذكر اثم التبديل في اول الآية وهذا ايضا من

(فصلح بينهم) اي بين الوصي
 لهم باجرانهم على منهاج الشريعة
 الشريفة (فلا ثم عليه) اي في
 هذا التبديل لانه تبديل باطل
 الى حق بخلاف الاول

التبديل بين مخالفته للاول وانه لا اثم عليه لانه رد الوصية الى العدل (والثاني) لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ويوهم فيه انما ازال الشبهة وقال فلا اثم عليه (والثالث) بين ان بالوصية والاشهاد لا يتحقق ذلك وانه متى غير الى الحق وان كان خالف الوصية فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصى وصرف لاله عن احب الى من كره لان ذلك يوهم القبح فيبين الله عز وجل ان ذلك حسن لقوله فلا اثم عليه (والرابع) ان الاصلاح بين الجماعة يحتاج فيه الى الاكثار من القول ويخاف فيه ان يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل فيبين تعالى انه لا اثم على المصلح في هذا الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جيلا (المسئلة الثانية) دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين

اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى امر محذور في الشرع اما قوله ان الله غفور رحيم ففيه ايضا سؤال وهو ان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز اما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه (احدها) ان هذا من باب تنبيه الادنى على الاعلى كما انه قال انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبان اوصل رحتي ووثابي اليك مع انك تحملت المحن الكثيرة في اصلاح هذا المهم كان اولي (وثانيها) يحتمل ان يكون المراد ان ذلك الموصى الذي اقدم على الجحف والاثم متى اصلحت وصيته فان الله غفور رحيم يغفر له ويرجعه بفضله (وثالثها) ان المصلح ربما احتاج في اتياء الاصلاح الى اقوال وافعال كان الاولى تركها فاذا علم تعالى منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذ بها لانه غفور رحيم (الحكم السادس)

قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) اعلم ان الصيام مصدر صام كالقيام واصله في اللغة الامساك عن الشيء والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى اني نذرت للرجن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس فدعها وسل الهم عنها بحمرة * تؤل اذا صام النهار وهجرا

وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدل وصامت الريح اذا ركبت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج واخرى تعلق الجحما ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر قال الراجز * والبكرات شرهن الصائمة * ومصام الشمس حيث تستوى في منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس كان الثريا علقت في مصامها * بامراس كتان الى صم جندل هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية اما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في هذا التشبيه قولان (احدهما) انه

(ان الله غفور رحيم) وعد للمصلح وذكر المغفرة لمطابقة ذكر الاثم وكون الفعل من جنس ما يؤثم (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) بيان للحكم آخر من الاحكام الشرعية وتكرير النداء لظهور مزيد الاعتناء والصيام والصوم في اللغة الامساك عما تنازع اليه النفس ومنه قوله تعالى اني نذرت للرجن صوما فان اكلم الاية وقيل هو الامساك عن الشيء مطلقا ومنه صامت الريح اذا امسكت عن الهبوب والفرس اذا امسكت عن العدو وقال خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج واخرى تعلق الجحما وفي الشريعة هو الامساك نهارا مع النية عن المفطرات المعهودة التي هي معظم ما تشتهي النفس

عائد الى اصل ايجاب الصوم يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم
من لدن آدم الى عهدكم ما خلق الله امة من ايجابها عليهم لا يفرضا عليكم وحدثكم وفائدة
هذا الكلام ان الصوم عبادة شاقة والشئ الشاق اذا عم سهل تحمله (والقول الثاني)
ان التشبيه يعود الى وقت الصوم الى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشئ بالشئ يقتضى
استواءهما في امر من الامور فاما ان يقال انه يقتضى الاستواء في كل الامور فلا ثم
القائلون بهذا القول ذكروا وجوها (احدها) ان الله تعالى فرض صيام رمضان على
اليهود والنصارى اما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا انه
يوم غرق فيه فرعون وكذبوا في ذلك ايضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد
فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل تزيد فيه فزادوا عشرين يوما من اشتمكي
ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاتهم خسين
يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا وهذا مروى عن الحسن
(وثانيها) انهم اخذوا بالوثيقة زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم نزل الاخير
يستسن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا الى خسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهو
مروى عن الشعبي (وثالثها) ان وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد
النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بأن الامة مجمعة على
ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا
الحكم لا يذم من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على
الذين من قبلكم فوجب ان يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال اصحاب
القول الاول قد بينا ان تشبيه شئ بشئ لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من
تشبيه صومنا بصومهم ان يكون صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم مقدرا
بثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى
كونه كذلك (المسئلة الثانية) في موضع كالثلاثة اقوال (الاول) قال الزجاج موضع كما
نصب على المصدر لان المعنى فرض عليكم فرضا كالذى فرض على الذين من قبلكم
(الثاني) قال ابن الانباري يجوز ان يكون في موضع نصب على الحال من الصيام برادبها
كتب عليكم الصيام مشبها ومثلا بما كتب على الذين من قبلكم (الثالث) قال ابو علي هو
صفة لمصدر محذوف تقديره كتابة كما كتب عليهم فحذف المصدر واقم نعتة مقامه قال
ومثله في الاتساع والحذف قولهم في صريح الطلاق انت واحدة ويريدون انت ذات
تطبيق واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه واقم صفة المضاف مقام الاسم المضاف
اليه اما قوله تعالى لعلمكم تتقون فاعلم ان تفسير لعل في حق الله تعالى قد تقدم واما ان
هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع فقيه وجوه (احدها) انه سبحانه بين بهذا الكلام ان

(كما كتب) في حيز النصب على
انه نعت للمصدر المؤكد اي كتابا
كأننا كما كتب او على انه حال من
المصدر المعرفة اي كتب عليكم
الصيام الكتب مشبها بما كتب
فأعلى الوجهين مصدرية او على
انه نعت لمصدر من لفظ الصيام اي
صوما مما لا للصوم المكتوب على
من قبلكم فاموصولة او على انه
حال من الصيام اي حال كونه
مما لا كما كتب (على الذين من
قبلكم) من الانبياء عليهم الصلاة
والسلام والامم من لدن آدم عليه
السلام وفيه تأكيد للحكم
وترغيب فيه وتطبيب لانفس
المخاطبين به فان الشاق اذا عم
سهل عمله والمراد بالمثالة اما
المثالة في اصل الوجوب واما في
الوقت والمقدار كما يروى ان صوم
رمضان كان مكتوبا على اليهود
والنصارى اما اليهود فقد تركته
وصامت يوما من السنة زعموا انه
يوم غرق فرعون وكذبوا في ذلك
فانه كان يوم عاشوراء واما
النصارى فانهم صاموا رمضان
حتى صادفوا حرا شديدا
فاجتمعت آراء علمائهم على تعيين
فصل واحد بين الصيف والشتاء
فجعلوه في الربيع وزادوا عليه
عشرة ايام كفارة لما صنعوا فصار
اربعين ثم مرض ملكهم او وقع
فيهم موتان فزادوا عشرة ايام
فصار خسين

الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة واقمع الهوى فانه يردع عن الاشر
 والبطر والقواحش ويهون لذات الدنيا ويريستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن
 والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه
 فمن اكثر الصوم هان عليه امرهذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن
 ارتكاب المحارم والقواحش ومهونا عليه امر الرياسة في الدنيا وذلك جامع لاسباب
 التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين اثبت عليهم
 في كتابي واعلمت ان هذا الكتاب هدى لهم ولما اخنص الصوم بهذه الخاصة حسن منه
 تعالى ان يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منها بذلك على وجه وجوهه لان ما يمنع النفس
 عن المعاصي لا بد وان يكون واجبا (وثانها) المعنى ينبغي لكم بالصوم ان يقوى رجاؤكم
 في التقوى وهذا معنى لعل (وثالثها) المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم
 للشهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه اكثر كان الاتقاء عنه اشق والرغبة في
 المطعوم والمنكوح اشد من الرغبة في سائر الاشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم
 والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الاشياء اسهل واخف (ورابعها) المراد كتب عليكم
 الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب
 عظم درجاتها واصالتها (وخامسها) لعلكم تتنظمون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين
 لان الصوم شعارهم والله اعلم * قوله تعالى (اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على
 سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له
 وان تصوموا خيرا لكم ان كنتم تعلمون) اعلم ان في قوله تعالى اياما معدودات مسائل
 (المسئلة الاولى) في انتصاب اياما اقوال (الاول) نصب على الظرف كما انه قيل كتب عليكم
 الصيام في ايام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة (الثاني) وهو قول الفراء انه خبر مالم
 يسم فاعله كقولهم اعطى زيد مالا (والثالث) على التفسير (والرابع) باضمار اى فصوموا
 اياما (المسئلة الثانية) اختلفوا في هذه الايام على قولين (الاول) انها غير رمضان وهو
 قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة ايام من كل شهر
 عن عطاء وقيل ثلاثة ايام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا ايضا فقال
 بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا وانفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم
 رمضان واحتج القائلون بان المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه (الاول) ما روى
 عن النبي صلى الله عليه وسلم ان صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قيل وجوب
 صوم رمضان كان صوما آخر واجبا (الثاني) انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه
 الآية ثم ذكر حكمهما ايضا في الآية التي بعدها الآية الدالة على صوم رمضان فلو كان
 هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محضامن غير فائدة وانه لا يجوز (الثالث)
 ان قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على ان هذا الصوم واجب

(لعلكم تتقون) اى المعاصى فان
 الصوم يكسر الشهوة الداعية اليها
 كما قال عليه الصلاة والسلام فعليه
 بالصوم فان الصوم له وجاء
 او تتقون الاخلال بادائه لاصلاته
 او تصلون بذلك الى رتبة التقوى

على التخيير يعني ان شاء صام وان شاء اعطى الفدية واما صوم رمضان فانه واجب على
 التعيين فوجب ان يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان (القول الثاني) وهو اختيار
 اكثر المحققين كابن عباس والحسن وابي مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر
 رمضان قالوا وتقريره انه تعالى قال ولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين
 وايام ثم بينه بقوله تعالى اياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان
 الذي ازل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان
 واذا امكن ذلك فلا وجه لجملة على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ
 عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم او لا بقوله عليه السلام ان صوم رمضان نسخ كل صوم
 (فالجواب) انه ليس في الخبر انه نسخ عنه وعن امته كل صوم فلم لا يجوز ان يكون
 المراد انه نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة لانه كما يصح ان يكون بعض شرعه
 ناسخا لبعض فيصح ان يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا ان هذا الخبر يقتضي ان يكون
 صوم رمضان نسخا لصوم ما ثبت في شرعه ولكن لم لا يجوز ان يكون ناسخا للصيام وجب
 بغير هذه الآية فن اقول ان المراد بهذه الآية غير شهر رمضان (واما حجهم الثانية) وهي
 ان هذه الايام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض والمسافر مكررا (فالجواب)
 ان في الابتداء كان شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا بينه وبين الفدية
 فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز ان يظن ان الواجب عليه الفدية
 دون القضاء ويجوز ايضا انه لا فدية عليه ولا قضاء لكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما
 لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى ان افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في حكم
 المقيم فانه يجب عليهما القضاء في عدة من ايام اخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم
 الصحيح والزمه بالصوم حتما كان من الجائز ان يظن ان حكم الصوم لما انتقل عن التخيير
 الى التصديق حكمه بعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث
 تغير حكم الله في الصوم فبين تعالى ان حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الافطار
 ووجوب القضاء كحالهما اولافهذه والقائدة في اعادة ذكر حكم المسافر والمريض لان
 الايام المعدودات سوى شهر رمضان (واما حجهم الثالثة) وهي قولهم صوم هذه الايام
 واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين (فجوابه) ما ذكرنا من ان صوم شهر رمضان
 كان واجبا مخيرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول واعلم ان على كلا القولين لا بد
 من تطرق النسخ الى هذه الآية اما على القول الاول فظاهر واما على القول الثاني فلان
 هذه الآية تقتضي ان يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والاية التي بعدها تدل على
 التعيين فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه اشكال وهو انه كيف يصح
 ان يكون قوله فن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالنسوخ وذلك لا يصح
 (وجوابه) ان الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقهاء في

عدة المتوفى عنها زوجها ان المقدم في التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا ضد ما يجب ان يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك في التلاوة اما في الانزال فكان الاعتماد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على اربعة اشهر وعشرا هي المتأخرة فصيح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الآية المدنية وذلك كثير (المسئلة الثالثة) في قوله معدودات وجهان (احدهما) مقدرات بعد معلوم (وثانيهما) قلائل كقوله تعالى دراهم معدودة واصله ان المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط في معرفة تقديره واما الكثير فانه يصب صبا ويحس حثيا والمقصود من هذا الكلام كما انه سبحانه يقول اني رحمتكم وخفت عنكم حين لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام اكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما اوجبت الصوم عليكم الا في ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز ان يكون قوله اياما معدودات من صلة قوله كما كتب على الذين من قبلكم وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاوله وان اختلفت المدتان في الطول والقصر ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا ان فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان الامدة قليلة لا تشد مشقتها فكان هذا ايانا لكونه تعالى رحيمًا يجمع الامم ومسهلا امر التكليف على كل الامم اما قوله تعالى فن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالمراد منه ان فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مريضا او مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر قال الفقهاء رحمه الله انظروا الى عجيب ما تبه الله عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف وانه تعالى بين في اول الآية ان لهذه الامة في هذا التكليف اسوة بالامة المتقدمة والغرض منه ما ذكرنا ان الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلولم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بايام معدودة فانه لو جعله ابدا او في اكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذي انزل فيه القرآن لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزمانه فأباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعي في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى فن كان منكم مريضا الى قوله اخر فيه معنى الشرط والجزاء اي من يكن منكم مريضا او مسافرا فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي كما تقول من أتاني أثبتته (المسئلة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع اعضاء الحى بالحالة المقتضية لصدر افعاله سليمة سلامة تليق به واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة اقوال (احدها) ان اي مريض كان واي

(اياما معدودات) مؤقتات بعد معلوم او قلائل فان القليل من المال يعد عددا والكثير بهال هبلا والمراد بها الامار مضان او ماوجب في بدء الاسلام ثم نسخ به من صوم عاشوراء وثلاثة ايام من كل شهر وانتصابه ليس بالصيام كما قيل لوقوع الفصل بينهما بأجنبي بل بمضردل هو عليه اعني صوموا اما على الظرفية او المفعولية اتساعا وقيل بقوله تعالى كتب على احد الوجهين وفيه ان الايام ليست عملا بل للكتوب فلا يتحقق الظرفية ولا المفعولية المتفرعة عليها اتساعا (فن كان منكم مريضا) اي مرضا يضره الصوم او يعسر معه

مسافر كان فله ان يترخص تنزيلا لفظه المطلق على اقل احواله وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو يأكل فاعتل بوجع اصبغه (وثانيها) ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع في مشقة وجهه وبالمرضى الذي يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على اكل الاحوال (وثالثها) وهو قول اكثر الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذي يؤدي الى ضرر في النفس او زيادة في العلة اذ لافرق في الفعل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي الى ما يخاف منه كالمحموم اذا خاف انه لو صام تشدد جاه وصاحب وجع العين يخاف ان صام ان يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن ان يقال كل مرض مرخص مع علنا ان في الامراض ما ينقصه الصوم فالمراد اذن منه ما يؤثر الصوم في تقويته ثم تأثيره في الامر اليسير لا عبرة به لان ذلك قد يحصل فحين ليس بمريض ايضا فاذن يجب في تأثيره ما ذكرناه (المسئلة الثالثة) اصل السفر من الكشف وذلك انه يكشف عن احوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنتة لانها تسفر التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصالح لانه يكشف المكروه الذي اتصل بهما والمسفر المضيء لانه قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعاني بينانه واسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهرى وسمى المسافر مسافرا لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء وسمى السفسفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافيا منهم واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصله في كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بان الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا بحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم اقصى ما في الباب انه يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان اقل من هذا القدر قد تفق للمقيم واما الاكثر فليس عدداولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي انه مقدر بستة عشر فرسخا ولا يحسب منه مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر الف قدم وهي اربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة وهذا مذهب مالك واحمدوا سمح وقال ابو حنيفة والثوري رخص السفر لا تحصل الا في ثلاث مراحل اربع وعشرين فرسخا حجة الشافعي وجهان (الاول) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مقتضاه ان يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلها لهذا التخفيف (الحجة الثانية) من الخبر وهو مارواه الشافعي عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة

(او على سفر) مستمرين عليه وفيه تلويح ورمز الى ان من سافر في اثناء اليوم لم يفطر (فعدة) اي فعليه صوم عدة ايام المرض والسفر (من ايام اخر) ان افطر فغذف الشرط والمضافان نعمة بالطهور وقرى بالنصب اي فليصم عدة وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب واليه ذهب انطساهرية وبه قال ابو هريرة رضى الله عنه

لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل اللغة وكل بريد اربعة فراسخ
فيكون مجموعهم ستة عشر فرسخا وروى الشافعي ايضا ان عطاه قال لابن عباس اقصر
الى عرفة فقال لا فقال لا ولكن اقصر الى جدة وعسفان والطائف
قال مالك بين مكة وجدة وعسفان اربعة برد ووجهة ابي حنيفة ايضا من وجهين (الاول)
ان قوله فن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضى وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثة ايام بسبب
الاجماع على ان هذا القدر مرخص والاقل منه مختلف فيه فوجب ان يبقى وجوب الصوم
(الجملة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام
ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر ان يمسح ثلاثة ايام ولا يكون كذلك حتى تقدر
مدة السفر ثلاثة ايام لانه عليه السلام جعل السفر علة المسح على الخفين ثلاثة ايام
ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة (والجواب عن الاول)
انه معارض بما ذكرناه من الآية فان رجحوا جانبهم بأن الاحتياط في العبادات اولى
رجحنا جانبنا بأن التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع بدليل قوله عليه السلام
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته والترجيح لهذا الجانب لان
الدليل الدال على ان رخص السفر مطلوبة للشرع اخص من الدليل الدال على وجوب
رعاية الاحتياط (والجواب عن الثاني) انه عليه السلام قال يمسح المقيم يوما وليلة
وهذا لا يدل على انه لا تحصل الاقامة في اقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة في موضع
الاقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله والمسافر ثلاثة ايام لا يوجب ان لا يحصل السفر في اقل
من ثلاثة ايام (المسئلة الرابعة) لقائل ان يقول رعاية اللفظ تقتضى ان يقال فن كان
منكم مريضا او مسافرا ولم يقل هكذا بل قال فن كان منكم مريضا او على سفر وجوابه ان
الفرق هو ان المرض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصلت والافلا وما السفر فليس
كذلك لان الانسان اذا نزل في منزل فان عدم الاقامة كان سكونه هناك اقامة لا سفرا
وان عدم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا فاذا كان مسافرا امر يتعلق بقصده
واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله اعلم بمراده (المسئلة الخامسة)
العدة فعلة من العدد وهو بمعنى المعداد كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة
المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعلة على التنكير ولم يقل
فعدتها اى فعلة الايام المعدودات قلنا لا يبيننا ان العدة بمعنى المعداد فامر بان يصوم
اياما معدودة مكانها والظاهر انه لا يأتي الا يمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف
بالاضافة (المسئلة السادسة) عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة اما الرفع فعلى معنى فعلية
صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف واما الضمارة فليدل عليه حرف الفاء
واما النصب فعلى معنى فليصم عدة (المسئلة السابعة) ذهب قوم من علماء الصحابة الى انه
يجب على المريض والمسافر ان يفطرا ويصوما عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن

عمرو نقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر انه قال لو صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن علي الاصفهاني وذهب اكثر الفقهاء الى ان الافطار خصه فان شاء افطروا و ان شاء صام حجة الاولين من القرآن والخبر اما القرآن فن وجهين (الاول) انا ان قرأنا عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من ايام اخر وهذا لا يجاب ولو ان قرأنا بالرفع كان التقدير فعليه عدة من ايام وكلمة على للوجوب فثبت ان ظاهر القرآن يقتضى ايجاب صوم ايام اخر فوجب ان يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه لا قائل بالجمع (الجملة الثانية) انه تعالى اعاد فيما بعد ذلك هذه الآية ثم قال عقبيها يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا بد وان يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك يسر الا انه اذن للمريض والمسافر في الفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا واما الخبر فأتان (الاول) قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر وورد عن سبب خاص وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم اجده العطش فقال ليس من البر الصيام في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام الصائم في السفر كالفطر في الحضر (اما حجة الجمهور) فهي ان في الآية اضمارا لان التقدير فافطر فعده من ايام اخر وتمام تقرير هذا الكلام ان الاضمار في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا اما بيان الجواز فكما في قوله تعالى قلنا اضرب بعضك الحجر فانفجرت والتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله اوبه اذى من رأسه فقدية اي فخلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار جائز اما ان الدليل دل على وقوعه في تقريره وجوه (الاول) قال القفال قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولقائل ان يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين (الاول) انا اذا اجرنا ظاهر قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا الاضمار في قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص اولى (والثاني) وهو ان ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضى الوجوب عينائهم ان هذا الوجوب متلف في حق المريض والمسافر فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء اجرنا قوله تعالى فعليه عدة من ايام اخر على ظاهره او لم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضمار (الوجه الثاني) ما ذكره الواحدى في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار بالمرض والسفر فلما اوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضمار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء ماضى بل قال فعليه صوم عدة من ايام اخر ويجاب الصوم عليه في ايام اخر

لا يستدعي ان يكون مسبوقا بالافطار (الوجه الثالث) ماروى ابوداود في سنته عن هشام
ابن عروة عن ابيه عن عائشة ان جزء الاسلمى سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
هل اصوم على السفر فقال عليه الصلاة والسلام صم ان شئت وافطر ان شئت ولقائل
ان يقول هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم
سائر الايام فرقع هذا الخبر غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب
على قوله تعالى بعد هذه الآية وان تصوموا خير لكم وسيأتي بيان وجه الاستدلال ان شاء
الله تعالى (المسئلة الثامنة) لمذهب القائلين بان الصوم جائز فرطان (الفرع الاول)
اختلفوا في ان الصوم افضل ام الفطر فقال انس بن مالك و عثمان بن ابي او في الصوم
افضل وهو مذهب الشافعي و ابي حنيفة و مالك و الثوري و ابي يوسف و محمد و قالت طائفة
افضل الامرين الفطر و اليه ذهب ابن المسيب و الشعبي و الاوزاعي و اجدو و اسحق و قالت
فرقة ثالثة افضل الامرين ايسرهما على المرء (حجة الاولين) قوله تعالى فن شهد منكم الشهر
فليصمه و قوله تعالى وان تصوموا خير لكم (حجة الفرقة الثانية) ان القصر في الصلاة افضل
فوجب ان يكون الافطار افضل (و الجواب) ان من اصحابنا من قال الاتمام افضل الا انه
ضعيف و الفرق من وجهين (احدهما) ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة
اذا قصرها (والثاني) ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر و لا تفوت بالقصر (حجة الفرقة
الثالثة) قوله تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر فهذا يقتضى انه ان كان الصوم
ايسر عليه صام و ان كان الفطر ايسر افطر (الفرع الثاني) انه اذا افطر كيف يقضى
فذهب على و ابن عمر و الشعبي انه يقضيه متابعا و قال الباقر التابع مستحب و ان فرق
جاز حجة الاولين و جهان (الاول) ان قراءة ابي فعدة من ايام متتابعات (والثاني) ان القضاء
نظير الاداء فلما كان الاداء متابعا فكذا القضاء (حجة الفرقة الثانية) ان قوله فعدة
من ايام اخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك امرا بصوم ايام على عدد تلك الايام مطلقا
فيكون التقييد بالتتابع مخالفا لهذا التعميم و عن ابي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله
لم يرخص لكم في فطره و هو يريد ان يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر و ان شئت
ففرق و الله اعلم و روى ان رجلا قال للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ايام من رمضان
افيجزيني ان اقضيها متفرقا فقال له ارايت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم و الدرهمين
اما كان يجزيك قال نعم قال فالله احق ان يعفو و يصفح (المسئلة التاسعة) اخر
لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع و العدل اما الجمع فلانها جمع اخرى و اما العدل
فلانها جمع اخرى تأنيث آخر و آخر على وزن افعال و ما كان على وزن افعال فانه
اما ان يستعمل مع من او مع الالف و اللام يقال زيد افضل من عمرو و زيد افضل
و كان القياس ان يقال رجل آخر من زيد كما تقول اقدم عن عمرو الا انهم حذفوا
لفظ من لان لفظه اقضى معنى من فاسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه و الالف و اللام

منافيان من فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخرو آخرو اخرى معدولة عن حكم
نظائر هالان الالف واللام استعمالنا فيها ثم حذفنا • اما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه ففيه
مسائل (المسئلة الاولى) القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه وقرأ عكرمة وايوب
السجستاني وعطاء يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس
وسعيد بن جبيرة ومجاهد قال ابن جنى اما عين الطاقه فواو كقولهم لا طاقه لي به ولا طوق
لي به وعليه قراءة يطوقونه فهو يفعلونه فهو كقولك يحشمونه اي يكلفونه (المسئلة الثانية)
اختلفوا في المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه على ثلاثة اقوال (الاول) ان هذا راجع الى
المسافر والمريض وذلك لان المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنها
من يطيق الصوم (اما القسم الاول) فقد ذكر الله حكمه في قوله ومن كان مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر (واما القسم الثاني) وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم
فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فكذا نه تعالى اثبت للمريض والمسافر
حالتين في احدهما يلزمه ان يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لوصام
(والثانية) ان يكون مطيقا للصوم لا ينقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين ان يصوم وبين ان
يفطر مع الفدية (القول الثاني) وهو قول اكثر المفسرين ان المراد من قوله وعلى الذين
يطيقونه المقيم الصحيح فخير الله تعالى اولين هذين ثم نسخ ذلك واوجب الصوم عليه
مضيقا معنا (القول الثالث) انه نزلت هذه الآية في حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من
وجهين (احدهما) ان الوسع فوق الطاقه فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشئ على وجه
السهولة اما الطاقه فهو اسم لمن كان قادرا على الشئ مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين
يطيقونه اي وعلى الذين بقدرتهم على الصوم مع الشدة والمشقة (الوجه الثاني) في تقرير
هذا القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فان معناه وعلى الذين يحشمونه ويكلفونه
ومعلوم ان هذا لا يصح الا في حق من قدر على الشئ مع ضرب من المشقة • اذا عرفت هذا
فقول القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (احدهما) وهو قول السدي انه هو
الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة بروى ان انسا كان قبل موته يفطر
ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال آخرون انها تناول الشيخ الهرم
والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على نفسيهما وعلى
ولديهما فقال فأي مرض اشد من الحمل تفطر وتقضي واعلم انهم اجمعوا على ان الشيخ
الهرم اذا افطر فعليه الفدية اما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما الفدية فقال
الشافعي رضي الله عنه عليهما الفدية وقال ابو حنيفة لا تجب حجة الشافعي ان قوله وعلى
الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وايضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم
فتكون واجبة ايضا عليهما ابو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء
عليه فلا جرم وجبت الفدية اما الحامل والمرضع فلقضاء واجب عليهما فلوا وجبنا الفدية

(وعلى الذين يطيقونه) اي وعلى
المطيعين للصيام ان افطروا

عليهما ايضا كان ذلك جفا بين البديلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل فهذا
تفصيل هذه الاقوال الثلاثة في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه (اما القول الاول)
وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه (احدها) ان المرض المذكور
في الآية اما ان يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله او المراد
كل ما يسمى مرضا او المراد منه ما يكون متوسطا بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل
بالاتفاق والقسم الثالث ايضا باطل لان المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل
مرتبة منها فانها بالنسبة الى ما فوقها ضعيفة وبالنسبة الى ما تحتها قوية فاذا لم يكن في اللفظ
دلالة على تعيين تلك المرتبة مع ان مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو
خلاف الاصل ولما بطل هذان القسمان تعين ان المراد هو القسم الاول وذلك لانه مضبوط
فحمل الآية عليه اولى لانه لا يفضى الى صيرورة الآية مجملة اذا ثبت هذا فنقول اول
الآية دل على ايجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام امام معدودات ثم بين احوال
المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم من لا يطبق الصوم اصلا ومنهم من يطبقه مع
المشقة والشدة فالله تعالى ذكر حكم القسم الاول ثم اردفه بحكم القسم الثاني (الجملة
الثانية) في تقرير هذا القول انه لا يقال في العرف للقادر القوي انه يطبق هذا الفعل لان
هذا اللفظ لا يستعمل الا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة (الجملة الثالثة) ان
على اقوالكم لا بد من ايقاع النسخ في هذه الآية وعلى قولنا لا يجب ومعلوم ان النسخ
كما كان اقل كان اولى فكان المصير الى اثبات النسخ من غير ان يكون في اللفظ ما يدل
عليه غير جائز (الجملة الرابعة) ان القائلين بان هذه الآية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها
آية شهود الشهر وذلك غير جائز لانه تعالى قال في آخر تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر ولو كانت الآية ناسخة لهذا لما كان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
لا يقابل ذلك الموضع لان هذا التقدير او جوب الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على
سبيل التخيير فكان ذلك رفعا لليسر واثباتا للعسر فكيف يليق به ان يقول يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضي رحمه الله على فساد قول الاصم فقال ان قوله
وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف ان يكون غير
المعطوف عليه فبطل قول الاصم (والجواب) اننا بينا ان المراد من المسافر والمريض
المذكورين في الآية هما اللذان لا يمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله وعلى الذين
يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا
ان القول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف اما اذا وافقنا الجمهور وسلنا فساده بقي
القولان الاخران واكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج
على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال
لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر الآية وأن تصوموا خير لكم لانه لا يطيقه

(فدية) اي اعطاء فدية وهي
(طعام مسكين) وهو نصف صاع
من براوصاع من غيره عند اهل
العراق ومد عند اهل الحجاز وكان
ذلك في بدء الاسلام لما نه قد فرض
عليهم الصوم وما كانوا متعودين
له فاشتد عليهم فرخص لهم في
الافطار والفدية وقرئ
يطوقونه اي يكفونه او يقلدونه
ويتطوقونه ويطوقونه بادغام
الراء في الطاء ويطيقونه ويطيقونه
بمعنى تطوقونه واصلها يطيقونه
ويتطوقونه من فعل وتقيع من
الطوق فأدغمت الياء في الواو
بعد قلبها ياء كقولهم تدير المكان
وما يها ديار وفيه وجهان
احدهما نحو معنى يطيقونه والثاني
يكفونه او يكفونه على جهد منهم
وعسر وهم الشيوخ والجمائر
وحكم هؤلاء الافطار والفدية
وهو حثيث غير منسوخ ويجوز
ان يكون هذا معنى يطيقونه اي
يصومون بجهدهم وطاقتهم ومبلغ
وسعهم

ولقائل ان يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطبق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمنع ان يقال له لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيرا لك فان العبادة كلما كانت اشق كانت اكثر ثوابا * اما قوله تعالى فدية طعام مسكين فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مضافا اليه مساكين جمعاً والباقيون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض اما القراءة الاولى ففيها بحثان (الاول) انه مامعنى اضافة فدية الى طعام فنقول فيه وجهان (احدهما) ان الفدية لها ذات وصفتها انها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقرة الحقاه (والثاني) قال الواحدى الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم بيم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد فكذا ههنا التقدير فدية من طعام فأضيفت الفدية الى الطعام مع انك تطلق على الفدية اسم الطعام (البحث الثاني) ان في هذه القراءة جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين واما القراءة الثانية وهي فدية بالتنوين فجمعوا ما بعده مفسرا له ووجدوا المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين (المسئلة الثانية) الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن البديل القائم عن الشيء وعندناي حنيفة انه نصف صاع من بر أو صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي مد (المسئلة الثالثة) احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائدا الى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه اوجب عليه الفدية وانما يجب عليه الفدية اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز ان يكون الضمير عائدا الى الفدية قلنا لوجهين (احدهما) ان الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها (والثاني) ان الضمير مذكر والفدية مؤنثة فان قيل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل ان صارت منسوخة دالة على ان القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائقي لا تغير اما قوله تعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له فقيه ثلاثة اوجه (احدها) ان يطعم مسكينا او اكثر (والثاني) ان يطعم المسكين الواحد اكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزهري من صام مع الفدية فهو خيرا له اما قوله وان تصوموا خيرا لكم فقيه وجوه (احدها) ان يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وتحملتم المشقة فهو خيرا لكم من الفدية (والثاني) ان هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم اعنى المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا اولى لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه ان يكون حكمه مختصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لا بد من الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة

(فمن تطوع خيرا) فزاد في الفدية (فهو) اي التطوع او الخير الذي تطوعه (خيرا) وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وتحملوا على انفسكم وتجهدوا طاقتكم او المرخصون في الافطار من المرضى والمسافرين (خيرا لكم) من الفدية او من تطوع الخير او منهما او من التأخير الى ايام اخر والانتفات الى الخطاب للهز والتنشيط ان كنتم تعملون اي ما في صومكم مع تحقق المبيع للافطار من الفضيلة والجواب محذوف ثقة بظهوره اي اخترتموه او سارعتم اليه وقيل معناه ان كنتم من اهل العلم والتدبير علمتم ان الصوم خيرا من ذلك

من أيام آخره والتقدير فأفطر فعدة من أيام آخر (الثالث) ان يكون قوله وان تصوموا
 خير لكم عطف على اول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خيرا لكم اما قوله
 ان كنتم تعلمون اي ان الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وان تصوموا خيرا لكم (الثاني) ان
 آخر الآية متعلق بأولها والتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خيرا لكم ان كنتم
 تعلمون اي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه
 في صدر هذه الآية (الثالث) ان العالم بالله لا بد وان يكون في قلبه خشية الله على ما قال
 انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعي
 الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فكأنه قيل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان
 الصوم خيرا لكم قوله تعالى (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات
 من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من
 ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم
 ولعلكم تشكرون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشهر مأخوذ من الشهرة يقال شهر
 الشيء بشهر شهرة وشهر اذا ظهر وسمى الشهر شهرا لشهرة امره وذلك لان حاجات الناس
 ماسة الى معرفته بسبب اوقات ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم ووجههم والشهرة ظهور
 الشيء وسمى الهلال شهرا لشهرته وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهرا باسم الهلال
 (المسئلة الثانية) اختلفوا في رمضان على وجوه (احدها) قال مجاهد انه اسم الله تعالى
 ومعنى قول القائل شهر رمضان اي شهر الله وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان
 فان رمضان اسم من اسماء الله تعالى (القول الثاني) انه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان
 ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه (الاول) ما نقل عن الخليل انه من الرمضاء بسكون الميم
 وهو مطر يأتي قبل الخريف يطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه انه كما يغسل ذلك
 المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب
 ويطهر قلوبهم (الثاني) انه مأخوذ من الرمض وهو حرا المجارة من شدة حرا الشمس والاسم
 الرمضاء فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم في هذا الشهر من حرا الجوع
 او مقاساة شدته كما سموه تابعا لانه كان يتبعهم اي يزججهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا اسماء
 الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر ايام رمض
 الحرو وقيل سمي بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب اي يحرقها وقد روى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله (الثالث) ان هذا الاسم
 مأخوذ من قولهم رمضت النصل ارمضه رمضا اذا دفعته بين حجرين ليرق ونصل رميض
 ومرموض فسمى هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه اسلحتهم ليقضوا منها
 اوطارهم وهذا القول يحكى عن الازهرى (الرابع) لو صح قولهم ان رمضان اسم

(شهر رمضان) مبتدأ سيأتي خبره
 او خبر لمبتدأ محذوف اي ذلك شهر
 رمضان او بدل من الصيام على
 حذف المضاف اي صيام شهر
 رمضان وقرئ بالنصب على
 اضمار صوموا او على انه مفعول
 تصوموا او بدل من ايام معدودات
 ورمضان مصدر رمض اي احترق
 من الرمضاء فأضيف اليه الشهر
 وجعل علما ومنع الصرف
 للتعريف والالف والنون كما قيل
 ابن دأية للغراب فقله عليه
 السلام من صام رمضان الحديث
 وارد على حذف المضاف للامن
 من الالتباس وانما سمي بذلك اما
 لارتماضهم فيه من الجوع
 والعطش اولا رتماض الذنوب
 بالصيام فيه اول وقوعه في ايام
 رمض الحرا عند نقل اسماء الشهور
 عن اللغة القديمة

تعالى وهذا الشهر ايضا سمي بهذا الاسم فالمعنى ان الذنوب تتلاشى في جنب ربنا الله حتى كأنها احترقت وهذا الشهر ايضا رمضان بمعنى ان الذنوب تحترق في جنب ربكته (المسئلة الثالثة) قرى شهر بالرفع وبالنصب اما الرفع ففيه وجوه (احدها) وهو قول الكسائي انه ارتفع على البديل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان (والثاني) وهو قول الفراء والاعفش انه خبر مبتدأ محذوف بديل قوله اياما كأنه قيل هي شهر رمضان لان قوله شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبين لها (الثالث) قال ابو علي ان شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر كأنه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان اي صيامه (الرابع) قال بعضهم يجوز ان يكون مبتدأ وخبره الذي مع صلته كقوله زيد الذي في الدار قال ابو علي والاشبه ان يكون الذي وصفا ليكون لفظ القرآن نصافي الامر بصوم الشهر لانك ان جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان منصوفا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وايضا اذا جعلت الذي وصفا كان حق النظم ان يكفى عن الشهر لان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصحه واما قراءة النصب ففيها وجوه (احدها) التقدير صوموا شهر رمضان (وثانها) على الابدال من ايام معدودات (وثالثها) انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بأن قيل فعلى هذا التقدير بصير النظم وان تصوموا رمضان الذي أنزل فيه القرآن خير لكم وهذا يقتضى وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد ويقاع الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جائز اما قوله انزل فيه القرآن اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية وهوانه انزل فيه القرآن فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار الصمدية متجلية ابدًا تمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الارواح البشرية والصوم اقوى الاسباب في ازالة العلائق البشرية ولذلك فان ارباب المكاشفات لاسبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب ان يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضوع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف ههنا ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى انزل فيه القرآن في تفسيره قولان (الاول) وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى انزل القرآن في رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم في اول ليلة من رمضان وانزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لاربع وعشرين وههنا سؤالات (السؤال الاول) ان القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة

وعن النبي صلى الله عليه وسلم
نزلت صحف ابراهيم اول ليلة من
رمضان وانزلت التوراة لست
مضين منه والانجيل لثلاث عشرة
منه والقرآن لاربع وعشرين

وانما نزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة منجماً مبعثاً وكان نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور فامعنى تخصيص انزاله بـرمضان (والجواب) عنه من وجهين (الاول) ان القرآن نزل في ليلة القدر جلة الى السماء الدنيا ثم نزل الى الارض نجوماً وانما جرت الحال على هذا الوجه لما عملته تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم او كان في المعلوم ان في ذلك مصلحة للرسول في توقع الوحي من اقرب الجهات او كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المأمور بانزاله وتأديته اما الحكمة في انزال القرآن على الرسول منجماً مفرقاً فقد شرحناها في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جلة واحده كذلك لثبت به فؤادك (الجواب الثاني) عن هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادئ الملل والدول هي التي يؤرخ بها لكونها اشرف الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء من المجاز وههنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض اجزائه واقسامه (السؤال الثاني) كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا انزلناه في ليلة القدر ان ليلة القدر لا بد وان تكون في رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزاله في رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في اي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيراً للكلام الاول فكذا ههنا (السؤال الثالث) ان القرآن على هذا القول يحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل كل القرآن من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم انزله الى محمد منجماً الى آخر عمره ويحتمل ايضا ان يقال انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمداً وامتة يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك ابدام مادام فليهما اقرب الى الصواب (الجواب) كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن يحتمل ان يكون المراد منه الشخص وهو رمضان معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملاً صالحاً وجب التوقف (القول الثاني) في تفسير قوله انزل فيه القرآن قال سفيان بن عيينة انزل فيه القرآن معناه انزل في فضله القرآن وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله ان يقال انزل في الصديق كذا آية يريدون في فضله قال ابن الانباري انزل في ايجاب صومده على الخلق القرآن كما يقول انزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في ايجابها وانزل في الخمر كذا يريد في تحريمها (المسئلة الثانية) القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله واختلفوا في اشتقاقه فروى الواحدى في البسيط عن محمد بن عبدالله بن عبدالحكم ان الشافعي

(الذي انزل فيه القرآن)
 للبدا على الوجه الاول وصفة
 لشهر رمضان على الوجوه الباقية
 ومعنى انزاله فيه انه ابتدئ انزاله
 فيه وكان ذلك ليلة القدر وانزل
 فيه جلة الى السماء الدنيا ثم نزل
 منجماً الى الارض حسبما تقتضيه
 المشيئة الربانية او انزل في شأنه
 القرآن وهو قوله عز وجل كتب
 عليكم

رضى الله عنه كان يقول ان القران اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم
 لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال ويهز قراءة ولا يهز القران كما يقول واذ قرأت
 القران قال الواحدى وقول الشافعى انه اسم لكتاب الله يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق
 وذهب آخرون الى انه مشتق * واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من لا يهزه ومنهم من
 يهزه اما الاولون فلهم فيه اشتقاقان (احدهما) انه مأخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا
 ضمنت احدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمى القران
 قرانا اما لان مافيه من السور والآيات والحروف يقترن بعضها ببعض اوان مافيه من
 الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض اوان مافيه من الدلائل الدالة على كونه من عند
 الله مقترن بعضها ببعض اعنى اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى
 الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم
 قران غير مهموز (وثانيهما) قال الفراء اظن ان القران سمي من القرائن وذلك لان
 الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
 كثيرا فهى قرائن واما الذين همزوا فلهم وجوه (احدها) انه مصدر القراءة يقال قرأت
 القران فانا اقرؤه قرأ وقراءة وقرآنا فهو مصدر ومثل القران من المصادر الرجحان
 والنقصان والخسران والغفران قال الشاعر

ضحوا بأشمط عنوان السجود به * يقطع الليل تسليحا وقرآنا

اى قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان
 المقروء يسمى قرآنا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا
 واشتهر هذا الاسم فى العرف حتى جعلوه اسم الكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وابو
 عبيدة انه مأخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو * هجان اللون لم تقرأ جنينا * اى لم تجمع
 فى رجها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة وهو ايام اجتماع الدم فى رجها فسمى القران قرآنا
 لانه يجمع السور ويضمها (وثالثها) قول قطرب وهو انه سمي قرآنا لان القارى يكتبه
 وعند القراءة كأنه يلقبه من فيه اخذ من قول العرب ما قرأت الناقة سلى قط اى مارمت
 بولد وما سقطت ولدا قط وما طرحت وسمى الخيض قرأ لهذا التأويل فالقرآن يلفظه
 القارى من فيه ويلقيه فسمى قرآنا (المسئلة الثالثة) قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى وان
 كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا ان التنزيل مخصص بالنزول على سبيل التدرىج والانزال
 مخصص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق
 مصد قلامين يديه وانزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد ههنا من
 قوله تعالى شهر رمضان الذى انزل فيه القران انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا
 لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجح على سائر
 الاقوال اما قوله هدى للناس ففيه مسئلان (المسئلة الاولى) بينا تفسير الهدى فى قوله

(هدى للناس وبينات من الهدى
 والفرقان) حالان من القرآن اى
 انزل حال كونه هداية للناس بما
 فيه من الامجياز وغيره وآيات
 واضحة مرشدة الى الحق فارفة
 بينه وبين الباطل بما فيه من الحكم
 والاحكام

تعالى هدى للتقين * والسؤال انه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع (وجوابه) ما ذكرناه هناك (المسئلة الثانية) هدى للناس وبينات نصب على الحال اى انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات تبيها الى الحق ويفرق بين الحق والباطل * اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى وجوابه من وجوه (الاول) انه تعالى ذكر اولاً انه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى للناس بينا جلياً وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لاشك انه افضل فكأنه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى والفرقان بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه اشرف انواعه والتقدير كأنه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولاشك ان هذا غاية المبالغات (الثاني) ان يقال القرآن هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو ايضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التوراة والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان وقال واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وقال ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضيياء وذكرنا للتقين فين تعالى وتقدس ان القرآن مع كونه هدى في نفسه ففيه ايضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان (الثالث) ان يحمل الاول على اصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين فينبذ زول التكرار والله اعلم * واما قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) نقل الواحدى رحمه الله في البسيط عن الاخفش والمازني انهما قال الفاء في قوله فن شهد منكم الشهر فليصمه زائدة قالوا وذلك لان الفاء قد تدخل للعطف او للجزاء او تكون زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذى تفرون منه فانه ملائكم ثم تردون الى عالم الغيب واقول يمكن ان يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه سائر الشهور فيها فيبين ان اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فأنتم ايضا خصوه بهذه العبادة اما قوله تعالى فانه ملائكم الفاء فيه غير زائدة وايضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كأنه قيل لما نزل الموت بجزاؤهم ان يقرب الموت منهم ليعلموا انه لا يغنى الخذر عن القدر (المسئلة الثانية) شهداى حضرو والشهود الحضور ثم ههنا قولان (احدهما) ان مفعول شهد محذوف لان المعنى فن شهد منكم البلد او بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء في قوله فليصمه والقول الثاني مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان

(فن شهد منكم الشهر) اى حضر فيه ولم يكن مسافرا ووضع الظاهر موضع الضمير للتعظيم والمبالغة في البيان والفاء التفرع والترتيب اولتضمن المبتدأ معنى الشرط او زائدة على تقدير كون شهر رمضان مبتدأ والموصول صفة له وهذه الجملة خبر له وقيل هي جزائية كأنه قيل لما كتب عليكم الصيام في ذلك الشهر فن حضر فيه (فليصمه) اى فليصم فيه محذوف الجار واىصال الفعل الى المجرور اتساعا وقيل من شهد منكم هلال الشهر فليصمه على انه مفعول به كقولك شهدت الجمعة اى صلاتها فيكون ما بعده مخصصا له كأنه قيل

وادركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر اما القول الاول فانما يتم باضمار امر زائد واما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الآية وذلك لان شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا اننا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى وايضا فلا ناعلى القول الاول لما التزمنا الاضمار لا بد ايضا من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد الشهر مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الاول لا يتمشى لامع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يتمشى بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثاني اولى هذا ما عندي فيه مع ان اكثر المحققين كالأوحدى وصاحب الكشاف ذهبوا الى الاول (المسئلة الثالثة) الالف واللام في قوله من شهد منكم الشهر للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء فاذم يأتوا بالشهداء اى فاذم يأتوا بالشهداء الاربعة (المسئلة الرابعة) اعلم ان في الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط تمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من اوله الى آخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر وظاهر هذه الآية يقتضى ان عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يفضى الى ايقاع الفعل في الزمان المنقضى وهو ممتنع فلهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التأويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء من اجزاء الشهر في جانب الشرط فصير تقديره من شهد جزءا من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد شهد جزءا من اجزاء الشهر وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه الاجل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن علي ان المراد من هذه الآية من شهد منكم اول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل انه لا يصح البتة الا هذا القول ثم يفرع على هذا الاصل فرعان (احدهما) انه اذا شهد اول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (والثاني) انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (اما الاول) فهو انه نقل عن علي رضى الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ان الواجب ان يصوم الكل لانا بينا ان الآية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر واما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد اول الشهر فليصمه كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الاضمار

(ومن كان مريضا) وان كان مقيما حاضرا فيه (او على سفر) وان كان صحيحا (عدة من ايام اخر) اى فعليه صيام ايام اخر لان المريض والمسافر ممن شهد الشهر ولعل التكرير لذلك اولثلاثيهم نسخه كما نسخ قرينه

(واما الثاني) وهو ان اباحنيفة زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر يلزمه قضاء ماضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم من هذه الآية ان من ادرك جزءا من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا افاق في اثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب ان يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يكن صياما متقدما فالقضاء واجب (المسئلة الخامسة) اعلم ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين (البحث الاول) ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول اما بالرؤية واما بالسمع اما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان فاما ان يكون منفردا بتلك الرؤية او لا يكون فان كان منفردا بها فاما ان يرد الامام شهادته او لا يرد بها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب عليه الصوم واما ان انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته او لم ينفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم واما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة لا يقبل الاعلى قول الاثنى عشر وعلى انه لا فرق بينهما في الحقيقة لانا انما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا فكذلك لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا (البحث الثاني) في الصوم فنقول ان الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من اول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود (القيد الاول) الامساك وهو احتراز عن شيئين (احدهما) لو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق الى بطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عن شق الله تعالى يقول في آية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والثاني) لو صب الطعام او الشراب في حلقه كرها او حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكرام لا ينافي ذلك (القيد الثاني) قولنا عن المفطرات وهى ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع ووجد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من منفذ مفتوح الى الباطن اما الدماغ او البطن وما فيه من الامعاء والمثانة اما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالق بالاختيار والاستثناء يبطلان الصوم واما الجماع فالابلاج يبطل الصوم (القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائما فلو اكل او شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند ابى حنيفة والشافعي وعند مالك يبطل (القيد الرابع) قولنا من اول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الامش يتناول اول وقته اذا طلعت الشمس

وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ويحتج بانتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداءه يجب ان يكون من عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكى عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك لتقبل على قلبي وانت في بيتك فكيف اذا زرتني فسكت عنه ابو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لمسكت عنه فقال وماذا اقول في رجل ماصم وماصلى في دهره عنى به انه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلاصومه وكان لا يغتسل من الاتزال فلاصلاة له (القيد الخامس) قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا فقد افطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس قاس هذا الطرف على الطرف الاول من النهار (القيد السادس) قولنا مع النية ومن الناس من يقول لاحاجة لصوم رمضان الى النية لان الله تعالى امر بالصوم في قوله فليصمه والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكننا نقول لايد من النية لان الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام افضل الاعمال الصوم والعمل لايد فيه من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات (المسئلة السادسة) القائلون بان الآية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية قالوا هذه الآية ناسخة لها وابومسلم الاصفهاني والاصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه المسئلة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالانقل جائز لان ايجاب الصوم على التعيين اقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقد تقدم تفسير هذه الآية وقد تقدم بيان السبب في التكرار اما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم ان هذا الكلام انما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر ههنا كذلك لان الله تعالى اوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما اوجبه الا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما اوجبه على المريض ولاعلى المسافر وكل ذلك رعاية لعنى اليسر والسهولة وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لانه يسهل به الامور واليد اليسرى قيل تلى الفعال باليسر وقيل انه يتسهل الامر بمعاونتها اليمنى (المسئلة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية في ان تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم مايسردون ماتعسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه ان اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وايضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق فنصرفه الى المعهود السابق في هذا الموضوع (المسئلة الثالثة) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريد الله وذلك لان المريض لو حل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب ان يكون قد فعل ما لا يريد

(يريد الله) بهذا الترخيص (بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) لغاية رأفته وسعة رحته

الله منه اذ كان لا يريد العسر (الجواب) يحتمل اللفظ على انه تعالى لا يريد ان يأمره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد ثبت بدون الارادة (المسئلة الرابعة) قالوا هذه الآية دالة على رحمة سبحانه لعباده فلو اراد بهم ان يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لاثابه ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والجواب) انه معارض بالعلم اما قوله تعالى وتكلموا العدة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابو بكر عن عاصم وتكلموا العدة بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكلت واكلت (المسئلة الثانية) لقائل ان يقول وتكلموا العدة على ماذا علق جوابنا اجعوا على ان الفعل المعلن محذوف ثم فيه وجهان (احدهما) ما قاله الفراء وهو ان التقدير وتكلموا العدة وتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فعل جلة ماذ كرو وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقبيها الفاظا ثلاثة فقوله وتكلموا العدة علة للامر بمراعاة العدة وتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون علة الترخص والتسهيل ونظير ما ذكرنا من حذف الفعل المنبه ما قبله عليه قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اى اريناه (الوجه الثانى) ما قاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذى تقدم من التكليف على المقيم صحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو اكمال العدة لانه مع الطاعة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة فى المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فبين تعالى انه كلف الكل على وجه لا يكون اكله للعدة عسيرا بل يكون سهلا سيرا والفرق بين الوجهين ان فى الاول اضمارا وقع بعد قوله وتكلموا العدة وفى الثانى قبله (المسئلة الثالثة) انما قال وتكلموا العدة ولم يقل وتكلموا الشهر لانه لما قال وتكلموا العدة دخل تحته عدة ايام الشهر و ايام القضاء لتقدم ذكرهما جيعا ولذلك يجب ان يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقضى ولو قال تعالى وتكلموا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء اما قوله وتكبروا الله على ما هداكم ففيه وجهان (الاول) ان المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذ اروا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعى واحب اظهار التكبير فى العيدين وبه قال مالك واجد واسحق وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة بكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى وتكلموا العدة وتكبروا الله على ما هداكم وقال معناه وتكلموا عدة شهر رمضان لتكبروا الله عند انقضائه على ما هداكم الى هذه الطاعة ثم يفرع على هذا ثلاث مسائل (احداها) اختلف فى قوله ان اى العيدين او كدى التكبير فقال فى القديم ليلة النحر او كدى لاجاع السلف عليها وقال فى الجديد ليلة الفطر او كدى لورود النص فيها (وثانيها) ان وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر فى ليلة الفطر ولكنه يكبر فى

(ولتكلموا العدة وتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) علة لفعل محذوف يدل عليه ما سبق اى ولهذه الامور شرع ما من امر الشاهد بصوم الشهر و امر المرخص لهم بمراعاة عدة ما افطر فيه ومن الترخيص فى اباحة الفطر فقوله تعالى لتكلموا علة الامر بمراعاة العدة وتكبروا الله على ما هداكم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتيسير وتعديفة فعل التكبير يعلى لتضمنه معنى الحمد كما قيل وتكبروا الله حامدين على ما هداكم ويجوز ان تكون معطوفة على علة مقدرة مثل ليسهل عليكم او لتعلموا ما تعلمون وتكلموا الخ ويجوز عطفها على اليسر اى يريد بكم لتكلموا الخ كقوله تعالى يريدون ليطفئوا الخ والمعنى بالتكبير تعظيمه تعالى بالحمد والشاء عليه وقيل تكبير يوم العيد وقيل التكبير عند الاحلال وما يحتمل المصدرية والموصولة اى على هدايته اياكم او على الذى هداكم اليه وقرئ وتكلموا بالتشديد

يومه وروى هذا عن احمد وقال اسحق اذا غدا الى المصلي حجة الشافعي ان قوله تعالى
 وتكبروا لله على ما هذا كم يدل على ان الامر بهذا يوجب ان يكون التكبير وقع معللا
 بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب ان يكون
 التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الشافعي ان وقت هذا التكبير تمتد الى ان يحرم
 الامام بالصلاة وقيل فيه قولان آخران (احدهما) الى خروج الامام (والثاني) الى
 انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال ابو حنيفة اذا بلغ الى ادنى المصلي ترك التكبير
 (القول الثاني) في تفسير قوله وتكبروا لله ان المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق على
 هذه الطاعة واعلم ان تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل (اما القول)
 فالأقرار بصفاته العلى واسماؤه الحسنى وتزيهه عمالا يليق به من ند وصاحبة وولد
 وشبهه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب (واما العمل) فالتعبد
 بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم ان القول الاول اقرب وذلك لان تكبير الله
 تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة
 بهذا التكبير يوجب ان يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل
 الاوقات اما قوله تعالى على ما هذا كم فانه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالادلة والتعريف
 والتوفيق والعصمة وعند اصحابنا بخلق الطاعة واما قوله تعالى ولعلكم تشكرون ففيه
 بحثان (احدهما) ان كلمة لعل للترجي والترجي لا يجوز في حق الله (والثاني) البحث عن حقيقة
 الشكر وهذا ان بحثان قدم تقريرهما بقى ههنا بحث ثالث وهو انه ما الفائدة في ذكر
 هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما امر بالتكبير وهو لا يتم الا بان يعلم العبد
 جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته وكونه اكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء واوصاف
 الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلاله وعزته واستغناؤه عن جميع
 المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لا بدوان يصير ذلك
 ذاعيا للعبد الى الاشغال بشكره والمواظبة على الشاء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا
 قال ولعلكم تشكرون * قوله عز وجل (واذا سألت عبادي عنى فاني قريب اجيب
 دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون) في الآية مسائل
 (المسئلة الاولى) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه تعالى لما قال بعد
 ايجاب فرض الصوم وبيان احكامه وتكبروا لله على ما هذا كم ولعلكم تشكرون فامر
 العبد بالتكبير الذى هو الذكر والشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد
 مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويحجب دعاءه ولا يخيب رجاءه (والثاني) انه
 امره بالتكبير اولا ثم رغبه في الدعاء ثانيا تنبيها على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا
 بالشاء الجميل الا ترى ان الخليل عليه السلام لما اراد الدعاء قدم عليه الشاء فقال اولا
 الذى خلقتى فهو يهدين الى قوله والذى اطعم ان يغفر لى خطيئتى يوم الدين وكل هذا

(واذا سألت عبادي عنى) في تلويح
 الخطاب وتوجيهه الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ما لا يخفى من
 تشريفه ورفع محله (فاني قريب)
 اى قفل لهم اقرب قريب وهو تمثيل
 لكمال علمه بافعال العباد واقوالهم
 واطلاعه على اسوالهم بحال من
 قرب مكانه

ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فكذا
هنا امر بالتكبير او لائم رغب في الدعاء ثانيا (الثالث) ان الله تعالى لما فرض عليهم
الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على
الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندموا وسألوا النبي صلى
الله عليه وسلم عن توبتهم فأنزل الله تعالى هذه الآية مخبرهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك
التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم (المسئلة الثانية) ذكرنا في سبب نزول هذه الآية وجوها
(احدها) ما روى عن كعب انه قال قال موسى عليه السلام يارب اقرب انت فاناجيك
ام بعيد فاناديك فقال يا موسى انا جليس من ذكرني قال يارب فان نكون على حالة نجلك
ان تذكرك عليها من جنابة وغائط قال يا موسى اذ كرني على كل حال فلما كان الامر على هذه
الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره في الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله تعالى
هذه الآية (وثانيها) ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقرب ربنا
فتناجيه ام بعيد فتناديه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) انه عليه السلام كان في
غزوة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء فقال عليه السلام انكم
لا تدعون اصم ولا غابيا اتمادعون سميعا قريبا (ورابعها) ما روى عن قتادة وغيره ان
سببه ان الصحابة قالوا كيف ندعور ربنا يابني الله فانزل الله هذه الآية (وخامسها) قال
عطاء وغيره انهم سألوا في اى ساعة ندعو الله فانزل الله تعالى هذه الآية (وسادسها) ما ذكره
ابن عباس وهو ان يهود اهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا فنزلت هذه الآية
(وسابعها) قال الحسن سأل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اين ربنا فانزل الله
هذه الآية (وثامنها) ما ذكرنا ان قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم
الاكل بعد النوم ثم انهم اكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم انه تعالى
هل يقبل توبتنا فانزل الله هذه الآية * واعلم ان قوله واذا سألتك عبادي عنى فاقرب
يدل على انهم سألوا النبي عليه السلام عن الله تعالى فذلك السؤال امانه كان سؤال الاعن
ذات الله تعالى او عن صفاته او عن افعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السائل
من يجوز التشبيه فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات واما السؤال عن الصفات فهو
ان يكون السائل سأل عن انه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى
سميعا او يكون المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن في الدعاء
وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاسماء او ما اذن الابان ندعوه باسماء معينة وهل اذن لنا
ان ندعوه كيف شئنا او ما اذن الابان ندعوه على وجه معين كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك
ولا تخافت بها واما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السائل سأل الله تعالى انه اذا سمع
دعاء نافع هل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه واذا سألتك عبادي عنى
يحتمل كل هذه الوجوه الا ان حمله على السؤال عن الذات اولى لوجهين (الاول) ان ظاهر

روى ان اعرابيا قال لرسول الله
صلى الله عليه وسلم اقرب ربنا
فتناجيه ام بعيد فتناديه فنزلت

قوله عنى يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله (والثاني) ان السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا دلل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقائل ايضا ان يقول بل السؤال كان على الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه لما قال فاني قريب قال اجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا هو شرح هذا المقام اما قوله تعالى فاني قريب فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلوبين (المطلوب الاول) في بيان ان هذا القرب ليس قريبا بحسب المكان ويدل عليه وجوه (الاول) انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في الصغر والحجارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو كان في مكان لكان مفتقرا الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال ثبت انه تعالى يمتنع ان يكون في المكان فلا يكون قربه قريبا بالمكان (الثاني) انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه عن جميع الجهات او غير متناه عن جهة دون جهة او كان متناها من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال ايضا لهذا الوجه ولانه لو كان احدا للجانبين متناهما والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا من اجزاء مختلفة الطبائع والخصم لا يقول بذلك (واما القسم الثالث) وهو ان يكون متناها من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة (الثالث) وهو ان هذه الآية من اقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من جهة العرش وبعيدا من غيرهم وكان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالشرق كان بعيدا من عمرو الذي هو بالمغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بحسب الجهة ولما بطل ان يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه القرب بمعنى انه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم او المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم ايما كنتم وقال ونحن اقرب اليه من جبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد ان يقال انه كان في بعض اولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه فقد كان في مشركى العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقتهم فاذا سألوه عليه السلام فقالوا اين ربنا صح ان يكون

الجواب فاني قريب وكذلك ان سألوه عليه السلام فقالوا هل يسمع ربنا دعاء ناصح ان يقول
 في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعوه برفع
 الصوت او باخفائه صح ان يجيب بقوله فاني قريب وان سألوه انه هل يعطينا مظلونا
 بالدعاء صلح هذا الجواب ايضا وان سألوه انا اذا ذنبتنا ثم تبتنا فهل يقبل الله توبتنا صلح ان
 يجيب بقوله فاني قريب اي فانا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت
 ان هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات (المسئلة الثانية) الآية تدل على
 انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فدل على انه لو لا مدبر لهذا
 العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه والاما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم ان قوله
 تعالى فاني قريب فيه سر عقلي وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان
 بايجاد الصانع فكان ايجاد الصانع كالتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان
 الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام اعلى من ذلك
 وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو ايضا لاجله كان
 الجوهر جوهرًا والسواد سوادًا والعقل عقلاً والنفس نفسًا فكما ان تأثيره وتكوينه
 صارت الماهيات موجودة فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية فعلى
 قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل
 تكوين الماهية ممنوع لانه لا يعقل جعل السواد سوادًا فقول فكذلك ايضا لا يمكن
 جعل الوجود وجودًا لانه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن
 الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية
 بالوجود هو ايضا ماهية فلا تكون بالفاعل فاذن لم يقع شيء البتة بالفاعل وذلك باطل
 ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذي
 قررناه * اما قوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان (المسئلة الاولى) قرأ
 ابو عمرو وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات الياء فيهما في الوصل والباقون يحدفها
 فالاولى على الوصل والثانية على التخفيف (المسئلة الثانية) قال ابو سليمان الخطابي الدعاء
 مصدر من قولك دعوت الشيء ادعوه دعاء ثم اقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء
 كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحققة الدعاء
 استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة واقول اختلف الناس
 في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه من وجوه (احدها)
 ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة
 الى الدعاء وان كان غير معلوم الوقوع كان ممنوع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعاء
 (وثانيها) ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم
 الواجب لذاته والازم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل

(اجيب دعوة الداع اذا دعان)
 تقرير للقرب وتحقيق له ووعده
 للداعي بالاجابة

ذلك محال واذ ثبت وجوب انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما ازليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما ازليا كان ممتنع الوقوع ولما ثبت هذه الامور في الازل لم يكن للدعاء البتة اثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئا منها فاي فائدة في الدعاء وقال عليه الصلاة والسلام قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال جف القلم بما هو كاشف وعنه عليه الصلاة والسلام انه قال اربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق (وثالثها) انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائفة الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء ولهذا السبب قالوا ان جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام الى اعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء افضل لما كان كذلك (ورابعها) ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يحز طلبه (وخامسها) ثبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضا بقضاء الله تعالى والدعاء ينافي ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب حصنة البشر (وسادسها) ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء ادب (وسابعها) روى انه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى من شغله ذكرى عن مسئلتى اعطيته افضل ما اعطى السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء اهم مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلائل الثقلية فكثيرة (الاول) ان الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية اما الاصولية فقوله ويسألونك عن الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة واما الفروعية فنحن في البقرة على التوالي يسألونك ماذا ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن الحجر والميسر يسألونك عن اليتامى ويسألونك عن المحيض وقال ايضا يسألونك عن الانفال ويسألونك عن ذى القرنين ويستنبؤنك احق هو يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسئلة جاءت اجوبتها على ثلاثة انواع فالأغلب فيها انه تعالى لما حكي السؤال قال لمحمد قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب فيه ان قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسألة اصولية فلا جرم قال الله تعالى فقل ينسفها ربي نسفا كأنه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقدير الجواب ان النصف ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكننا في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه اما سائر المسائل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء

التعقيب اما الصورة الثالثة وهي في هذه الآية قال واذا سألت عبادي عنى فانى قريب ولم يقل فقل انى قريب فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه (الاول) كأنه سبحانه وتعالى يقول عبدي انت انما تحتاج الى الواسطة في غير وقت الدعاء اما فى مقام الدعاء فلا واسطة بينى وبينك (الثانى) ان قوله واذا سألت عبادي عنى يدل على ان العبد له وقوله فانى قريب يدل على ان الرب للعبد (وثالثها) لم يقل فالعبد منى قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو فى مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب اما الحق سبحانه فهو القادر من ان يقرب بفضل له وبرحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فانى قريب (والرابع) ان الداعى مادام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا له فاذا فنى عن الكل صار مستغرقا فى معرفة الاحد الحق فاستمع من ان يبقى فى هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية فلا جرم حصل القرب فانه مادام يبقى العبد ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت ان الدعاء يفيد القرب من الله فكان الدعاء افضل العبادات (الجملة الثانية) فى فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم (الجملة الثالثة) انه تعالى لم يقتصر فى بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين فى آية اخرى انه اذا لم يستل يغضب فقال فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال عليه السلام لا ينبغي ان يقول احدكم اللهم اغفرلى ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم اغفرلى وقال عليه السلام الدعاء مخ العبادات وعن النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعاء هو العبادات وقرأ وقال ربكم ادعوني استجب لكم فقوله الدعاء هو العبادات معناه انه معظم العبادات وافضل العبادات كقوله عليه السلام الحج عرفة اى الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم (الجملة الرابعة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعزّبكم ربى لولا دعاؤكم والآيات كثيرة فى هذا الباب فن ابطال الدعاء فقد انكر القرآن (والجواب عن الشبهة الاولى) انها متناقضة لان اقدام الانسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع فلا فائدة فى اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضى ان يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره فى الكل ولهذا الاشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارأيت اعمالنا هذه اشى قد فرغ منها امر يستأنفه فقال بل شى قد فرغ منه فقالوا فقيم العمل اذن قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم سابق القدر المفروغ منه ثم ازمهم العمل

الذي هو مدرجة التعبد فلم يعطل ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر ولم يترك احد
 الامرين للآخر واخبر ان فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق
 له يريد انه ميسر في ايام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده الا انك تحب ان تعلم
 ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتأهب لمعرفة فانه بمنزلة مسألة القضاء والقدر وكذا
 القول في باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه في الاصل لا يزيد الطلب ولا يتقصه الترك
 (والجواب عن الشبهة الثانية) انه ليس المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية
 والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية (وعن الثالثة) انه يجوز ان يصير المليس
 بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء (وعن الرابعة) انه اذا كان مقصوده من الدعاء اظهار
 الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه فذلك من اعظم المقامات وهذا هو الجواب
 عن بقية الشبه في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال مشكل مشهور وهو
 انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الآية اجيب دعوة الداع اذا دعان
 وكذلك امن يجيب المضطر اذا دعاه ثم ان ترى الداعي يبالي في الدعاء والتضرع فلا يجاب
 (والجواب) ان هذه الآية وان كانت مطلقة الا انه قد وردت آية اخرى مقيدة وهو قوله
 تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد
 ثم تقرير المعنى فيه وجوه (احدها) ان الداعي لا بد وان يجد من دعائه عوضا اما اسعافا
 بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فاذا لم يساعد القضاء فانه يعطى سكينته
 في نفسه وان شرا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا
 يعدم فائدة وهو نوع من الاستجابة (وثانيها) ما روى الفقهاء في تفسيره عن ابي سعيد
 الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لاترد الا لاحدى ثلاث مالم
 يدع باثم او قطيعة رحم اما ان يجعل له في الدنيا واما ان يدخر له في الآخرة واما ان يصرف
 عنه من السوء بقدر مادعا وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى
 قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا استجاب له ولو في الآخر
 كان الوعد صدقا (وثالثها) ان قوله ادعوني استجب لكم يقتضى ان يكون الداعي عارفا
 بربه والالم يكن داعياله بل شئ متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الدعوى ان يكون
 عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه ان لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته
 فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا استحتم منه ان يقول بقلبه وبعقله يارب افعل الفعل
 الفلاني لا محالة بل لا بد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرتك
 وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه
 الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال (الرابع) ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل
 وجوها كثيرة (احدها) ان يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول
 العبد يا الله الذي لا اله الا انت وهذا انما سمي دعاء لانك عرفت الله تعالى ثم وحدته

واثبتت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة
 لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري اجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع
 وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر فقولنا سمع
 الله لمن حده اى اجاب الله فكذا ههنا قوله اجيب دعوة الداع اى اسمع تلك الدعوة فاذا
 حملنا قوله تعالى ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال (وثانيتها) ان يكون
 المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعوا الله تعالى عند التوبة واجابة
 الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه ايضا لا اشكال (وثالثها) ان
 يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه الصلاة والسلام الدعاء هو العبادة وبما يدل عليه
 قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون
 جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء
 بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زائل (ورابعها) ان
 يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها على هذا
 التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل
 (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة اجيب دعوة الداع اذا دعان مخصص بالمؤمنين الذين
 آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصفنا الانسان بان الله تعالى قد اجاب دعوته
 صفة مدح وتعظيم الا ترى انا اذا اردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه
 مستجاب الدعوة واذا كان هذا من اعظم المناصب في الدين والفاسق واجب الاهانة
 في الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن لا يتلوث ايمانه بالفسق بل الفاسق قد يفعل
 الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوة اما قوله تعالى فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه النظم ان يقال انه تعالى قال انا اجيب دعاءك مع انى
 غنى عنك مطلقا فكفى انت ايضا مجيبا لدعائى مع انك محتاج الى من كل الوجوه فما اعظم
 هذا الكرم وفيه دققة اخرى وهى انه تعالى لم يقل للعبد اجب دعائى حتى اجيب
 دعاءك لانه لو قال ذلك لصار لدعائى وهذا تبنيى على ان اجابة الله عبده فضل مند ابتداء
 وانه غير معلل بطاعة العبد وان اجابة الرب في هذا الباب الى العبد متقدمة على اشتغال
 العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسئلة الرابعة (المسئلة
 الثانية) قال الواحدى اجاب واستجاب بمعنى واحد قال كعب الغنوى

(فليستجيبوا لى) اذا دعوتهم للايمان
 والطاعة كما اجيبهم اذا دعوتى
 لهم ماتم (وليؤمنوا بى) امر بالثبات
 على ما هم عليه (لعلهم يرشدون)
 راجين اصابة الرشداى الحق
 وقرئ بفتح الشين وكسرها ولما
 امرهم الله تعالى بصوم الشهر
 ومراعاة العدة وحثهم على القيام
 بوظائف التكبير والشكر عقبه بهذه
 الاية الكريمة الدالة على انه تعالى
 خير باحوالهم سميع لاقوالهم
 مجيب لدعائهم مجازيهم على
 اعمالهم تأكيداه وحناء عليه

وداع دعايا من يجيب الى النداء * فلم يستجبه عند ذلك مجيب

وقال اهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان
 اجابة كل شى على وفق ما يليق به (المسئلة الثالثة) اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالقلب
 واللسان فذاك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى

تكرار محضاً وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدماً على الطاعات وكان حق النظم ان يقول فليؤمنوا لي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقدم الطاعات والعبادات اما قوله تعالى لعلهم يرشدون فقال صاحب الكشاف قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرهما ومعنى الآية انهم اذا استجابوا لي وآمنوا بي اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد قال تعالى فان آتستم منهم رشداً وقال اولئك هم الراشدون * قوله عز وجل (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تخفون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشر وهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك بين الله آياته للناس لعلهم يتقون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) انه ذهب جمهور المفسرين الى ان في اول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقوع بشرط ان لا ينام وان لا يصل الى العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية وقال ابو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتاً في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة . واحتج الجمهور على قوله بوجوه (الجمعة الاولى) ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضى تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه ان تكون ثابتة ايضاً في صومنا واذا ثبت ان الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم ان تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتاً في شرعنا (الجمعة الثانية) التمسك بقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتاً لهذه الامة من اول الامر لم يكن لقوله احل لكم فائدة (الجمعة الثالثة) التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تخفون انفسكم ولو كان ذلك حلالاً لهم لما كان بهم حاجة الى ان يخفون انفسهم (الجمعة الرابعة) قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك كان محرماً عليهم وانهم اقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم (الجمعة الخامسة) قوله تعالى فالآن باشر وهن ولو كان الحل ثابتاً قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالآن باشر وهن فائدة (الجمعة السادسة) هي ان الروايات المقولة في سبب نزول هذه الآية بدالة على ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ اجاب ابو مسلم عن هذه الدلائل فقال (اما الجمعة الاولى) فضعيفة لا نأبينا ان تشبيه

ثم شرع في بيان احكام الصيام فقال (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) روى ان المسلمين كانوا اذا امسوا حل لهم الاكل والشرب والجماع الى ان يصلوا العشاء الاخرة او يرقدوا ثم ان عمر رضى الله عنه باشر بعد العشاء فقدم واتى النبي صلى الله عليه وسلم واعتذر اليه فقام رجال فاعتروا فوامصنعوا بعد العشاء فزلت وليلة الصيام الليلة التي يصح منها صائموا والرفث كناية عن الجماع لانه لا يكاد يخلو من رفث وهو الافصاح بما يجب ان يكتم عنه وعدى بالى لتضمينه معنى الافضاء والانهاء وايناره ههنا لاستقباح ما ارتكبهه ولذلك سمي خيانة وقرئ الرفوث وتقديم الظرف على الغائم مقام الفاعل لما مر مرارا من التشويق فان ما حقه التقديم اذا اخرجت النفس مترقبة اليه فيتمكن عندها وقت وروده فضل تمكن

الصوم بالصوم يكفي في صدقه مشابتهما في اصل الوجوب (واما اللمحة الثانية) فضيفة
 ايضا لاناسلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقوله احل لكم معناه ان
 الذي كان محرما على غيركم فقد احل لكم (واما اللمحة الثالثة) فضيفة ايضا وذلك لان
 تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام وان الله تعالى اوجب علينا الصوم
 ولم يبين في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت
 ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها
 تأكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فان
 مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع
 المتقدم وجب ان تكون ثابتة في هذا الشرع وان لم تكن حجة قوية الاثنا الاقل من
 ان تكون شبهة موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا
 فلاجرم شددوا وامسكوا عن هذه الامور فقال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون
 انفسكم واراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لولم تبين الرخصة فيه لشددوا
 وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا انفسهم من الشهوة ومنعوا من المراد واصل الخيانة
 النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب و تكسب فالمراد
 من الآية علم الله انه لولم يتبين لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم
 تنقصون انفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة
 النصرى (واما اللمحة الرابعة) فضيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى
 بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان واما العفو فهو التجاوز فيبين الله
 تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيل على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم
 والاغلال التي كانت عليهم (واما اللمحة الخامسة) فضيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة
 تمتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وازال الشبهة فيه لاجرم قال فالان باسروهن
 (واما اللمحة السادسة) فضيفة لان قولنا هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لاتعلق
 له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وايضا في الآية ما يدل على ضعف هذه
 الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على
 خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه
 افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) القائلون بان
 هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم انها نسخت ذكروا في سبب نزول هذه الآية انه كان
 في اول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل او يصلح العشاء الآخرة
 فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشيا الى الليلة الآتية فجاء رجل من الانصار عشيبة
 وقد اجهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمة وقال البراء قيس بن
 صرمة وقال الكلبي ابو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن انس فسأله رسول الله صلى الله

عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى امسيت فأثبت اهلي لتطعمني شيئا فاطبأت فمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقام عمر فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى اهلي بعدما صليت العشاء الآخرة فأثبت امرأتي فقال عليه الصلاة والسلام لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعتز فوابالذي صنعوا فنزل قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشاف قرئ احل لكم ليلة الصيام الرفث اي احل الله وقرأ عبد الله الرفث (المسئلة الرابعة) قال الواحدى ليلة الصيام اراد ليالى الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس

فقلنا اسلموا انا اخوكم * فقد برئت من الاحن الصدور

واقول فيه وجه آخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة (المسئلة الخامسة) قال الليث الرفث اصله قول الفحش وانشد الزجاج

ورب اسراب حبيح كظم * عن اللغاورث التكلم

يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلارفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه انشد وهو محرم

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير نك لميسا

فقيل له أترفت فقال انما الرث ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه (فان قيل) لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها اولمتم النساء دخلتم بهن فأتوا حرثكم من قبل ان تمسوهن فاستمتعتم بهن منهن ولا تقر بهن (جوابه) السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم والله اعلم (المسئلة السادسة) قال الاخفش انما عدى الرث بالي لتضمنه معنى الافضاء في قوله وقد افضى بعضكم الى بعض (المسئلة السابعة) قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضى حصول الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا لرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث والالكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ واما الذي بعده من قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود فذلك يكون كالتأكيده لهذا النسخ واما الذي يقول ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث في الليل فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به فيكون النسخ هو قوله تعالى وكلوا واشربوا * اما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فقد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها (احدها) انه لما كان

(هن لباس لكم وانتم لباس لهن)
استئناف مبين لسبب الاحلال
وهو صعوبة الصبر عنهن مع شدة
المخالطة وكثرة الملابس بهن
وجعل كل من الرجل والمرأة
لباسا للآخر لاعتنا قهما واشتمال
كل منهما على الآخر بالليل قال
اذا ما الضمير ثنى عطفها *

تثنت فكانت عليه لباسا
اولان كلامهما يسترحال
صاحبه وينتعه من الفجور

الرجل والمرأة بعثقان فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه سمي كل واحد منهما لباسا قال الربيع هن فراش لكم وانتم خفاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وانتم لباس لهن يريد ان كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن ابصار الناس (وثانيها) انما سمي الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثي دينه (وثالثها) انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراه اهل الان يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمل في اللباس (ورابعها) يحتمل ان يكون المراد استره بها عن جميع المفسد التي تقع في البيت لولم تكن المرأة حاضرة كما يستر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الاصم ان المراد ان كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر في ذلك المحذور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى اورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المحذور (المسئلة الثانية) قال الواحدى انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملابسات لكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم فقول هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن * اما قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يفلح والسيوف اذا نبتا عن الضربة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء ففدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة اي نقضا للعهد ويقال للرجل المدين انه خائن لانه لم يفلح بما يلقى بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الآيات سمي الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى ذكر ههنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يذكر ان تلك الخيانة كانت فيما اذا فلاد من حل هذه الخيانة على شئ يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالان باشر وهن فيجب ان يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان (احدهما) علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصي الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان الله لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب ان يقطع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ان حل على ظاهره وجب في جميعهم ان يكونوا مختانين

(علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم) استئناف آخر مبين لما ذكر من السبب والاختيان ابلغ من الخيانة كالاكتساب من الكسب ومعنى تختانون تظلمونها بتعريضها للعقاب وتقيص حظها من الثواب (فتاب عليكم) عطف على علم اي تاب عليكم لما تبتم مما اقرتوه (وعفا عنكم) اي محاسنه عنكم

لانفسهم لكننا قد علمنا ان المراد به التبعيض للعادة والاختبار واذا صح ذلك فيجب ان يقطع
 على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى
 وقوع ذلك من بعضهم ولا يبي مسلم ان يقول قدينا ان الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب
 عليه فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن حملنا على عدم الوفاء بما هو خير للنفس
 وهذا اولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم
 تختانون انفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن اولى فلا اقل من التساوى
 وبهذا التقدير لا يثبت النسخ (القول الثاني) ان المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم
 لودامت تلك الحرمة ومعناه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة
 وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال التفسير الاول اولى لانه لا حاجة فيه
 الى اضمار الشرط وان يقال بل الثاني اولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على
 المعصية سببا للنسخ والتكليف وعلى التقدير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف حصلت
 الخيانة فصار ذلك سببا للنسخ والتكليف رحمة من الله على عبادته حتى لا يقعوا في الخيانة اما
 قوله تعالى فتاب عليكم فعناه على قول ابي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة
 عليكم وعلى قول مثبتى النسخ لا بد فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم فيه اما قوله تعالى
 وعفا عنكم فعلى قول ابي مسلم معناه وسع عليكم ان اباح لكم الاكل والشرب والمعاشرة
 في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم
 عن صدقة الخيل والريقى وقال اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه
 التخفيف بتأخير الصلاة الى آخر الوقت ويقال اتانى هذا المال عفو اى سهلا فثبت ان لفظ
 العفو غير مشعر بسبق التحريم واما على قول مثبتى النسخ قوله عفا عنكم لا بد وان يكون
 تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوى ايضا قول ابي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار
 وتفسير مثبتى النسخ يحتاج الى الاضمار * اما قوله تعالى فالآن باشروهن ففيه مسئلتان
 (المسئلة الاولى) هذا امر وارده عقب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقب الحظر ليس
 الا للاباحة كلامهم ظاهر واما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تر كنا الظاهر
 وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع (المسئلة الثانية) المباشرة فيها قولان (احدهما)
 وهو قول الجمهور انها الجماع سمى بهذا الاسم لتلاصق البشريتين وانضمامهما ومنه ما روى
 انه عليه السلام نهى ان يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة (والثاني) وهو قول الاصم
 انه الجماع فادونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا يباشروهن وانتم
 عاكفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقترب
 ان لفظ المباشرة لما كان مشتقاً من تلاصق البشريتين لم يكن مختصاً بالجماع بل يدخل فيه الجماع
 فيما دون الفرج وكذا المعانقة والملازمة الا انهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد
 به هو الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولان الرفث المتقدم

(فالآن) لما نسخ التحريم
 (باشروهن) المباشرة الزاق
 البشارة بالبشرة كنى بها عن الجماع
 الذى يستلزمها وفيه دليل على
 جواز نسخ الكتاب للسنة

ذكرة لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة ما دونه صارت اباحته دالة على اباحة ما عداه فصح ههنا حل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب ان يعتمد عليه على ما خصه القاضي اما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكر وفي الآية وجوها (احدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالباشرة اى لا تبشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لا بغناء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام تناكحوا تناسلوا تكثروا (وثانيها) انه نهى عن العزل وقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحرمة الا باذنها ولا بأس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن رزين بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يعزل عن الحرمة الا باذنها (وثالثها) ان يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وحله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فاتوهن من حيث امركم الله (ورابعها) ان هذا التأكيده تقديره فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم (وخامسها) وهو على قول ابي مسلم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم (وسادسها) ان مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبشروهن الا في الاحوال والاقوات التي اذن لكم في مباشرتهن (وسابعها) ان قوله فالآن باشروهن اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذي كتب الله لكم بقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية ابي الجوزاء يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندى انه لا بأس به وذلك هو ان الانسان مادام قلبه مشغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه حينئذ ان يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا قضى وطره وصار فارغا من طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية فتقدير الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك ان هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة (المسئلة الثانية) كتب فيه وجوه (احدها) ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان اى جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين فسا كتبها الذين يتقون اى اجعلها (وثانيها) معناه قضى الله لكم كقوله قل ان يصيبنا الا ما كتب الله لنا اى قضاه وقوله كتب الله لا غابن انار رسلى وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل اى قضى

(وابتغوا ما كتب الله لكم) اى واطلبوا ما قدره الله لكم وقرره في اللوح من الولد وفيه ان المباشرة ينبغي ان يكون غرضه الولد فانه الحكمة في خلق الشهوة وشرع النكاح لا قضاء الشهوة وقيل فيه نهى عن العزل وقيل عن غير الماتى والتقدير وابتغوا المحل الذي كتب الله لكم

(وثالثها) اصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كأئن وكل حكم حكم به على عباده فقد اثبت في اللوح المحفوظ (ورابعها) هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال (المسئلة الثالثة) قرأ ابن عباس وابتغوا وقرأ الاعمش وابتغوا اما قوله واكلوا واشربوا فالفائدة في ذكرهما ان تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج في اباحة كل واحد منها الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله فالان باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله واكلوا واشربوا لتمام الدلالة على الاباحة اما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فقيه مسائل (المسئلة الاولى) روى انه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم اخذت عقالين ابيض واسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت اقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما اصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفالان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعا على انه تعالى كنى بذلك عن بياض اول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط الاسود هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير في الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية ان يكون اول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع انه ليس كذلك (وجوابه) انه لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان الفجر انما يسمى فجرا لانه يتفجر منه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لافي الصبح الاول فلما دلت الآية على ان هذا الخيط الابيض يجب ان يكون من الفجر علما انه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس مستطيل والخيط مستطيل (جوابه) ان القدر من البياض الذي يحرم هو اول الصبح الصادق واول الصبح الصادق لا يكون منتشر ابل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب ان الصبح الكاذب يطلع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيلا فزال السؤال فاما ما حكى عن عدى بن حاتم فبعيد لانه بعد ان يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر (المسئلة الثانية) لاشك ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلّت هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم ابو مسلم الاصفهاني لاشي من المفطرات الاحد هذه الثلاثة فاما الامور التي تذكرها الفقهاء من تكلف القي والحقنة والسعوط فليس شي منها بمفطر قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فبقى ما عداها على الحل الاصلى فلا يكون شي منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها واما القي والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر

(وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) شبه اول ما يبد ومن الفجر المعترض في الافق وما يند معه من غلس الليل بضيقين ابيض واسودوا كتنى يبين الخيط الابيض بقوله تعالى من الفجر عن بيان الخيط الاسود لدلالته عليه وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل ويجوز ان يكون من للتبعيض فان ما يبد وبعض الفجر وماروى من انها نزلت ولم ينزل من الفجر فعمد رجال الى خيطين ابيض واسود وطفقوا بأكلون ويشربون حتى يتبيناهم فنزلت فعمل ذلك كان قبل دخول رمضان وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائزا واكتفى اولا باشتهارهما في ذلك ثم صرح بالبيان لما التبس على بعضهم وفي تجوز المباشرة الى الصبح دلالة على جواز تأخير الغسل اليه وصحة صوم من اصبح جنباً

فهذا لم يذكرها (المسئلة الثالثة) مذهب ابي هريرة والحسن بن صالح بن جنى ان الجنب
 اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة
 اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح (المسئلة
 الرابعة) زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع
 الشمس قياسا لاول النهار على آخره فكما ان آخره بغروب القرص وجب ان يكون اوله
 بطلوع القرص وقال في الآية ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل
 ووجه الشبه ليس الا في البياض والسواد فاما ان يكون التشبيه في الشكل مرادا فهذا
 غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة
 فثبت ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة
 الليل في قوله ثم اتوا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل
 ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت ان يكون الامر في الطرف
 الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع
 القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان اول النهار انما يكون من طلوع
 الصبح فقياس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة ومنهم
 من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد
 انقرضت والفقهاء اجعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها (المسئلة
 الخامسة) الفجر مصدر قولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته تفجييرا قال الازهرى الفجر
 اصله الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلة الليل بنور الصبح واما في قوله من
 الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض
 الذي هو الفجر (المسئلة السادسة) ان الله تعالى لما احل الجماع والاكل والشرب الى غاية
 تين الصبح وجب ان يعرف ان تين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تين الصبح اما
 ان يكون قطعيا او ظنيا اما القطعي فبان يرى طلوع الصبح او يتيقن انه مضى من الزمان
 ما يجب طلوع الصبح عنده واما الظني فنقول اما ان يحصل ظن ان الصبح طلع فيحرم
 الاكل والشرب والوقوع فان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقوع مباحا
 فان اكل ثم تين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد
 اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فأفطر ثم تين انها ما كانت غاربة فقال
 الحسن لا قضاء في صورتين قياسا على ما لو اكل ناسيا وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي
 في رواية المزني عنه يجب القضاء لانه امر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به اما
 الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء واما الباقر بن سفيان انه لا قضاء قالوا مقتضى
 الدليل وجوب القضاء عليه ايضا الا انا اسقطناه عنه للنص وهو ما روى ابو هريرة رضي الله
 عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال اكلت وشربت وانا صائم فقال عليه

الصلاة والسلام اطعمك الله وسقاك فأنت ضيف الله قم صومك (والقول الثالث) انه
 اذا اخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا اخطأ في غروب الشمس يجب القضاء
 والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الليل حل الاكل وفي النهار
 حرمة اما اذا لم يغلب على ظنه لبقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فهنا
 يكره له الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل والله اعلم بما قوله تعالى
 ثم اتوا الصيام الى الليل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان كلمة الى لانتها الغاية فظاهر
 الآية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء مقطعه ومنتهاه وانما يكون
 مقطعا ومنتهاه اذا لم يبق بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لالانتهاه كما في قوله تعالى الى
 المرافق الا ان ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس
 النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس الديقكون داخل فيه وقال
 احمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين جائز تقول اكلت السمكة الى
 رأسها وجائز ان يكون الرأس داخل في الاكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل
 خارج عن الصوم اذ لو كان داخل فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل اخذا
 بالوثق ثم سواء قلنا انه مجمل او غير مجمل فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر
 رضی الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبل الليل من ههنا وادبر النهار
 من ههنا وقد غربت الشمس فقد افطر الصائم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا
 الوقت فاما انه يجب على المكلف ان يتناول عنده هذا الوقت شيئا فالدليل عليه ما روى
 الشافعي رضی الله عنه باسناده عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال
 قيل يا رسول الله انك تواصل اي كيف تنهانا عن امرات تفعله فقال اني لست مثلكم اني
 ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وقيل فيه معان (احدها) انه كان يطعم ويسقى من طعام
 الجنة (والثاني) انه عليه الصلاة والسلام قال اني على ثقة من اني لو احدثت الى الطعام
 اطعمني الله من طعام الجنة (والثالث) اني اعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان اطعاما
 حقيقة لم يكن مواصلا وحكي محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة
 ايام فلما كبر جعلها خمسة فلما كبر جد جعلها ثلاثا فظاهر كلام الشافعي رضی الله عنه يدل
 على ان هذا النهي نهى تحريم وقيل هو نهى تنزيه لانه ترك للمباح وعلى هذا التأويل صح
 فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فعلى ذلك هو
 بالخيار في الاستيفاء الا ان يخاف المرء من التقصير في الصوم المستأنف او في سائر العبادات
 فيلزمه حينئذ ان يتناول من الطعام قدرا يزول به هذا الخوف (المسئلة الثانية) اختلفوا
 في ان الليل ماهو فن الناس من قاس آخر النهار على اوله فاعتبروا في حصول الليل زوال
 آثار الشمس كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى
 بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث الذي

(ثم اتوا الصيام الى الليل) بيان
 لا تخروفته

رواه عمر بطل ذلك وعليه عمل الفقهاء (المسئلة الثالثة) الخفية تمسكوا بهذه الآية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامسك وقد وجد ههنا فيكون صائماً فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامسك حرج ومشقة وعسر وهو منفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال الا ان اقلنا الاقل يلحق بالاغلب فلا جرم ابطالنا الصوم بنية بعد الزوال وصحائبة قبل الزوال (المسئلة الرابعة) الخفية تمسكوا بهذه الآية في ان صوم النقل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل امر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافية قالوا هذا اتما ورد لبيان احكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض (الحكم السابع) من الاحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى بين الصوم وبين ان من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز ان يظن في الاعتكاف ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم فيه نهارا لايلا فين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضى الله عنه الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبسه نفسه عليه براكا او ائما قال تعالى يعكفون على اصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال الله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد (المسئلة الثانية) لولمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رضى الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف اما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيمادون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي رحمه الله فيه قولان الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل احتيج من قال بالافساد ان الاصل في لفظ المباشرة ملاقة البشرين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور لان مسمى المباشرة حاصل في كلهما فان قيل لم حلت المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الآية يدل على انه هو الجماع وهو قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الآية يدل على انه هو الجماع ثم لما اذن في الجماع كان ذلك اذا نفيا دون الجماع بطريق الاولى اما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصل ووجه من قال انها لا تبطل الاعتكاف اجمعنا على ان هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب ان لا تفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس اعلى درجة منهما (والجواب) ان النص

(ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد) اي معتكفون فيها والمراد بالمباشرة الجماع وعن قتادة كان الرجل يعتكف فيخرج الى امرأته فيبشرها ثم يرجع فنهوا عن ذلك وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد غير مختص ببعض دون بعض وان الوطء فيه حرام ومفسده لان النهي في العبادات يوجب الفساد

مقدم على القياس (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لان المسجد ميمز عن سائر البقاع من حيث انه بنى لاقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه انه لا يجوز الا في المسجد الحرام والحجفة فيه قوله تعالى ان تطهروا بيدي اللطافين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام افضل من مائة صلاة في مسجدي وقال حنيفة يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا وقال الزهري لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة لا يصح الا في مسجده امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز في جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى الخروج للصلاة للجمعة واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية لان قوله ولا تبشروهن وانتم عاكفون في المساجد عام يتناول كل المساجد (المسئلة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم والا فضل ان يصوم معه وقال ابو حنيفة لا يجوز الا بالصوم حجة الشافعي رضي الله عنه هذه الآية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ اذا ترك النية فيبقى فيما عداه على الاصل واحتج المزني بصحة قول الشافعي رضي الله عنهما بامور ثلاثة (الاول) لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان لان الصوم الذي هو موجهه اما صوم رمضان وهو باطل لانه واجب بسبب الشهر لا بسبب الاعتكاف او صوم آخر سوى صوم رمضان وذلك تمتع وحيث اجعوا على انه يصح في رمضان علمنا ان الصوم لا يوجب الاعتكاف (والثاني) انه لو كان الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا بالصوم نخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك علمنا ان الاعتكاف يجوز مفردا ابدا بدون الصوم (والثالث) ما روى ابن عمر رضي الله عنه قال يارسول الله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف الله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام اوف بنذرك ومعلوم انه لا يجوز الصوم في الليل (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه لا تقدر لزمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة يعتقد ولو نذر ان يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكافه ساعة كما لو نذر ان يتصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل او كثير ثم قال الشافعي رضي الله عنه واحب ان يعتكف يوما وانما قال ذلك للخروج عن الخلاف فان ابا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف اقل من يوم بشرط ان يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس وحجة الشافعي رضي الله عنه انه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان اولى من بعض فوجب

ترك التقدير والرجوع الى اقل ما لا بد منه ووجه ابى حنيفة رحمه الله ان الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولان على هذا التقدير لا يتغير المعتكف عن ينظر الصلاة اما قوله تعالى تلك حدود الله فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تلك لا يجوز ان يكون اشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف الاحدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم في اول آية الصوم الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل (المسئلة الثانية) قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الازهرى ومنه يقال للمحروم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحدالدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمى الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته اى مقدراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة اما قوله تعالى فلا تقربوها فقيه اشكالان (الاول) ان قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل فلا تقربوها (والثاني) انه تعالى قال في آية اخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما (والجواب) عن السؤالين من وجوه (الاول) وهو الاحسن والاقوى ان من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق فقيه ان يتعداه لان من تعدها وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فقيه ان يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيز الحق والباطل لثلايداني الباطل وان يكون بعيدا عن الطرف فضلا ان يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ملك حى وحى الله محارمه فن رتع حول الحى يوشك ان يقع فيه (الثاني) ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني لا تقربوها اى لا تعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم (الثالث) ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان اقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تبشروهن وانتم عاكفون في المساجد وقبل هذه الآية قوله ثم اتوا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب في النهار وقبل هذه الآية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضى تحريم موقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم موقعتهما في غير المأثى وتحريم موقعتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الا اباحة الشرب والاكل والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة اكثرها تحريمات لاجرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها اى تلك الاشياء التي منعت عنها انما منعت عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها اما قوله تعالى كذلك بين الله آياته للناس فقيه وجوه (احدها) المراد انه كما بين ما امر كبه ونهاكم عنه في هذا الموضوع

(تلك حدود الله) اى الاحكام المذكورة حدود وضعها الله تعالى لعباده (فلا تقربوها) فضلا عن تجاوزها نهى ان يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل مبالغة في النهى عن تخطيها كما قال صلى الله عليه وسلم ان لكل ملك حى وحى الله محارمه فن رتع حول الحى يوشك ان يقع فيه ويجوز ان يراد بحدود الله تعالى محارمه ومناهيه (كذلك) اى مثل ذلك التبيين البليغ (يبين الله آياته) الدالة على الاحكام التي شرعها (لناس لعلهم يتقون) مخالفة او امره ونواهيه

كذلك بين سائر أدلته على دينه وشرعه (وثانها) قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة ازلناها وفرضاها وازلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني الى سائر ما بينه من احكام الزنا فكانه تعالى قال كذلك بين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بأن يعملوا بماز (وثالثها) يحتمل ان يكون المراد منه سبحانه لما بين احكام الصوم على الاستقصاء في هذه الآية بالالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيما قال بعده كذلك بين الله آياته للناس اي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان اما قوله تعالى لعلمهم يتقون فقد مر شرحه غير مرة (الحكم الثامن) من الاحكام المذكورة في هذه السورة حكم الاموال * قوله تعالى (ولاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكم لتأكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون) اعلم انهم مثلوا قوله تعالى ولاتأكلوا اموالكم بينكم بقوله ولا تأزوا انفسكم وهذا مخالف لها لان اكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح اكله مال غيره قال الشيخ ابو حامد الغزالي في كتاب الاحياء المال انما يحرم لمعنى في عينه او لحال في جهة اكتسابه (والقسم الاول) الحرام لصفة في عينه واعلم ان الاموال اما ان تكون من المعادن او من النبات او من الحيوانات اما المعادن وهي اجزاء الارض فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالاكل وهو ما يجري مجرى السم واما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة والصحة والعقل فزيل الحياة السموم ومزيل الصحة الادوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والنبيج وسائر المسكرات واما الحيوانات فتقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا تحل بجميع اجزائها بل يحرم منها الفرس والدم وكل ذلك مذکور في كتب الفقه (القسم الثاني) ما يحرم لخلل من جهة اثبات اليد عليه فنقول اخذ المال اما ان يكون باختيار التملك او بنير اختياره كالارث والذي باختياره اما ان لا يكون مأخوذا من المالك كأخذ المعادن واما ان يكون مأخوذا من مالك وذلك اما ان يؤخذ قهرا او بالتراضي والمأخوذ قهرا اما ان يكون لسقوط عصمة المالك كالغنائم او لاستحقاق الآخذ كركوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا اما ان يؤخذ بعوض كالبيع والصدقات والاجرة واما ان يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم اقسام ستة (الاول) ما يؤخذ من غير مالك كنبيل المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط ان لا يكون المأخوذ مختصا بندي حرمة من الآدميين (الثاني) المأخوذ قهرا من لاهرمته وهو النقي والغنيمه وسائر اموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا اخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وامن وعهد (الثالث) ما يؤخذ قهرا بالاستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على

(ولاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) نهى عن اكل بعضهم اموال بعض على خلاف حكم الله تعالى بعد النهي عن اكل اموال انفسهم في نهار رمضان اي لا يأكل بعضهم مال بعض بالوجه الذي لم يجه الله تعالى وبين نصب على الطريقة او الحالبية من اموالكم

القدر المستحق (الرابع) ما يؤخذ تراضيا معاوضة وذلك حلال اذ روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين اعني الايجاب والقبول مما يعتد الشرع به من اجتناب الشرط المفسد (الخامس) ما يؤخذ بالرضامن غير عوض كافي الهبة والوصية والصدقة اذا روعي شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث او غيره (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذا مجامع مداخيل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال امان يكون لغيره او له فان كان لغيره كانت حرمة لاجل الوجود الستة المذكورة وان كان له فأكمله بالحرمان ان يصرف الى شرب الخمر والزنا واللواط والتمراز او الى السرف المحرم وكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه كرر هذا النهي في مواضع من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فآذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلكنم رؤس اموالكم ثم قال ومن عاد فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون جعل أكل الربا في اول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره متعرضا للنار (المسئلة الثانية) قوله ولا تأكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله ان يقال انه اكله فهذا السبب عبر الله تعالى عنه بالاكل (المسئلة الثالثة) الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطولا فهو باطل وجع الباطل بواطل وابطيل جمع ابطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطلاة اذا تعطل واتبع اللهو اما قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياها في البئر للاستقاء يقال ادليت دلوى ادليتها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلويتها قال تعالى فأدلى دلوه ثم جعل كل القاء قول او فعل ادلاء ومنه يقال للمحتاج ادلى بحجته كأنه يرسلها ليصل الى مراده كادلاء المستقى الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلى الى الميت بقراءة او رحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقى بالماء الدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل في حكم النهي والتقدير ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام اى لا ترشوها اليهم لتأكلوا طاشة من اموال الناس بالباطل وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان (احدهما) ان الرشوة رشاء الحاجة فتمان الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد

(وتدلوا بها الى الحكام) عطف على المنهى عنه او نصب باختيار ان والادلاء الالقاء اى ولانقلوا حكومتها الى الحكام (لتأكلوا) بالتحاكم اليهم (فريقا من اموال الناس بالانتم) بما يوجب انما كشهادة الزور واليمين الفاجرة او ملتبسين بالانتم

بصير قريبا بسبب الرشوة (والثاني) ان الحاكم بسبب اخذ الرشوة يمضى في ذلك الحاكم من غير تثبت كعصى الدلو في الارسال ثم المفسرون ذكروا وجوها (احدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة (وثانيها) ان المراد هو مال اليتيم في يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليقبى عليهم بعضه (وثالثها) ان المراد من الحاكم شهادة ازور وهو قول الكلبي (ورابعها) قال الحسن المراد هو ان يحلف ليذهب حقه (وخامسها) هو ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا اقرب الى الظاهر ولا يبعد ايضا حل اللفظ على الكل لانها باسرها اكل بالباطل اما قوله تعالى وانتم تعلمون فالعنى وانتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبيخ احق روى عن ابي هريرة رضى الله عنه انه قال اختصم رجلان الى النبي صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يارسول الله والذي لا اله الا هو اني محق فقال ان شئت اعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال المقضى عليه مثل ما قال اولاً ثم عاوده ثالثاً قال عليه الصلاة والسلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضى له يارسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليقبوا مقعده من النار

(الحكم التاسع) قوله تعالى (يسألونك عن الاهلة قل هي موافيت للناس والحج وليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم اقل سؤ الا من امة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا واقول ثمانية منها في سورة البقرة (اولها) واذا سألت عبادى عنى فاني قريب (وثانيها) هذه الآية ثم الستة الباقية بعد في سورة البقرة فالجموع ثمانية في هذه السورة (والثاسع) قوله تعالى في سورة المائدة يسألونك ماذا احل لهم (والعاشر) في سورة الانفال يسألونك عن الانفال (والحادى عشر) في بنى اسرائيل يسألونك عن الروح (والثاني عشر) في الكهف ويسألونك عن ذى القرنين (والثالث عشر) في طه ويسألونك عن الجبال (والرابع عشر) في النازعات يسألونك عن الساعة ولهذه الاسئلة ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح المبدأ (فالاول) قوله واذا سألت عبادى عنى وهذا سؤال عن الذات (والثاني) قوله يسألونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلافة والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في الآخر في شرح المعاد (احدهما) قوله ويسألونك عن الجبال (والثاني) قوله يسألونك عن الساعة ايان مر ساهها ونظير هذا انه ورد في القرآن سورتان اولهما يابأيهما الناس (احدهما) في النصف الاول وهى السورة الرابعة من سور النصف الاول فان اولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء (وثانيهما) في النصف الثاني من القرآن وهى ايضا السورة الرابعة من سور النصف الثاني اولها

(وانتم تعلمون) انكم مبطلون فان ارتكاب المعاصى مع العلم بها اقبح روى ان عبد ان الحضرمى ادعى على امرئ القيس الكندي قطعة ارض ولم يكن له بينة فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرؤ القيس فهم به فقرأ عليه الصلاة والسلام ان الذين يشترون بعهد الله واعيانتهم ثمنافلا الآية فارتدع عن الجين فسلم الارض الى عبدان فنزلت وروى انه اختصم اليه خصمان فقال عليه السلام انما انا بشر مثلكم وانتم تحتصمون الى ولعل بعضكم لحن بحجته من بعض فاقضى له على ما سمع منه فحن قضيت له بشئ من حق اخيه فانما قضيت له قطعة من نار فكبها فقال كل واحد منهما حتى لصاحبه فقال اذهب فتوخيا ثم استهما ثم ليجل كل واحد منكما صاحبه (يسألونك عن الاهلة) سأله معاذ بن جبل وتعلبة بن غنم فقالا ما بال الهلال يبدو قيفا كالخيط ثم يزيدىستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ

مرهم وثانيتهاطه وثالثتها الانبياء ورابعها الحج ثم يأبها الناس التي في النصف الاول تشتمل
 على شرح المبدأ فقال يأبها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ويأبها الناس
 التي في النصف الثاني تشتمل على شرح المعاد فقال يأبها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة
 شئ عظيم فسبحان من له في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا خواص
 من عبده (المسئلة الثانية) روى ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان
 من الانصار قال يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلىء
 ويستوى ثم لا يزال يتقص حتى يعود كابدأ لا يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه
 الآية ويروى ايضا عن معاذ ان اليهود سألت عن الالهة واعلم ان قوله تعالى يسألونك
 عن الالهة ليس فيه بيان انهم عن اى شئ سألوها لكن الجواب كالدال على موضع السؤال
 لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة
 في تغير حال الالهة في النقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين في ان السؤال كان
 عن هذا المعنى (المسئلة الثالثة) الالهة جمع هلال وهو اول حال القمر حين يراه الناس يقال
 له هلال ليلتين من اول الشهر ثم يكون قرا بعد ذلك وقال ابو الهيثم يسمى القمر ليلتين من
 اول الشهر هلالا وكذلك ليلتين من آخر الشهر ثم يسمى ما بين ذلك قرا قال الزجاج فعال
 يجمع في اقل العدد على افعة نحو مثال وامثلة وجار واجرة وفي اكثر العدد يجمع على
 فعل مثل جر الا انهم كرهوا في التضعيف فعل نحو هليل وخلل فاقتصروا على جمع
 ادنى العدد اما قوله تعالى قل هي مواقيت للناس والحج فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى)
 المواقيت جمع الميقات بمعنى الوقت كالميعاد بمعنى الوعد وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت
 قال الله تعالى قتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر ومواضع الاحرام مواقيت الحج
 لانها مواضع ينتهى اليها ولا تصرف مواقيت لانها غاية الجموع فصار كان الجمع يكرر فيها
 فان قيل فلم صرفت قوارير قيل لانها فاصلة وقعت في رأس آية فنون ليحجرى على طريقة
 الآيات كاتون القوا في مثل قوله اقلى اليوم عاذل والعتابن * (المسئلة الثانية) اعلم انه
 سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرًا من اربعة اوجه السنة والشهر واليوم والساعة اما
 السنة فهى عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها
 الحاصلة عن خلاف حركة الفلك الى ان تعود الى تلك النقطة بعينها الا ان القوم اصطلمحوا
 على ان تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعى وهو اول الحمل واما الشهر فهو عبارة عن حركة
 القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى ان يعود الى تلك النقطة ولما كان اشهر
 احوال القمر وضعه مع الشمس واشهر اوضاعه من الشمس هو الهلال العربى مع ان
 القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من القلم لاجرم جعلوا
 هذا الوقت منتهى للشهر واما اليوم بليته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل
 النهار نقطة من دائرة الافق او نقطة من دائرة نصف النهار وعودها اليها فالزمان المقدر

(قل هي مواقيت للناس والحج)
 كانوا قد سألوه عليه الصلاة
 والسلام عن الحكمة في اختلاف
 حال القمر وتبدل امره فامر الله
 العزيز الحكيم ان يجيبهم بأن
 الحكمة الطاهرة في ذلك ان تكون
 معالم الناس في عباداتهم لاسيما الحج
 فان الوقت مراعى فيه اداء وقضاء
 وكذا في معاملاتهم على حسب
 ما يتفقون عليه والمواقيت جمع
 ميقات من الوقت والفرق بينه
 وبين المدة والزمان ان المدة
 المطلقة امتداد حركة الفلك من
 مبدئها الى منتهاها والزمان مدة
 مقسومة الى الماضي والحال
 والمستقبل والوقت الزمان
 المفروض لامر

عبارة عن اليوم بليته ثم ان المنجمين اصطلموا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ اليوم بليته اما اكثر الامم فاتهم جعلوا مبادئ الايام بلياليها من مفارقة الشمس افق المشرق وعودها اليه من الغداة واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله اول اولي فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض وفي شريعة الاسلام يفتحون النهار من اول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ واما الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من اربعة وعشرين من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثني عشر جزءاً من يوم وجزء من اثني عشر جزءاً من ليلة فهذا كلام مختصر في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فقول اما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال اخذ الهواء في جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامته الرأس ويتواتر الاسخان الى ان تصل اول السرطان وتشتد الحرارة ويزداد الحر مادامت في السرطان والاسد لقربها من سمت الرأس ويتواتر الاسخان ثم ينعكس الى ان يصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم يأخذ الحر في النقصان والبرد في الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى ان تصل الشمس الى اول الجدى ويشد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرأس ويتواتر البرد ثم ان الشمس تأخذ في الصعود الى ناحية الشمال ومادامت في الجدى والدلو فالبرد اشد ما يكون الى ان تنهي الى الحمل حينئذ يطيب الهواء ويعتدل وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة نهايته وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع الفصول الاربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة في الكتب واما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعموا ان نوره مستفاد من الشمس وابدأ يكون احد نصفيه مضئاً بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضئ هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن لانرى من نوره شيئاً وعند الاستقبال يكون نصفه المضئ مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيراً بالتمام وكما كان القمر اقرب الى الشمس كان المرئي من نصفه المضئ اقل وكما كان ابعد كان المرئي من نصفه المضئ اكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة ابعد من الشمس ويرى كل ليلة ضوءه اكثر من وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع ويكون كل ليلة اقرب الى الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه اقل ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ما قاله اصحاب الطبائع والنجوم واما الذي يقوله الاصوليون فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاشياء المتساوية في تمام الباهية يمنع اختلافها في الوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصول

الضوء في جرم الشمس والقمر امر جازئ ان يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الاسبب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك يكون قادرا على ايجاده وعلى اعدائه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى سنا هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربها وبعدها من الشمس بل عندنا ان حصول النور في جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا الذي في جرم القمر بقي ههنا ان يقال الفاعل المختار لم يخص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول لعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان (احدهما) ان يقال ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصحة ويدل عليه وجوه (احدها) ان من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الوسطة فينبذ يكون فعل تلك الوسطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز (وثانيها) ان كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض اولي له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن اولي له لم يكن غرضا (وثالثها) انه لو كان فعلا معلا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه الى غرض آخر وان كان قديما لم يزل من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون (والجواب الثاني) قول من قال لا بد في افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا المذهب سلوا ان العقول البشرية قاصرة في اكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا على ان القوم انما سلوا عن الحكمة في اختلاف احوال القمر فالله سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة فيه وهو قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية اخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في آية ثالثة فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه ان تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدنيا اما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن (وثانيها) الحج قال الله تعالى الحج اشهر معلومات (وثالثها) عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى يتربصن بأ نفسهن اربعة اشهر وعشرا (ورابعها) النذور التي تتعلق بالاوقات وفضائل الصوم في ايام لا تعلم الا بالاهلة واما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ومدة الحمل والرضاع كما قال وحله وفضاله ثلاثون شهرا وغيرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط اوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لانسلم اننا محتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهر وذلك لانه يمكن تقريرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس و اجزائها مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في اول السنة او في سدسها او ثلثها او نصفها وهكذا سائر الاجزاء ويمكن تقديرها بالايام مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة أو بعد خمسين يوما من اول

السنة وايضا بتقدير ان يساعد على انه لا بد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره
 بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة
 اخرى هذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره او لم يحصل الا ترى
 ان تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير
 الشمس بحركة القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا لم يكن لنور القمر مخالفة
 بحال ولا اثر في هذا الباب لم يجز تقديره به (والجواب عن السؤال الاول) ان ما ذكرتم
 وان كان ممكنا الا ان احصاء الالهة ايسر من احصاء الايام لان الالهة اثنا عشر شهرا
 والايام كثيرة ومن المعلوم ان تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم
 تقسيم الشهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس
 اقرب الى الضبط وابتعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر
 شهرا وهذا كما ان المصنف الذي يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب
 الى الابواب ثم كل باب الى الفصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه (واما
 السؤال الثاني) فجوابه ما ذكرتم الا انه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة
 اوائل الشهور وانصافها واخرها اسهل مما اذا لم يكن كذلك واخبر جل جلاله انه دبر
 الالهة هذا التدبير العجيب لمنافع عباده في قوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الاحوال
 المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته كما قال تعالى ان في خلق السموات
 والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لايات لاولى الالباب وقال تعالى تبارك الذى
 جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقرا منيرا وايضا لولم يقع فى جرم القمر هذا
 الاختلاف لتأكد شبهة الفلاسفة فى قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير
 الى احوالها فهو سبحانه وتعالى بحكمته القاهرة ابقى الشمس على حالة واحدة واظهر
 الاختلاف فى احوال القمر ليظهر للعاقل ان بقاء الشمس على احوالها ليس الا ببقاء الله
 وتغير القمر فى اشكاله ليس الا بتغير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها
 الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
 اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر ان الاختلاف فى احوال القمر معونة عظيمة فى
 تعيين الاوقات من الجهات التى ذكرنا هانبه تعالى بقوله قل هى مواقيت للناس والحج على
 جميع هذه المنافع لان تعديد جميع هذه الامور يقتضى الى الاطناب والاقتصار على
 البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار على كونه ميقانا فكان هذا
 الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة اما قوله تعالى والحج فيه اضمار تقديره وللحج
 كقوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم اى لا اولادكم واعلم انا بينا ان الالهة
 مواقيت لكثير من العبادات فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن ان يقال تلك
 الفائدة هى ان مواقيت الحج لا تعرف الا بالالهة قال تعالى الحج اشهر معلومات وذلك لان

وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته واحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله وهوان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان ان الحج مقصور على الاشهر التي عينها الله تعالى لفرضه وانه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى اشهر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسب والله اعلم اما قوله تعالى وليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها فتمهيد مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها (احدها) قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا هم بشئ فتمسرعليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فتهاهم الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تأويل الآية ليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير لكن البر من يتقى الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون اي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من امرة يسرا وتمام التحقيق في الآية ان من رجع خائبا يقال ما فلتح وما تنجح فيجوز ان يكون الفلاح المذكور في الآية هوان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى تصيروا مقلحين متنجحين وقد وردت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالتهى عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطيره فقد اشرك او كما قال وانه كان يكره الطيرة ويحب الفأل الحسن وقد عاب الله تعالى قومنا تطيروا بموسى ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائر كمن عند الله (الوجه الثاني) في سبب نزول هذه الآية روى ان في اول الاسلام كان اذا احرم الرجل منهم فان كان من اهل المدن نقب نقبا في ظهر بيته منه يدخل ويخرج او يتخذ سلا يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وان كان من اهل الوبر يخرج من خلف الخباء فقبل لهم ليس البر يتخرجكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى (الوجه الثالث) ان اهل الجاهلية اذا احرم احدهم نقب خلف بيته او خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الالحس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخيتم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء سموا حسا لتشددهم في دينهم والجماسة الشدة وهؤلاء متى احرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الوبر ولا ياكلون السمن والاقط ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب فابصره ذلك الرجل الذي كان محرما فاتبه فقال له عليه السلام تبع عني قال ولم يارسول الله قال دخلت الباب وانت محرم فوقف ذلك الرجل فقال اني رضيت بسنك وهديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الآية واعلمهم ان تشديدهم في امر الاحرام ليس يبرو لكن البر من اتقى مخالفة الله وامره بترك سنة الجاهلية فقال واتوا البيوت من ابوابها فهذا ما قبل في سبب نزول هذه الآية (المسئلة

(وليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها) كانت الانصار اذا احرموا لم يدخلوا دارا ولا فسطاطا من بابه وانما يدخلون ويخرجون من نقب او فرجة وراءها ويعدون ذلك برفابين لهم انه ليس بيزر

الثانية) ذكر وافي تفسير الآية ثلاثة اوجه (الاول) وهو قول اكثر المفسرين جل الآية على هذه الاحوال التي رويناها في سبب النزول الان على هذا التقدير صعب الكلام في نظم الآية فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فاي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول اجابوا عن هذا السؤال من وجوه (احدها) ان الله تعالى لما ذكر ان الحكمة في اختلاف احوال الالهة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التي اعتبروها في الحج لاجرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها بقوله يسألونك عن الالهة لانه انما اتفق وقوع القصتين في وقت واحد فنزلت الآية فيما معاني وقت واحد وصل احدا الامرين بالآخر (وثالثها) كما أنهم سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الالهة فقيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعنيكم وارجعوا الى ما لبحث عنه اهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الامر كذلك (القول الثاني) في تفسير الآية ان قوله تعالى وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره ان الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما ان يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب وضد الحق واذ اعرفت هذا فنقول انه قد ثبت بالدلائل ان للعالم صناعات مختار احكاميا وثبت ان الحكيم لا يفعل الا الصواب البري عن العبث والسفه ومتى عرفنا ذلك وعرفنا ان اختلاف احوال القمر في النور من فعله علمنا ان فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بهذا الحكيم الذي لا يفعل الا للحكمة فيفيدنا القطع بان فيه حكمة لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما ان يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على ان فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لانه استدلال بالمجهول على القدرح في المعلوم اذ اعرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها يعني انكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد انتم الشيء لا من البر ولا من كمال العقل انما البر بان تأتوا البيوت من ابوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بان فيه حكمة بالغفوان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العندول عن الطريق الصحيح واتيانها من ابوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من ارشد غيره الى الوجه الصواب يقول له ينبغي ان تأتى الامر من بابيه وفي ضده يقال انه ذهب الى الشيء من غير بابيه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال واتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان هذا طريقا مشهورا معتادا في الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية الابيه فان تفسيرها بالوجه الاول يطرق الى الآية سوء الترتيب وكلام الله

فقيل (ولكن البر من اتقى) اي بر من اتقى المحارم والشهوات ووجه اتصاله بما قبله انهم سألوا عن الامرين او انه لما ذكر انها مواقيت للحج ذكر عقبيه ماهو من افعالهم في الحج استطرادا وانهم لما سألوا عملا يعنيهم ولا يتعلق بعلم النبوة فانه عليه الصلاة والسلام مبعوث لبيان الشرائع للبيان حقائق الاشياء وتركوا السؤال عما يعنيهم ويختص بعلم الرسالة عقب بذكره جوابا لمسألوا عنه تنبيها على ان الاذق بهم ان يسألوا عن امثال ذلك ويقتوا بالعلم بها او اريد به التنبيه على تعكسهم في السؤال وكونه من قبيل دخول البيت من ورائه والمعنى وليس البر بان تعكسوا في مسائلكم ولكن البر من اتقى ذلك ولم يجترأ على مثله

متره عنه (القول الثالث) في تفسير الآية ما ذكره ابو مسلم ان المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسيء فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقتة الذي عينه الله فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكريان البيوت من ظهورها مثل مخالفة الواجب في الحج وشهوره (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر من اتقى فهو كقوله ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقديره (المسئلة الرابعة) قرأ حزة والكسائي وابوبكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لانهم استقلوا الخروج من ضمة باء الى ياء والباقون بالضم على الاصل والقراء فيها وفي نظائرنا نحو بيوت وعيون وجيوب مذاهب واختلافات يطول تفصيلها اما قوله واتقوا فقد يندخل كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلمكم تفعلون لكي تفعلوا والفلاح هو الظفر بالغة قالت المعزلة وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جمعهم لانه لا تخصيص في الآية والله اعلم (الحكم العاشر) ما يتعلق بالقتال * قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى امر بالاستقامة في الآية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله تعالى فقال وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من ابوابها وامر بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فلاستقامة علم والتقوى عمل وليس التكليف الا في هذين ثم لما امر بالتقوى امر في هذه الآية باشد اقسام التقوى واشققها على النفس وهو قتل اعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله (المسئلة الثانية) في سبب النزول قولان (الاول) قال الربيع وابن زيد هذه الآية اول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقي على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين (والقول الثاني) انه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبة وهو موضع كثير الشجر والماء قصدهم المشركون عن دخول البيت فاقام شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على ان يرجع ذلك العام ويعود اليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة ايام حتى يطوف ويحرم الهدى ويفعل ماشاء فرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ثم عاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف اصحابه من قريش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وان يقاتلوهم وكانوا كارهين لمقاتلتهم في الشهر الحرام وفي الحرم فانزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا في سبيل الله (المسئلة الثالثة) وقاتلوا في سبيل الله اي في طاعته وطلب رضوانه روى ابو موسى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن يقاتل في سبيل الله فقال هو من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة (المسئلة الرابعة) اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه (احدها) وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن

(وأتوا البيوت من ابوابها) اذ ليس في العادول بر او باشروا الامور من وجوهها (واتقوا الله) في تغيير احكامه او في جميع امورك امر بذلك صريحا بعد بيان ان البر بر من اتقى اظهارا لزيادة الاعتناء بشأن التقوى وتمهيدا لقوله تعالى (لعلمكم تفعلون) اي لكي تفعلوا بالبر والهدى (وقاتلوا في سبيل الله) اي جاهدوا لاعتنا دينه واعلاء كلمته وتقديم الطرف على المتعول الصريح لابرز كمال العناية بشأن المقدم

الحج او على وجه المقاتلة ابتداء وهذا الوجه موافق لما روينا عن ابن عباس في سبب
 نزول هذه الآية (وثانها) قاتلوا كل من له قدرة واهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا
 كل من له قدرة على القتال واهلية كذلك سوى من جنح السلم قال تعالى وان جنحوا
 للسلم فاجنح لها واعلم ان القول الاول اقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين
 يقاتلونكم يقتضى كونهم فاعلين للقتال فاما المستعد للقتال والتأهل له قبل اقدامه عليه
 فانه لا يوصف بكونه مقاتلا الا على سبيل المجاز (المسئلة الخامسة) من الناس من قال
 هذه الآية منسوخة وذلك لان هذه الآية دلت على ان الله تعالى اوجب قتال المقاتلين
 ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم بعده
 ولا تعتدوا هذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الآية مانعة من قتال غير
 المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتوهم فاقضى هذا حصول الاول في
 قتال من لم يقاتل فدل على ان هذه الآية منسوخة ولقائل ان يقول نسلم ان هذه الآية
 دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن هذا الحكم ماصار منسوخا ما قوله انه دالة على
 المنع من قتال من لم يقاتلنا فهذا غير مسلم * واما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها
 اخر سوى ما ذكرتم منها ان يكون المعنى ولا تبدؤا في الحرم بقتال ومنها ان يكون
 المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهدا وبالخيلة
 او بالمأجاة من غير تقديم دعوة او بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع
 هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة فان قيل هب انه لا نسخ في الآية ولكن
 ما السبب في ان الله تعالى امر اولا بقتال من يقاتل ثم في آخر الامر اذن في قتالهم سواء
 قاتلوا اولم يقاتلوا قلنا لان في اول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال
 الرفق واللين والجمالة فلما قوى الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك
 بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلا جرم
 امر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق (المسئلة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان
 الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبخليقه لما صح هذا الكلام
 وجوابه قد تقدم والله اعلم * قوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتوهم واخرجوهم من
 حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوهكم
 فيه فان قاتلوهكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان اتهموا فان الله غفور رحيم
 وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف
 سريع الاخذ لاقرانه قال

(الذين يقاتلونكم) قيل كان ذلك
 قبل ما امروا بقتال المشركين كافة
 المقاتلين منهم والمحاجزين وقيل
 معناه الذين يناصبونكم القتال
 ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من
 المشايخ والصبيان والرهابسة
 والنساء والكفرة جميعا فان الكل
 بصدد قتال المسلمين ويؤيد الاول
 ما روى ان المشركين صدوا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية
 وصالحوه على ان يرجع من قابل
 فيخلوا له مكة شرفها الله تعالى
 ثلاثة ايام فرجع لعمره القضاء
 فخاف المسلمون ان لا يقوا لهم
 وقاتلوه في الحرم والشهر
 الحرام وكرهوا ذلك فنزلت
 وبعضه اراده في اثنائهما احكام
 الحج (ولا تعتدوا) بايتداء القتال
 او بقتال المعاهدو المفاجأة به من
 غير دعوة او بالثمة وقتل من نهيتم
 عن قتله من النساء والصبيان ومن
 يجرى مجراهم (ان الله لا يحب
 المعتدين) اي لا يريد بهم الخيرو هو
 تليل للنهي (واقتلوهم حيث
 ثقفتوهم) اي حيث وجدتموهم
 من حل او حرم واصل التقف
 الحذف في ادراك الشيء علماء وعاملا
 وفيه معنى الغلبة ولذلك استعمل
 فيها قال
 فاما ثقفتوني فاقتلوني
 فن ثقف فليس الى خلود

فاما ثقفتوني فاقتلوني • فن ثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم اخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه
 وان كان الفرض به لازما لكل مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائدا الى الذين امر بقتلهم في

في الآية الاولى وهم الكفار من اهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى امر بالجهاد في الآية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا اولم يقاتلوا واستثنى منه المقاتلة عند المسجد الحرام (المسئلة الثانية) نقل عن مقاتل انه قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهى قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف أما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم ابطاله واما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ واما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطأ ايضا لانه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم مانسوخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يعد من الحكيم ان يجمع بين آيات متواليه تكون كل واحدة منها ناسخة للآخرى * اما قوله تعالى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ففيه بحثان (البحث الاول) ان الاخراج يحتمل وجهين (احدهما) انهم كفوهم الخروج قهرا (والثاني) انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج (البحث الثاني) ان صيغة حيث تحتمل وجهين (احدهما) اخرجوهم من الموضع الذي اخرجوكم وهو مكة (والثاني) اخرجوهم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى امر المؤمنين بان يخرجوا اولئك الكفار من مكة ان اقاموا على شركهم ان تمكنوا منه ولكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب اجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم اجلاهم ايضا من المدينة وقال عليه الصلاة والسلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب اما قوله تعالى والفتنة اشد من القتل ففيه وجوه (احدها) وهو منقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى وانما سمى الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدى الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر اعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه به عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر اعظم من القتل وروى في سبب نزول هذه الآية ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام فالمؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فكان المعنى ليس لكم ان تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام اعظم من ذلك (وثانيها) ان الفتنة اصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك

(واخرجوهم من حيث اخرجوكم) اى من مكة وقد فعل بهم ذلك يوم الفتح بمن لم يسلم من كفارها (والفتنة اشد من القتل) اى المحنة التى يفتن بها الانسان كالاخراج من الوطن اصعب من القتل لدوام تعبه وبقاء تألم النفس بها وقيل شركهم فى الحرم وصددهم لكم عنده اشد من قتلهم اياهم فيه

الاهل والوطن هربا من اضلالهم في الدين وتخليصالنفس مما يخافون ويحذرون فتنة
 شديدة بل هي اشد من القتل الذي يقتضى التخلص من غوم الدنيا وآفاتها وقال
 بعض الحكماء ما شد من هذا القتل الذي اوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة (الوجه
 الثالث) ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكأنه
 قيل اقتلوه من حيث تفقوهوم واعلم ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو اشد منه
 كقوله ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على
 العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار
 يفتنون ثم قال عقيه ذوقوا فتنتكم اى عذابكم وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات
 اى عذبوهوم وقال فاذا اودى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله اى عذابهم كعذابه
 (الوجه الرابع) ان يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام اشد من قتلكم
 اياهم في الحرم لانهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التى ما خلقت الجن والانس
 الا لها (الوجه الخامس) ان ارتداد المؤمن اشد عليه من ان يقتل محقا والمعنى
 واخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو اتى ذلك على انفسكم فانكم ان قتلتم وانتم على الحق
 كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم من ان تردوا عن دينكم او تسكسوا في طاعة ربكم اما
 قوله ولا تقتلوهوم عند المسجد الحرام حتى يقتلوهوم فيه فقيه مسئلان (المسئلة الاولى)
 هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا في كل
 القتال وفي الاشهر الحرم (المسئلة الثانية) قرأ جزءة السكائى ولاقتلوهوم حتى يقتلوهوم
 فان قتلوهوم كله بغير الف والباقون جميع ذلك بالالف وهو في الصحيح بغير الف وانما
 كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف وكذلك صالح وما شبه ذلك من حروف
 المدولين قال القاضى رحمه الله القراءتان المشهورتان اذا لم يتنافى العمل بهما وجب
 العمل بهما كما يعمل بالآيتين اذا لم يتنافى العمل بهما وما يقتضيه هاتان القراءتان
 المشهورتان لاتنافى فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه يروى ان الاعمش قال لجزءة
 ارأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف بصير قاتلا لغيره فقال جزءة ان
 العرب اذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا واذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا (المسئلة الثالثة)
 الحنفية تسمكوا بهذه الآية في مسئلة الملتجئ الى الحرم وقالوا لما يجوز القتل عند المسجد
 الحرام بسبب جنابة الكفر فلا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذى هو
 دون الكفر كان اولى وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف اما قوله تعالى فان انتهوا
 فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى اوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره وكان يجوز
 ان يقدر ان ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود ان التوبة
 لا تزيله فقال تعالى بعدما اوجب القتل عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم
 متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان

(ولاقتلوهوم عند المسجد الحرام)
 اى لاقتلوهوم بالقتل هناك
 ولاتهتكوا حرمة المسجد الحرام
 (حتى يقتلوهوم فيه فان قتلوهوم)
 عمه (فاقتلوهوم) فيه ولا تبالوا
 بقتالهم عمه لانهم الذين هتكوا
 حرمة فاستحقوا اشد العذاب
 وفي العدول عن صيغة المفاعلة
 التى بها ورد النهى والشرط عدة
 بالنصر والغلبة وقرئ ولاقتلوهوم
 حتى يقتلوهوم فان قتلوهوم
 فاقتلوهوم والمعنى حتى يقتلوهوم
 بعضكم كقولهم قتلنا بنوا سد
 (كذلك جزاء الكافرين) يفعل
 بهم مثل ما فعلوا بغيرهم (فان
 انتهوا) عن القتال والكفر بعد
 ما رأوا قتالكم (فان الله غفور
 رحيم) يغفر لهم ما قد سلف

ينتهي يغفر لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك (حجة القول الاول) ان المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة (حجة القول الثاني) ان الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر (المسئلة الثانية) الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بأمرين (احدهما) التوبة والآخر التمسك بالاسلام وان كان قديقال في الظاهر لمن اظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط اما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرنا (المسئلة الثالثة) دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك اشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل اولى وايضا فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على ان توبته اذا كان قاتلا مقبولة والله اعلم * قوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويولن الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القوم هذه الآية ناسخة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفت حرمة اقصى ما في الباب ان هذه الصفة عامة ولكن مذهب الشافعي رضى الله عنه وهو الصحيح ان العام سواء كان مقدما على المخصص او متأخرا عنه فانه يصير مخصوصا به والله اعلم (المسئلة الثانية) في المراد بالفتنة ههنا وجوه (احدها) انها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى الخبيشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثار تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فأترل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلاتقعوا في الشرك (وثانها) قال ابو مسلم معنى الفتنة ههنا الجرم قال لان الله تعالى امر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي اذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافوا عنده من انواع المضار فان قيل كيف يقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بان قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا ان خبر الله لا يكون حقا قلنا (الجواب) من وجهين (الاول) ان هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف منه الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز ان يقال ذلك (والجواب الثاني) ان المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان الواجب على المقاتل للكفار ان يكون مراده هذا ولذلك متى ظن ان من يقاله يقطع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه اما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حل الفتنة على الشرك لانه ليس بين

(وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة)
 اي شرك (ويكون الدين لله)
 خالصا ليس للشيطان فيه نصيب
 (فان انتهوا) بعدم مقاتلتكم عن
 الشرك (فلا عدوان الا على
 الظالمين) اي فلا تعتمدوا عليهم
 اذ لا يحسن الظن الا لمن ظلم فوضع
 العلة موضع الحكم وتسمية الجزا
 بالعدوان للشاكلة كما في قوله عن
 وجل فن اعتدى عليكم فاعتدوا
 عليه وانكم ان تعرضتم لنتنهم
 صرتم ظالمين وتنعكس الحال
 عليكم والغناء الاولى للتعقيب
 والثانية للجزاء

الشركويين ان يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه ان يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع غيره فصار التقدير كأنه تعالى قال وقتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدى الى العقاب ويحصل ما يؤدى الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم اويسلون وفي ذلك بيان انه تعالى انما امر بالقتال لهذا المقصود * اما قوله تعالى فان انتهوا فلما دان انتهوا عن الامر الذى لاجله وجب قتالهم وهو اما كفرهم او قتالهم فعند ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف * اما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين فقيه وجهان (الاول) فان انتهوا فلا عدوان اى فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمى ذلك القتل عدوانا مع انه في نفسه حق وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصيح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم سخرا لله منهم (والثاني) ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم ظالمين فنسلط عليكم من يعتدى عليكم * قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين) اعلم ان الله تعالى لما اباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الآية ما يزيد ذلك قتال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه (احدها) روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك في ذى القعدة سنة ست من الهجرة فصداهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة ايام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذى القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية يعنى انك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فهذا الشهر بذلك الشهر (وثانيها) ماروى عن الحسن ان الكفار سمعوا ان الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ان يقاتلهم في الاشهر الحرم فارادوا مقاتلته وظنوا انه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام اى من استحل دمكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه فيه وثالثها ما ذكره قوم من المتكلمين وهو ان الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا من مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل في الوجوه الثلاثة ان حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف جعلوه سببا في ان يمنع للقتال من شرهم وفسادهم

(الشهر الحرام بالشهر الحرام)
قاتلهم المشركون عام الحديبية
في ذى القعدة فقيل لهم عند
خروجهم لعمرة القضاء في ذى
القعدة ايضا وكراهنهم القتال
فيه هذا الشهر الحرام بذلك
الشهر الحرام وهتكه بهتكه
فلاتبالوا به (والحرمت قصاص)
اى كل حرمة وهى ما يجب
الحفاظة عليه يجرى فيها قصاص
فلا هتكوا حرمة شهركم بالصد
فافعلوا بهم مثله وادخلوا عليهم
عنوة فاقتلوهم ان قاتلوك كما قال
تعالى

* اما قوله تعالى والحرمت قصاص فالحرمت جمع حرمة والحرمة مامع من انتهاكه
والقصاص المساواة اذا عرفت هذا ففي هذه الآية تعود تلك الوجوه (اما على الوجه
الاول) فهو ان المراد بالحرمت الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله
الحرمت قصاص معناه انهم لما اضعوا هذه الحرمت في سنة ست فقد وقتم حتى
قضيتوها على زعمكم في سنة سبع (واما على الوجه الثاني) فهو ان المراد ان اقدموا على
مقاتلتكم فقاتلوهم انتم ايضا قال الزجاج وعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان
ينتهكوا هذه الحرمت على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول اشبه بما
قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما بعدها
وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (اما على القول الثالث)
فقوله والحرمت قصاص يعني حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر فهما مثلان
والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا
عن القتال اما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد
منه الامر بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب
في تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا ان
الله مع المتقين اي بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من اقوى الدلائل على انه ليس
بجسم ولا في مكان اذ لو كان جسما لكان في مكان معين فكان اما ان يكون مع احد منهم
ولم يكن مع الآخر او يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من اجزائه وبعض من ابعاضه
تعالى الله عنه علوا كبيرا * قوله تعالى (وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى
التهلكة) اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين (الاول) انه تعالى لما امر بالقتال
والاشتغال بالقتال لا يتيسر الابالات وادوات يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال
حاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا امر الله تعالى
الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال (والثاني) يروى انه لما نزل
قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص قال رجل من الحاضرين والله
يارسول الله مالنا زاد وليس احد يطعمنا فأمر رسول الله صلى الله وسلم ان ينفقوا في
سبيل الله وان يصدقوا وان لا يكفوا ايديهم عن الصدقة ولو بشق تمره تحمل في سبيل الله
فيهلكوا فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم ان الانفاق هو
صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال في المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذلك
سبيل الله فالمراد به في طريق الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما امر
الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الآية سواء كان انفاقا في حج او عمرة او كان جهادا
بالنفس او تجهيرا للغير او كان انفاقا في صلة الرحم او في الصدقات او على العيال او في
الزكوات والكفارات او عمارة السبيل وغير ذلك الا ان الاقرب في هذه الآية وقد تقدم ذكر

(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم) وهو فذللكة
مقررة لما قبلها (واتقوا الله) في
شأن الانتصار واحذروا ان
تعدوا الى ما لم يرخص لكم
(واعلموا ان الله مع المتقين)
فيحرسهم ويصلح شؤونهم بالنصر
والتمكن (وانفقوا في سبيل الله)
امر بالجهاد بالمال بعد الامر به
بالانفس اي ولا تمسكوا كل
الامساك

الجهاد انه يراد به الاتفاق في الجهاد بل قال وانفقوا في سبيل الله لوجهين (الاول) ان هذا كالتنبيه على العلة في وجوب هذا الاتفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولان المؤمن اذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال (الثاني) ان هذه الآية انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لا بد من ان تفضى الى القتال ان منعهم المشركون فكانت عمرة وجهادا واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لاجرم قال تعالى وانفقوا في سبيل الله ولم يقل وانفقوا في الجهاد والعمرة * اما قوله تعالى ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال المار زنجي لاعلم في كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا قال ابو علي قد حكي سيويه التنصرة والتسرة وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر قال ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز ان يقال اصله التهلكة كالتجربة والتنصرة على انها مصدر هكذا فبدلت الضمة بالكسرة كجاء الجوار في الجوار واقول اني لا تعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين في امثال هذه المواضع وذلك انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما ارادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية فورود هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهور له من الموافق والمخالف بالفصاحة اولى بان يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها (المسئلة الثانية) اتفقوا على ان الباء في قوله بايديكم تقتضى اما زيادة او نقصانا فقال قوم الباء زائدة والتقدير ولاتلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب بالثوب واخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان او المراد بالايدي النفس كقوله بما قدمت يدك او بما كسبت ايديكم فالتقدير ولاتلقوا بانفسكم الى التهلكة وقال آخرون بل ههنا حذف والتقدير ولاتلقوا انفسكم بايديكم الى التهلكة (المسئلة الثالثة) قوله ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فتم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه راجع الى غيرها اما الاولون فذكروا فيه وجهين (الاول) ان لا ينفقوا في مهمات الجهاد اموالهم فيستولى العدو عليهم ويهلكهم وكأنه قيل ان كنت من رجال الدين فانفق مالك في سبيل الله وفي طلب مرضاته وان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك (الوجه الثاني) انه تعالى لما امره بالاتفاق نهاه عن ان ينفق كل ماله فان اتفقا كل المال يفضى الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى الماء كول والمشروب والملبوس فكان المراد منه ما ذكره في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط واما الذين قالوا المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها (احدها) ان يتخلوا بالجهاد فيعرضوا للهلاك الذي هو عذاب النار فحتم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة (وثانيها) المراد من قوله ولاتلقوا

(ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة)
بالاسراف وتضييع وجه المعاش
او بالكف عن الغزو والانفاق
فيه فان ذلك مما يقوى العدو
ويسلطهم عليكم ويؤيده ماروى
عن ابي ايوب الانصارى رضى الله
عنه انه قال لما اعز الله الاسلام
وكثر اهله رجعنا الى اهلنا
وأموالنا تقيم فيها ونصلحها فتزلت
او بالامساك وحب المال فانه
يؤدى الى الهلاك المؤبد ولذلك
سمى الخذل هلاكا وهو في الاصل
انتهاء الشيء في الفساد والالقاء
طرح الشيء وتعديته بالى لتضمينه
معنى الانتهاء والباء مزيدة والمراد
بالايدي النفس والتهلكة مصدر
كالنصرة والتسرة وهى والهالك
والهالك واحد اى لا توقعوا
انفسكم فى الهلاك وقيل معناه
لا تجعلوا اى آخذة بايديكم اولا
تلقوا بايديكم انفسكم اليها تحذف
المفعول

بأيديكم إلى التهلكة أي لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه
 الاقتل انفسكم فان ذلك لا يحل وإنما يجب ان يقتحم اذا طمع في النكاية وان خاف القتل
 فاما اذا كان آيسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له ان يقدم عليه وهذا
 الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال في هذه الآية
 هو الرجل يستقل بين الصفيين ومن الناس من طعن هذا التأويل وقال هذا القتل غير
 محرم واحتج عليه بوجوه (الاول) روى ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو
 فصاح به الناس فالتقى بيده إلى التهلكة فقال ابو ايوب الانصاري نحن اعلم بهذه الآية
 وانما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما
 قوى الاسلام وكثر اهله رجعنا إلى اهلينا واموالنا ومصالحنا فكانت التهلكة الاقامة
 في الاهل والمال وترك الجهاد (والثاني) روى الشافعي رضي الله عنه ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار رأيت يا رسول الله ان قتلت صابرا
 محتسبا قال عليه الصلاة والسلام لك الجنة فانغمس في جاعة العدو فقتلوه بين يدي
 رسول الله وان رجلا من الانصار التي درعا كانت عليه حين ذكر النبي عليه الصلاة
 والسلام الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه (والثالث) روى ان رجلا من الانصار تخلف
 عن بني معاوية فرأى الطير عكيفا على من قتل من اصحابه فقال لبعض من معه سأ تقدم
 إلى العدو فيقتلونني ولا تخلف عن مشهد قتل فيه اصحابي ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبي
 صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا حسنا (الرابع) روى ان قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل
 حتى قتل فقبيل التي بيده إلى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك فقال كذبوا
 اليس يقول الله تعالى ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ولمن نصر ذلك
 التأويل ان يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمتنا القاء النفس في صف العدو
 اذا لم يتوقع ايذاء نكاية منهم فاما اذا توقع فتح نجوز ذلك فلم قلتم انه يوجد هذا المعنى
 في هذه الوقائع (الوجه الثالث) في تأويل الآية ان يكون هذا متصلا بقوله الشهر
 الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص أي فان قاتلوكم في الشهر الحرام قاتلوهم فيه
 فان الحرمت قصاص فجازوا الاعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على ان تستسلوا
 لمن قاتلكم قتلوا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم إلى التهلكة
 (الوجه الرابع) في التأويل ان يكون المعنى انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر
 ان انفقنا قتلنا ولا يبق معنا شيء ففهموا ان يجعلوا انفسهم هالكين بالاتفاق والمراد من
 هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا والقاء في الهلاك اذا
 حكم عليه بذلك (الوجه الخامس) ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب
 الذي يرى انه لا ينفعه معه عمل فذلك هو القاء النفس في التهلكة فالخاص ان معناه
 النهي عن القنوط عن رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على

الذنب (الوجه السادس) يحتمل ان يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك
 الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بأن تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما
 بتذكير المنة او بذكروه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم * اما قوله
 تعالى (واحسنوا ان الله يحب المحسنين) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في
 في ان المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الاول) انه مشتق من فعل الحسن وانه كثر
 استعماله فبين ينفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا
 التقدير فالضرب والقتل اذا احسنا كان فاعلهما محسنا (الثاني) انه مشتق من الاحسان
 ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما
 يحصل من مجموع الامرين (المسئلة الثانية) قوله واحسنوا فيه وجوه (احدها) قال
 الاصم احسنوا في فرائض الله (وثانيها) واحسنوا في الانفاق على من تزمكم مؤنته
 ونفقته والمقصود منه ان يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو
 الاقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حل الآية على جميع الوجوه واما قوله ان الله يحب
 المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا * قوله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله فان
 احصرتم فاستيسروا من الهدى ولا تخلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) في الآية
 مسائل (المسئلة الاولى) الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشيء اذا
 قصده مرة بعد اخرى وادام الاختلاف اليه والجمعة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها جمعة
 لان الناس يحجون في كل سنة واما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها اركان
 ومنها ابعاض ومنها هيآت فالاركان ما لا يحصل التحلل حتى يأتي به والابعاض هي
 الواجبات التي اذا ترك منها شيء يجبر بالدم والهيآت ما لا يجب الدم على تاركها والاركان
 عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة
 وفي حلق الرأس او تقصيره قولان اصحهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به واما الابعاض فهي
 الاحرام من الميقات والمقام بعرفة الى الغروب في قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في قول
 ورمي جرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالى التشريق في قول ورمي ايامها واما سائر اعمال
 الحج فهي سنة واما اركان العمرة فهي اربعة الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق
 قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق او قصر ولا يتوقف
 التحلل على ذبح الهدى (المسئلة الثانية) قوله تعالى واطموا امر بالاتمام وهل هذا الامر
 مطلق او مشروط بالدخول فيه ذهب اصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة
 على نعت الكمال والتمام (والقول الثاني) وهو قول ابى حنيفة رضى الله عنه ان هذا
 الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائر ان لا يكون الدخول
 في الشيء واجبا الا ان بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجبا وفائدة هذا الخلاف ان العمرة
 واجبة عند اصحابنا وغير واجبة عند ابى حنيفة رضى الله عنه اصحابنا من وجوه (الجمعة

(واحسنوا) اي اعمالكم
 واخلقكم او تفصلوا على الفقراء
 (ان الله يحب المحسنين) اي يريد
 بهم الخير وقوله تعالى (واتموا
 الحج والعمرة لله) بيان لوجوب
 اتمام افعالهما عند التصدي
 لادائهما وارشاد للناس الى تدارك
 ما عسى يعتريهم من العوارض
 الخلة بذلك من الاحصار ونحوه
 من غير تعرض لخالهما في
 انفسهما من الوجوب وعدمه
 كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
 الليل فانه بيان لوجوب عد الصيام
 الى الليل من غير تعرض لوجوب
 اصله وانما هو بقوله تعالى كتب
 عليكم الصيام الاية كان وجوب
 الحج بقوله تعالى والله على الناس
 حج البيت الاية فان الامر بالتمام
 فعل من الافعال ليس امرا باصله
 ولا مستلزما له اصلا فليس فيه
 دليل على وجوب العمرة قطعا

الاولى قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به ان الاتمام قد يراد به فعل الشيء كاملا تاما ويحتمل ان يراد به اذا شرعتم في الفعل فأتتموه واذ اثبت الاحتمال وجب ان يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن اى فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اى فافعلوا الصيام تاما الى الليل وحل اللفظ على هذا اولى من قول من قال المراد فاشرعوا في الصيام ثم اتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذى ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله واتموا الحج يحتمل ان يكون المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله عليه اقصى ما في الباب يحتمل ايضا ان يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فأتتموه الا ان حل اللفظ على الوجه الاول اولى ويدل عليه وجوه (الاول) ان حل الآية على الوجه الثانى يقتضى ان يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير اتموا الحج والعمرة لله ان شرعتم فيهما وعلى التأويل الاول الذى نصرناه لا يحتاج الى اضممار هذا الشرط فكان ذلك اولى (الثانى) ان اهل التفسير ذكروا ان هذه الآية هى اول آية نزلت في الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع فيه (الثالث) قرأ بعضهم واقموا الحج والعمرة لله وهذا وان كان قراءة جارئة مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) ان الوجه الذى نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتأويل الذى ذكرتم لا يفيد الاصل الوجوب فكان الذى نصرناه اكبر فائدة فكان حل كلام الله عليه اولى (الخامس) ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه اولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا قرب الى الاحتياط فوجب حل اللفظ عليه (السادس) هب ان تحتمل اللفظ على وجوب الاتمام لكننا نقول اللفظ دل على وجوب الاتمام جزما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم ان يكون الشروع واجبا في الحج وفي العمرة (السابع) روى عن ابن عباس انه قال والذى نفسى بيده انها القرينة في كتاب الله اى ان العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب الله يعنى في هذه الآية فكان كقوله اقموا الصلاة وآتوا الزكاة فهذا تمام تقرير هذه الجملة فان قيل قرأ على ابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج في الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه (الاول) ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة (الثانى) ان فيها ضعفا في العربية لانها تقتضى عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية (الثالث) ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة الله وبمجرد كونها عبادة الله لا ينافى وجوبها والواقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز (الرابع) انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب ان يكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى وما امروا الا

وادعاء ان الامر باتمامهما امر بانشاءهما تامين كاملين حسبما تقتضيه قراءة واقموا الحج والعمرة وان الامر للوجوب ما لم يدل على خلافه دليل بما لا سداده ضرورة ان ليس البيان مقصورا على افعال الحج المفروض حتى يتصور ذلك بل الحق ان تلك القراءة ايضا محمولة على المشهورة ناطقة بوجوب اقامة افعالهما كما ينبغي من غير تعرض لخالقهما في انفسهما فالعنى اكلوا اركانها وشرائطها وسائر افعالها المعروفة شرعا لوجه الله تعالى من غير اخلال منكم بشئ منها وهذا قد قيل اتمامهما ان تحرم بهما من دورة اهلك روى ذلك عن على وابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم

ليعبدوا الله والامر للوجوب وحيث يحصل المقصود (الجملة الثانية) في وجوب العمرة
 ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج اصغر على ما عليه حقيقة افعال وما ذاك
 الا العمرة بالاتفاق واذ ثبت ان العمرة حج وجب ان تكون واجبة لقوله تعالى واتوا الحج
 ولقوله والله على الناس حج البيت (الجملة الثالثة) في المسئلة احاديث منها ما ورد ابن
 الجوزي في المنفق بين الصحيحين ان جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وان تقيم الصلاة وتؤتي
 الزكاة وتصوم رمضان وتحج وتعمر وروى النعمان بن سالم عن عمر بن اوس عن ابي رزين
 انه سأل النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان ابي شيخ كفي ادرك الاسلام ولا يستطيع الحج
 والعمرة ولا الظعن فقال عليه الصلاة والسلام حج عن ابيك واعتمر فامر بهما والامر
 للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه الصلاة والسلام قال الحج
 والعمرة فرضان لا يضرك بايهما بدأت ومنها ما روت عائشة رضی الله عنها بنت طلحة عن
 عائشة ام المؤمنين قالت قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه الصلاة والسلام
 عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة (الجملة الرابعة) في وجوب العمرة قال الشافعي
 رضي الله عنه اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان
 الاشبه ان يبادر الى الحج الذي هو واجب ووجه من قال العمرة ليست واجبة وجوه
 (الجملة الاولى) قصة الاعرابي الذي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن اركان
 الاسلام فعلمه الصلاة والزكاة والحج والصوم فقال الاعرابي هل على غير هذا قال لا
 الا ان تطوع فقال الاعرابي لا ازيد على هذا ولا انقص فقال عليه الصلاة والسلام افلح
 الاعرابي ان صدق وقال عليه الصلاة والسلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا
 الله وان محمد رسول الله وقيام الصلاة واتباء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وقال عليه
 الصلاة والسلام صلوا خمسكم وزكوا اموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا الجنة ربكم فهذه
 اخبار مشهورة كالتواتر فلا يجوز ازيادة عليها ولا ردها عن محمد بن المنكدر عن جابر
 ابن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة او اجبة هي ام لا فقال لا وان
 تعمرك خير لك وعن معاوية الضرير عن ابي صالح الخنفي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان
 النبي صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع (والجواب) من وجوه (احدها)
 ان ما ذكرتم اخبار آحاد فلا تعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عند
 ما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله واتوا الحج
 والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الآية انما نزلت في السنة السابعة من الهجرة
 (وثالثها) ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقدينا
 ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة واما حديث
 محمد بن المنكدر فقالوا رواية حجاج بن ارطاة وهو ضعيف (المسئلة الثالثة) اعلم ان الحج

على ثلاثة اقسام الافراد والقران والتمتع فالافراد ان يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من ادنى
 الحل او يعتمر قبل اشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران ان يحرم بالحج والعمرة معا في
 اشهر الحج بأن يويهما بقلبه وكذلك لو احرم بالعمرة في اشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل
 عليها الحج بصير قارنا والتمتع هو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج ويأتي بأعمالها ثم يحج في
 هذه السنة واما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل
 ان يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الافضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي
 رضى الله عنه افضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع افضل
 من الافراد وبه قال مالك رضى الله عنه وقال ابو حنيفة رضى الله عنه القران افضل ثم
 الافراد ثم التمتع وهو قول المزني وابي اسحق والمروزي من اصحابنا وقال ابو يوسف
 ومحمد القران افضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي رضى الله عنه في ان الافراد افضل
 من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى واتيوا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة
 اوجه (الاول) ان الآية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين
 المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الافراد فالما عند القران فالوجود
 شي واحد وهو حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف (الثاني) قوله واتيوا الحج
 والعمرة لله يقتضى الافراد بدليل انه قال تعالى فان احصرتم فاستيسر من الهدى
 والقارن يلزمه هديان عند الحصر وايضا انه تعالى اوجب على الخلق عند الاداء فدية
 واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على وجوب الاتمام
 والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان (الاول) ان السفر مقصود في الحج
 بدليل ان من اوصى بان يحج عنه فانه يحج من وطنه ولولا ان السفر مقصود في الحج
 لكان يحج عنه من ادنى المواقيت ويدل عليه ايضا انهم قالوا لو نذر ان يحج ماشيا وحج
 راكبا يلزمه دم فثبت ان السفر مقصود والقران يقتضى تقليل السفر لان بسببه يصير
 السفران سفرا واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد (الثاني) ان الحج لا معنى له
 الا لزيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر لله والله تعالى مزوره ولا شك انه كلما
 كانت الزيارة والخدمة اكثر كان موقعها عند المخدوم اعظم وعند القران تقلب
 الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات في الحج وفي العمرة تكرر عند
 الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت ان الافراد اقرب الى التمام فكان الافراد ان لم
 يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا اقل من كونه افضل (الجملة الثانية) في بيان ان
 الافراد افضل ان الافراد يقتضى كونه آتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الاعمال
 الشاقة في الافراد اكثر فوجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال اجزها
 اى اشقها (الجملة الثالثة) انه عليه السلام كان مفردا فوجب ان يكون الافراد افضل اما
 قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه

عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم افرده بالحج وروى جابر وابن عمر انه افرده واما انس فقد روى عنه انه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعتة يقول ليبيك بحج وعمرة معائم الشافعي رضي الله عنه حج رواية عائشة رضي الله عنها وجابر وابن عمر على رواية انس من وجوه (احدها) بحال الرواة اما عائشة فلانها كانت عالمة ومع علمها كانت اشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم واشد الناس وقوفا على احواله واما جابر فانه كان اقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من انس وان انس كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم واما ابن عمر فانه كان مع فقهه اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لان اخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم (والثاني) ان عدم القران متأكد بالاستصحاب (والثالث) ان الافراد يقتضى تكثير العبادة والقران يقتضى تقليلها فكان الخاق الافراد بالنبي عليه الصلاة والسلام اولى واذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب ان يكون الافراد افضل لانه عليه الصلاة والسلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا عني مناسككم اى تعلموا منى (الجمعة الرابعة) ان الافراد يقتضى تكثير العبادة والقران يقتضى تقليلها فكان الاول اولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة وكلما كان افضى الى تكثير العبادة كان افضل حجة ابي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الجمعة الاولى) التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل ان يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما او يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو جعلناه على الاول لا يفيد الثاني ولو جعلناه على الثاني افاد الاول فكان الثاني اكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاول حمل كلام الله على ما يكون اكثر فائدة (الجمعة الثانية) ان القران جمع بين النسكين فوجب ان يكون افضل من الايتان بنفسك واحد (الجمعة الثالثة) ان في القران مسارعة الى النسكين وفي الافراد ترك مسارعة الى احد النسكين فوجب ان يكون القران افضل لقوله وسارعوا (والجواب عن الاول) انا بينا ان هذه الآية تدل من ثلاثة اوجه دلالة ما هو اكثر فائدة على الافراد واما ما ذكرتموه فجرد حسن ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو اكثر فائدة اولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا (والجواب عن الثاني والثالث) ان كل ما يفعله القارن يفعله المفرد ايضا لان القران كأنه حيلة في اسقاط الطاعة فينتهي الامر فيه ان يكون مرخصا فيه فاما ان يكون افضل فلا وبالجملة فالشافعي رضي الله عنه لا يقول ان الجملة المفردة بلا عمرة افضل من الجملة المقرونة ولكنه يقول من اتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فجمع هذين الامرين افضل من الايتان بالجملة المقرونة (المسئلة الرابعة) في تفسير الاتمام في قوله واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه (احدها) روى عن علي وابن مسعود ان تمامهما ان يحرم من دويره اهله (وثانيها) قال ابو مسلم المعنى ان من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه

الانتماء قال ويدل على صحة هذا التأويل ان هذه الآية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فآله تعالى امر رسوله في هذه الآية ان لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهي ان تطوع الحج والعمرة كفرضيهما في وجوب الانتماء (وثالثها) قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم امر عباده ان يتموا الآداب المعتبرة وذكر الشيخ الامام ابو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية (الاول) في المال فينبغي ان يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقدير بل على وجه يمكنه مع التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشيء قبل خروجه ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل او يكثرها فان اكرهاها فليظهر للمكاري كل ما يحصل رضاه فيه (الثاني) في الرفيق فينبغي ان يلتصق رفيقا صالحا للخير معينا محبا عليه ان نسي ذكره وان ذكر ساعده وان جبن شجاعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره واما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ويلتمس ادعيتهم فان الله تعالى جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع ان يقول استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك (الثالثة) في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص (الرابعة) اذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لاحول ولا قوة الا بالله وكما كانت الدعوات ازيد كانت اولى (الخامسة) في الركوب فاذا ركب الرحلة قال بسم الله وبالله والله اكبر توكلت على الله لاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحانه الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لقلبون (السادسة) في النزول والسنة ان يكون اكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا (السابعة) ان قصده عدو اوسبع في ليل او نهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والاخلاص والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت (الثامنة) مهما علا شر فامن الارض في الطريق فيستحب ان يكبر ثلاثا (التاسعة) ان لا يكون هذا السفر مشوبا بشيء من اثر الاغراض العاجلة كالجماعة وغيرها (العاشر) ان يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الايتان بهذه المقدمات يأتي بجميع اركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقوله واتموا الحج والعمرة كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني فاذا اتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متعاملا ابراهيم حيث قال تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتاهن (الوجه الرابع) في تفسير قوله تعالى

واتوا الحج والعمرة لله ان المراد افردوا كل واحد منهما بسفر وهذا تأويل من قال بالافراد
وقدينا بالدليل وهذا التأويل يروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وقديروى مرفوعا
عن ابي هريرة وكان عمر يترك القران والتمتع ويذكر ان ذلك اتم للحج والعمرة يعتمر في غير
شهور الحج فان الله تعالى يقول الحج اشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر انه قال فرقوا
بين حجكم و عمرتكم (المسئلة الخامسة) قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وابوعمر و ابوبكر
عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حزة والكسائي وحفص
عن عاصم بالكسر في آن عمران قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرتل ورطل
وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم * وقوله تعالى فان احصرتم قال احد بن يحيى اصل
الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يوح بسره حصر لانه حبس نفسه
عن البوح والحصير احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالحبوس بين الجباب وفي شعر لبيد
جن لدى باب الحصير قيام * والحصير معروف سمي به لانضمام بعض اجزائه الى بعض
تشبيها باحتباس الشيء مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص
بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة
اقوال (الاول) وهو اختيار ابي عبيدة وابن السكيت وازجاج وابن قتيبة واكثر اهل
اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر وقال
ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو (والقول الثاني) ان لفظ الاحصار
يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو او بسبب المرض وهو قول الفراء (والقول
الثالث) انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو
المروي عن ابن عباس وابن عمر فانهما قالوا لا احصر الا حصر العدو واكثر اهل اللغة
يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه وقائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية
وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض
وسائر الموانع قال ابو حنيفة رضي الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة ابي حنيفة
ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة رجلا ن (احدهما) الذين قالوا
الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية
نصا صريحا في ان احصار المرض يفيد هذا الحكم (والثاني) الذين قالوا الاحصار اسم
لمطلق الحبس سواء كان حاصل بسبب المرض او بسبب العدو وعلى هذا القول حجة ابي
حنيفة تكون ظاهرة ايضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان
يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو او بالمرض واما على القول
الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق اهل اللغة
وبتقدير ثبوته فتمن نقيس المرض على العدو بجماع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر
فهذا تقرير قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوى واما تقرير مذهب الشافعي

وقيل ان تفرد لكل واحد منهما
سفرا كما قال محمد حجة كوفية
وعمره كوفية افضل وقيل هو
جعل نفقتهما حلالا وقيل
ان تخلصوهما للعبادة ولا تشوبوهما
بشيء من الاعراض الدنيوية
وايما كان فلا تعرض في الآية
الكريمة لوجوب العمرة اصلا
واملا روى ان ابن عباس رضي
الله عنه قال ان العمرة لقريظة
الحج وقول عمر رضي الله عنه
هديت لسنة نبيك حين قال له
رجل وجدت الحج والعمرة
مكتوبين على اهليلج بهما وفي
رواية فأهليلج بهما جميعا فعزل
من افادة الوجوب مع كونه
معارضاً بما روى عن جابر انه قال
يا رسول الله العمرة واجبة مثل
الحج قال لا ولكن ان تعتمر خير لك
وبقوله عليه السلام الحج جهاد
والعمرة تطوع فتدبر (فان
احصرتم) اي منعم من الحج يقال
حصره العدو واحصره اذا حبسه
ومنعه من المضى لوجهه مثل
صدده واصدده والمراد منع العدو
عند مالك والشافعي رضي الله
عنهما لقوله تعالى فاذا أمنتم ولتزلوه
في الحديدية

رضى الله عنه فهو انادعى ان المراد بالاحصار في هذه الآية منع العدو فقط والروايات
 المنقولة عن اهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولاشك
 ان قولهما اولى لتقدمهما على هؤلاء الاذنى في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد
 ذلك نؤكد هذا القول بوجوده من الدلائل (الجملة الاولى) ان الاحصار افعال من الحصر
 والافعال تارة يجيء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبت انا ويجيء بمعنى صار
 ذا كذا نحو اغد البعير اذا صار ذا غدة واجرب الرجل اذا صار ذا بل جربي ويجيء بمعنى
 وجدته بصفة كذا نحو اجدت الرجل اى وجدته محمودا والاحصار لا يمكن ان يكون
 للتعدية فوجب اما حله على الصيرورة او على الوجدان والمعنى انهم صاروا بمحسورين
 او وجدوا محسورين ثم ان اهل اللغة اتفقوا على ان المحصور هو المنوع بالعدو لا بالمرض
 فوجب ان يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو او وجدوا ممنوعين بالعدو
 وذلك يؤكد مذهبنا (الجملة الثانية) ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه
 ممنوع من فعله ومحسوس عن مراده اذا كان قادرا عن ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه منعه
 مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء
 وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بانه
 ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضى اما اذا كان ممنوعا بالعدو
 فههنا القدرة على الفعل حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح ههنا ان
 يقال انه ممنوع من الفعل فثبت ان لفظة الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن ان تكون
 حقيقة في المرض (الجملة الثالثة) ان معنى قوله احصرتم اى حبستم ومنعتم والحبس لا بدله
 من حابس والمنع لا بدله من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا لان الحبس
 والمنع فعل وازضافة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبق زمانين فكيف
 يكون فاعلا وحابسا ومانعا ما وصف العدو بانه حابس ومانع فوصف حقيقى وحل الكلام
 على حقيقته اولى من حله على مجازه (الجملة الرابعة) ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ
 الحصر لا اشعار فيه بالمرض فلفظ الاحصار ووجب ان يكون خاليا عن الاشعار بالمرض
 قياسا على جميع الالفاظ المشتقة (الجملة الخامسة) انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان
 منكم مريضا او به اذى من رأسه فغطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض او من
 يكون المريض داخلا فيه لكان هذا عطفا لشيء على نفسه فان قيل انه خص هذا المرض
 بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الرأس فصار تقدير الآية ان منعتم بمرض تحلتم بدم وان
 تأذى رأسكم بمرض حلقتكم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الا انه مع ذلك
 يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشيء على
 نفسه فكان حل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدلال فكان
 ذلك اولى (الجملة السادسة) قال تعالى في آخر الآية فاذا أمنت من تمتع بالعمرة الى الحج

ولقول ابن عباس لاحصر الا
 حصر العدو وكل منع من العدو او
 مرض او غيرهما عند ابي حنيفة
 رضى الله عنه لما روى عن النبي
 صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج
 فعليه الحج من قابل

ولفظ الامن انما يستعمل في الخوف من العدو لافي المرض فانه يقال في المرض شقي وعفي ولا يقال امن فان قيل لانسلم ان لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف فانه يقال امن المريض من الهلاك وايضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم اولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم اولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا امنتم ليس فيه بيان انه حصل الامن بماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن من شئ تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فصار التقدير فاذا امنتم من ذلك الاحصار ولما ثبت ان لفظ الامن لا يطلق الا في حق العدو ووجب ان يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلائل ان الاحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط اما قول من قال انه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو ان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الآية ان الكفار احصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وان اختلفوا في ان الآية النازلة في سبب هل تناول غير ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنه وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا ان الاحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو واذ ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين (الاول) ان كلمة ان شرط عند اهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا فهذا يقتضى ان لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذي دلت الآية عليه فلما ثبتنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز (الوجه الثاني) ان الاحرام شرع لازم لا يمتثل النسخ قصد الا ترى انه اذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو لان المريض لا يستفيد بتحمله ورجوعه امنا من مرضه اما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندي في هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير * اما قوله تعالى فا استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال رجه الله في الآية اضمار والتقدير فخلتم فا استيسر وهو كقوله فن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخرى فافطر فعدة وفيها اضمار آخر وذلك لان قوله فا استيسر من الهدى كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان (احدهما) ان يقال محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر (والثاني) قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر كان صوابا واكثر ما جاء في القرآن من اشباهه مرفوع (المسئلة الثانية) استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم اي تعظم واستكبر اي تكبر واستصعب اي تصعب (المسئلة الثالثة) الهدى جمع هدية كما تقول تمر وتمريرة قال احد بن يحيى اهل الحجاز يخففون الهدى وتيمم ثقله فيقولون هدية وهدى ومطية ومطى قال الشاعر

(فا استيسر من الهدى) اي فعليكم
او قالوا يجب ما استيسر واهدوا
ما استيسر والمعنى ان المحرم اذا
احصر و اراد ان يتحلل يحلل بذبح
هدى تيسر عليه من بدنة او بقرة
او شاة حيث احصر عند الاكثر
وعندنا يبعث به الى الحرم ويجعل
لمبعوث بيده يوم امار فاذا جاء
اليوم وظن انه ذبح تحلل لقوله
تعالى

حلفت برب مكة والمصلي * واعناق الهدى مقلدات

ومعنى الهدى ما يهدى الى بيت الله عز وجل تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان الى غيره تقربا اليه ثم قال علي وابن عباس والحسن وقنادة الهدى اعلام بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس (المسئلة الرابعة) المحصر اذا كان عالما بالهدى هل له بدل ينتقل اليه للشافعي رضى الله عنه فيه قولان (احدهما) لا بدله ويكون الهدى في ذمته ابد اوبه قال ابو حنيفة رضى الله عنه والجملة فيه انه تعالى اوجب على المحصر الهدى على التعيين وما ثبت له بدلا (والثاني) ان له بدلا ينتقل اليه وهو قول اجد فاذا قلنا بالقول الاول هل له ان يتحلل في الحال او يقيم على احرامه فيه قولان (احدهما) انه يقيم على احرامه حتى يجده وهو قول ابو حنيفة ويدل عليه ظاهر الآية (والثاني) ان يتحلل في الحال للمشقة وهو الاصح فاذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة واقربها ان يقال يقوم الهدى بالدرهم ويشترى بها طعام ويؤدى وانما قلنا ذلك لانه اقرب الى الهدى (المسئلة الخامسة) المحصر اذا اراد التحلل وذبح وجب ان ينوى التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح (المسئلة السادسة) اختلفوا في العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها في الاحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين انه لا احصار فيه لانه غير موقت وهذا باطل لان قوله تعالى فان احصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عادتا اليهما اما قوله تعالى ولا تتحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الآية حتى يبلغ الهدى محله وينحر فاذا نحر فاحلقوا (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضى الله عنه يجوز اراقة دم الاحصار لا في الحرم بل حيث حبس وقال ابو حنيفة رضى الله عنه لا يجوز ذلك الا في الحرم ومنشأ الخلاف البحث في تفسير هذه الآية فقال الشافعي رضى الله عنه محل في هذه الآية اسم للزمان الذي يحصل فيه التحلل وقال ابو حنيفة اسم للمكان حجة الشافعي رضى الله عنه من وجوه (الاول) انه عليه السلام احصر بالحديبية ونحر بها والحديبية ليست من الحرم قال اصحاب ابو حنيفة انه انما احصر في طرف الحديبية الذي هو اسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدى الحديبية على طرف الحرم على تسعة اميال من مكة والحل بالكسر يطلق على المكان والزمان والهدى جمع هدية كجدي وجدية وقرى من الهدى جمع هدية كطى ومطية

(ولا تتحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) اي لا تحلقوا حتى تعلموا ان الهدى المبعوث الى الحرم بلغ مكانه الذي يجب ان ينحر فيه وجل الاولون بلوغ الهدى محله على ذبحه حيث يحل ذبحه فيه حلا كان او حرما ومرجعهم في ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذبح عام الحديبية بها وهي من الحل قلنا كان محصره عليه الصلاة والسلام طرف الحديبية الذي الى اسفل مكة وهو من الحرم وعن الزهري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر هديه في الحرم وقال الواقدى الحديبية هي طرف الحرم على تسعة اميال من مكة والحل بالكسر يطلق على المكان والزمان والهدى جمع هدية كجدي وجدية وقرى من الهدى جمع هدية كطى ومطية

استيسر من الهدى معناه فاستيسر من الهدى نحره واجب او معناه فانحروا ما استيسر من الهدى وعلى التقديرين ثبت ان هذه الآية دالة على ان نحر الهدى واجب على المحصر سواء كان محصرا في الحل او في الحرم واذ ثبت هذا وجب ان يكون له الذبح في الحل والحرم لان المكلف بالشيء اول درجاته ان يجوز له فعل المأمور به واذ كان كذلك وجب ان يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث احصر (الجملة الثالثة) ان الله سبحانه انما يمكن المحصر من التحلل بالذبح لئلا يتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو في الحال فلو لم يجز النحر الا في الحرم وما لم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية فعلى هذا التقدير وجب ان لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولان الموصل للنحر الى الحرم ان كان هو فقد نفى الخوف وكيف يؤمن بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فاذا يفعل حجة ابي حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الاول) ان المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس ف قوله حتى يبلغ الهدى محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله في الحال (جوابه) المحل عبارة عن الزمان وان من المشهور ان محل الدين هو وقت وجوبه (الثاني) هب ان لفظ المحل يحتمل المكان والزمان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وفي قوله هديا بالغ الكعبة ولا شك ان المراد منه الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدماء (جوابه) قال الشافعي رضى الله عنه كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزاء هدى فلا يجزى الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين (احدهما) من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلي بينه وبين المساكين (والثاني) دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالايات التي ذكرتموها في سائر الدماء فلم قلتم انها تناول هذه الصورة (الثالث) قالوا الهدى سمي هديا لانه جار مجرى الهدية التي يعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدى الى دار المهدى اليه وهذا المعنى لا يتصور الا يجعل موضع الهدى هو الحرم (جوابه) هذا التمسك بالاسم ثم هو محمول على الافضل عند القدرة (الرابع) ان سائر دماء الحج كلها قرية كانت او كفارة لا تصح الا في الحرم فكذا هذا (جوابه) ان هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حيث احصر اماله ووجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق (المسئلة الثالثة) هذه الآية دالة على انه لا ينبغي لهم ان يحلوا فيحلقوا رؤسهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما انه امرهم ان لا يناجوا الرسول الا بعد تقديم الصدقة * قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب) فيه

مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة قال كعب مر به رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان في شعر رأسى كثير من القمل والصبيان وهو يتناثر على وجهى فقال عليه السلام تؤذيك هوام رأسك قلت نعم يا رسول الله قال احلق رأسك فانزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها ان المحرم اذا تأذى بالمرض او بهوام رأسه ايجله المداواة والحلق بشرط الفدية والله اعلم (المسئلة الثانية) ففدية رفع لانه مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه فدية وايضا فيه ضمائر آخر والتقدير فخلق فعليه فدية (المسئلة الثالثة) قال بعضهم هذه الآية مختصة بالحصص وذلك لان قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض او اذى فى رأسه ان صبر فله ان يذبحه فى ذلك بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض فى بدنه فاحتاج الى علاج اول حقه اذى فى رأسه فاحتاج الى الحلق فى الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة فى اللباس كالرخصة فى الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فابح له بشرط الفدية وقد يحتاج ايضا الى استعمال الطيب فى كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك واما من يكون به اذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصبيان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض او ألم وبالجملة فهذا الحكم عام فى جميع محظورات الحج (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى انه هل يقدم الفدية ثم يترخص او يؤخر الفدية عن الترخص والذى يقتضيه الظاهر انه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة فى وجوب الفدية فكان مقدما عليه وايضا فقد بينا ان تقدير الآية فخلق فعليه فدية ولا يلائم الكلام الاعلى هذا الحد فاذا يجب تأخير الفدية اما قوله تعالى من صيام او صدقة او نسك فالمراد ان تلك الفدية احد هذه الامور الثلاثة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اصل النسك العبادة قال ابن اعرابى النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعب ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسك لانها من اشرف العبادات التى يتقرب بها الى الله (المسئلة الثانية) اتفقوا فى النسك على ان اقله شاة لان النسك لا يتأدى الا باحد الامور الثلاثة الجملة والبقرة والشاة ولما كان اقلها الشاة لاجرم كان اقل الواجب فى النسك هو الشاة اما الصيام والاطعام فليس فى الآية ما يدل على كيتهما وكيفيتهما وبماذا يحصل بيانه فيه قولان (احدهما) انه حصل عن كعب بن عجرة وهو ما روى ابوداود فى سننه انه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام فى رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا وصم ثلاثة ايام واطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين (والقول الثانى) ما روى عن ابن عباس والحسن انهما قالوا الصيام للمتمتع عشرة ايام والاطعام مثل ذلك فى العدد وحبتهما ان الصيام والاطعام لما كانا مجملين فى هذا

(فمن كان منكم مريضا) مرضا محوجا الى الحلق (او به اذى من رأسه) بجر احدة او قل (فدية) اى فعليه فدية ان حلق (من صيام او صدقة او نسك) بيان لجنس الفدية واما قدرها فقد روى انه صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة لعليك اذاك هوامك قال نعم يا رسول الله قال احلق وصم ثلاثة ايام او تصدق بفرق على ستة مساكين او انسك شاة والفرق ثلاثة أصع

الموضع وجب حملها على المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدى
 والقول الاول عليه اكثر الفقهاء (المسئلة الثالثة) الآية دلت على حكم من اقدم على
 شئ من محظورات الحج بعذر اما من حلق رأسه اما بغير عذر فعند الشافعي رضى الله عنه
 وابي حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك رضى الله عنه حكمه حكم من فعل ذلك بعذر
 والآية حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام يدل
 على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشرط بالثي عدم عند عدم الشرط وقوله تعالى
 فاذا أمنتم فاعلم ان تقديره فاذا أمنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه
 مسائل (المسئلة الاولى) معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالثي اي تلذبه والمتاع كل شئ
 يتمتع به واصله من قولهم حبل مائع اي طويل وكل من طالت صحبته مع الشئ فهو متمتع
 به والمتمتع بالعمرة الى الحج هو ان يقدم مكة فيعتمر في اشهر الحج ثم يقيم بمكة حللا ينشئ
 منها الحج فيصح من عامه ذلك وانما سمي متمتعاً لانه يكون مستمتعاً بمحظورات الاحرام فيما بين
 تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه ههنا نوع
 آخر من التمتع مكروه وهو الذي حذر عنه عمر رضى الله عنه وقال متمعتان كانتا على عهد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا نهى عنهما واما قب عليهما متعة النساء ومتعة الحج
 والمراد من هذه المتعة ان يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج الى العمرة ويتمتع بها الى الحج
 وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ روى عن ابى ذر انه
 قال ما كانت متعة الحج الاولى خاصة فكان السبب فيه انهم كانوا الايرون العمرة في اشهر
 الحج ويعدونها من اجر الفجور فلما اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك
 الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم في اشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم
 فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصاً بهم (المسئلة الثانية) قوله تعالى فمن تمتع
 بالعمرة اي من يتمتع بسبب العمرة فكا نه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام
 بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج اما قوله تعالى فما استيسر من
 الهدى فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قال اصحابنا اوجب دم التمتع خمس شرائط
 (احدها) ان يقدم العمرة على الحج (والثاني) ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج فان احرم بها
 قبل اشهر الحج واتي بشئ من الطواف وان كان شرطا واحدا ثم اكل باقيه في اشهر الحج
 وحج في هذه السنة لم يلزمه دم لانه يجمع بين النسكين في اشهر الحج وان احرم بالعمرة قبل
 اشهر الحج واتي باعمالها في اشهر الحج فيه قولان قال في الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع
 لانه اتى بركن من اركان العمرة قبل اشهر الحج كالمطاف قبله وقال في القديم والاملاء
 يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام في اشهر الحج كابتدائه وقال ابو حنيفة رضى الله عنه
 اذا اتى ببعض الطواف قبل اشهر الحج فهو متمتع اذا لم يأت بأكثره (الشرط الثالث) ان
 يحج في هذه السنة فان حج في سنة اخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة

(فاذا أمنتم) اي الاحصار او كنتم
 في حال امن او سعة فمن تمتع بالعمرة
 الى الحج اي فمن انشغ بالتقرب
 الى الله تعالى بالعمرة قبل الانتفاع
 بتقربه بالحج في شهره وقيل من
 استمتع بعد التحلل من عمرته
 باستباحة محظورات الاحرام
 الى ان يحرم بالحج (فما استيسر من
 الهدى) اي فعلية دم استيسر
 عليه بسبب التمتع وهو دم جبران
 بذبحه اذا احرم بالحج ولا يأكل
 منه عند الشافعي وعندنا هو
 كالاضحية

في عام واحد (الشرط الرابع) ان لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من كان اهله على مسافة اقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة او من الحرم وفيه وجهان (الشرط الخامس) ان يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فان عاد الى الميقات فأحرم بالحج لا يلزم دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه هي الشروط العتبرة في لزوم دم التمتع (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضي الله عنه دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له ان يأكل منه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انه دم نسك وبأكل منه حجة لشافعي من وجوه (الحجة الاولى) ان التمتع حصل فيه خلل فوجب ان يكون الدم دم جبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة (الاول) روى ان عثمان كان ينهى عن المتعة فقال له على رضي الله عنهما عمدت الى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيها (الثاني) انه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فيدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل (الثالث) وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه ان يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وايضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وايضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه اعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لادم نسك (الحجة الثانية) ان الدم ليس بنسك اصلي من مناسك الحج او العمرة كالموا فرد بهما وكافي حق المكي والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم ايضا بدليل ان من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وان يكون دم جبران (الحجة الثالثة) ان الله تعالى اوجب الهدى على المتمتع بلا توقيت وكونه غير موقت دليل على انه دم جبران لان المناسك كلها مؤقتة (الحجة الرابعة) ان للصوم فيه مدخل ودم النسك لا يبدل بالصوم واذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى ازم المكلف اتمام الحج في قوله واتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على ان حج التمتع غير تام فلماذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستيسر من الهدى وذلك لان تمتعكم بوقع نقصا في حجتكم فاجبروه بالهدى لتكامل به حجتكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر الا على مذهب الشافعي رضي الله عنه (المسئلة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضأن أو ثنية من المعز ولو تشارك ستة في بقرة او بدنة جاز ووقت وجوبه بعد ما احرم بالحج لان الفاء في قوله فاستيسر من الهدى يدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب ان يذبح يوم النحر فلو ذبح بعدما احرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعندنا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز واصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء

الجبرانات وعندهم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر اما قوله تعالى فن لم يجد
 فصيام ثلاثة ايام فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجد فقد بين الله تعالى
 بدله من الصيام فهذا الهدى افضل ام الصيام الظاهر ان يكون المبدل الذي هو الاصل
 افضل لكنه تعالى بين في هذا البديل انه في الكمال والثواب كالهدى وهو كقوله تلك عشرة
 كاملة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) الآية نص فيما اذا لم يجد الهدى والفقهاء
 قاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه او كان ماله غائباً او باع بثمن غال فهنا ايضا
 يعدل الى الصوم (المسئلة الثانية) قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج اي فعلية ثلاثة ايام وقت
 اشغاله بالحج ويفترع عليه مسئلة فقهية وهي ان المتمتع اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه
 بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال ابو حنيفة رحمه الله يصح حجة الشافعي رضي
 الله عنه من وجوه (الاول) انه صام قبل وقته فلا يجوز كن صام رمضان قبله وكذا اذا صام
 السبعة ايام قبل الرجوع واما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة
 ايام في الحج و اراد به احرام الحج لان سائر افعال الحج لاتصلح ظرفاً للصوم والاحرام يصلح
 فوجب حمله عليه (الثاني) ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذي هو افضل
 فكذلك لا يكون وقتاً للصوم الذي هو بدله اعتباراً بسائر الاصول والابدال وتحقيقه ان
 البديل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كانه الاصل فلا يجوز ان يحصل في
 وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع في الحج
 الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا ايام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام
 لاتصوموا في هذه الايام والمستحب ان يصوم في ايام الحج حيث يكون يوم عرفة
 مفطراً (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعت فقال الشافعي
 رضي الله عنه في الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
 المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والخذ في الرجوع ويفترع عليه انه اذا صام
 الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعي رضي
 الله عنه ويجزيه عند ابى حنيفة رحمه الله حجة الشافعي وجوه (الاول) قوله اذا رجعت
 معناه الى الوطن فان الله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطاً ما لم يوجد الشرط لم يوجد
 المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط
 فوجب ان لا يوجد المشروط وبتاً كدما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه
 شيئاً (الثاني) ماروى عن ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم
 اجعلوا اهلا لكم بالحج عمرة الا من قلده الهدى فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة واتينا النساء
 ولبسنا الثياب ثم امرنا عشيبة التروية ان نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم
 تجدوا فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعت الى امصاركم (الثالث) ان الله تعالى
 اسقط الصوم عن المسافر في رمضان فصوم المتمتع اخف شأنه (المسئلة الرابعة) قرأ

(فن لم يجد) اي الهدى (فصيام
 ثلاثة ايام في الحج) اي في اشهره
 بين الاحرامين وقال الشافعي في
 ايام الاشتغال باعماله بعد الاحرام
 وقبل التحلل والاحبان يصوم
 سابع ذى الحجة وتامنه وناسعه
 فلا يصح يوم النحر و ايام التشريق
 (وسبعة اذا رجعت) اي نفرتم
 وفرغتم من اعماله وفي احد قولي
 الشافعي اذا رجعت الى اهليكم
 وقرئ وسبعة بالنصب عطفاً على
 محل ثلاثة ايام

ابن ابي عبه سبعة بالنصب عطفًا على محل ثلاثة ايام كانه قيل فصيام ثلاثة ايام كقوله او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما * اما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد طعن المحدون لعنم الله فيه من وجهين (احدهما) ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون ايضا للواضح (والثاني) ان قوله كاملة يومهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكروا انواعا من القوائد في هذا الكلام (الاول) ان الواو في قوله وسبعة اذ رجعت ليس نصا قاطعا في الجمع بل قد يكون بمعنى او كما في قوله مشى وثلاث ورباع وكما في قولهم جالس الحسن وابن سيرين اى جالس هذا او هذا قاله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازاله لهذا الوهم (النوع الثاني) ان المعتاد ان يكون البديل اضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فالله تعالى بين ان هذا البديل ليس كذلك بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدى المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى ما حصل له من الاجر الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لخصته التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة جوز ان يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة او السبعة المفردة عن الثلاثة فلا بد في هذا من ذكر العشرة ثم اعلم ان قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلاثة اوجه (احدها) انها كاملة في البديل عن الهدى قائمة مقامه (وثانيها) انها كاملة في ان ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتي بالهدى من القادرين عليه (وثالثها) انها كاملة في ان حج المتمتع اذا اتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يأت بهذا المتمتع (النوع الثالث) ان الله تعالى اذا قال او جبت عليكم الصيام عشرة ايام لم يبعد ان يكون هناك دليل يقتضى خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع والعرف فلو قال ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم بقی احتمال ان يكون مخصوصا بحسب بعض الدلائل المختصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تخصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون دلالة اقوى واحتماله للتخصيص والنسخ ابعد (النوع الرابع) ان مراتب الاعداد اربعة اعداد وعشرات ومئين والوف وما وراء ذلك فاما ان يكون مركبا او مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير امر يحتاج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما او جبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب (النوع الخامس) ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه والقائدة فيه ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة ابعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتلا على مصالغ كثيرة ولا يجوز الاخلال بها اما ما عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها واذا كان التوكيد مشتلا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دلالة على ان رعاية العدد في هذا الصوم

(تلك عشرة) فذلك الحساب وفائدتها ان لا يتوهم ان الواو بمعنى او كما في قولك جالس الحسن وابن سيرين وان يعلم العدد جملة كما علم تفصيلا فان اكثر العرب لا يعرف الحساب وان المراد بالسبعة هو العدد الخصوص دون الكثرة كما يراد بهاذلك ايضا (كاملة) صفة مؤكدة لعشرة تفيد المبالغة في الحسافة على العدد او مبنية لكمال العشرة فانها اول عدد كامل انبه ينهى الاحاد ويتم مراتبها او مقبدة تفيد كمال بدليتها من الهدى

من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة (النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا اهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روى انه قال في الشهر هكذا وهكذا و اشار بيديه ثلاثا و اشار مرة اخرى وامسك ابهامه في الثالثة منها بالاشارة الاولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة وعشرين (النوع السابع) ان هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تحريف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهتان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه (النوع الثامن) ان قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم محتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع ان يكمل سبعة ايام على معنى انه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج اربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ويحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال وبين ان الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة (النوع التاسع) ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى امر والتقدير فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المأمور حج تام على ما قال و اتوا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات جبرانات للتحلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابر للتحلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب ان يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا في بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشيء اذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جازان يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تأكدا الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه (النوع العاشر) انه سبحانه لما امر بصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى فاما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى الصوم لي والحج ايضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال و اتوا الحج والعمرة لله وكادل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى فانه قل دل ايضا على ذلك اما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا لحض مرضاة الله تعالى والحج ايضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والوطن ويوجب التباعد عن اكثر الذات فلا جرم لا يؤتى به الا لحض مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو

الدرجة فلا جرم اوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على انه عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التكثير في هذا الموضع يدل على تعظيم الحال فكأنه قال عشرة وأية عشرة عشرة كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن المخدنين في هذه الآية والحمد لله رب العالمين اما قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله ذلك اشارة الى ما تقدم واقترب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبدله وابعده من ذكر تمتعهم فهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي رضي الله عنه انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدى وبدله على المتمتع اي انما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام فلما اذا كان من اهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بدله وذلك لان عند الشافعي رضي الله عنه هذا الهدى انما يلزم الآفاقي لانه كان من الواجب عليه ان يحرم عن الحج من الميقات فلما احرم من الميقات عن العمرة ثم احرم عن الحج لامن الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب عليه ان يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا في حجه فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك اشارة الى الابعده وهو ذكر التمتع وعنده لا تمتع ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع او قرن كان عليه دم هو دم جنابة لا يابا كل منه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الجملة الاولى) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي (الجملة الثانية) قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدى واذا خص ايجاب الهدى بالتمتع الذي يكون آفاقي لزم القطع بان غير الآفاقي قد يكون ايضا متمتعا (الجملة الثالثة) ان الله تعالى شرع القران والتمتع ابانة لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ ثبت في حق الناس كافة (الجملة الرابعة) ان من كان من اهل الافراد كان من اهل المتعة قياسا على المدني الا ان المتمتع المكي لادم عليه لما ذكرناه حجة ابني حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض اولى من البعض وجوابه لم لا يجوز ان يقال عودها الى الاقرب اولى لان القرب سبب للرجحان ليس ان مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة واهل ذي طوى قال فلوان اهل منى احرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم اقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك رحمه الله عن اهل الحرم ايجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل اهل مكة فقيل له فاهل منى فقال لا اري ذلك الا اهل مكة خاصة وقال طاوس حاضرو المسجد الحرام هم اهل الحرم وقال الشافعي رضي الله عنه هم الذين يكونون على اقل من مسافة القصر من

(ذلك) اشارة الى التمتع عندنا
والى الحكم المذكور عند الشافعي
(لمن لم يكن اهله حاضري المسجد
الحرام) وهو من كان من الحرم
على مسافة القصر عند الشافعي
ومن كان مسكنه وراء الميقات
عندنا واهل الحل عند طاوس
وغير اهل مكة عند مالك (واتقوا
الله) في المحافظة على اوامره
ونواحيه لاسيما في الحج واعلموا
ان الله شديد العقاب (لمن لم يتق
كي يصدقكم العلم به عن العصيان
واظهار الاسم الجليل في موضع
الاضمار لتربية المهابة وادخال
الزوعة

مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال ابو حنيفة رضى الله عنه
حاضر المسجد الحرام اهل المواقيت وهى ذوالخليفة والحجفة وقرن وبللم وذات عرق
فكل من كان من اهل موضع من هذه المواضع او من اهل ما وراءها الى مكة فهو من حاضرى
المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الآية موافق لمذهب مالك رحمه
الله لان اهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لا يدل الا عليهم
الا ان الشافعى قال كثيرا ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان
الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما اسرى به من
الحرم لامن المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لاتراق
فى البيت والمسجد اذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل عليه
وجهان (الاول) الحاضر ضد المسافر وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم
السفر انما ثبت فى مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان
حاضرا (الثانى) ان العرب تسمى اهل القرى حاضرة وحاضرين واهل البربادية وبادين
ومشهور كلام الناس اهل البدو والحضرير ادبهما اهل الوبو والمدر (المسئلة الثالثة)
قال الفراء اللام فى قوله لمن بمعنى على اى ذلك الفرض الذى هو الدم او الصوم لازم على
من لم يكن من اهل مكة كقوله عليه الصلاة والسلام واشترطى لهم الولا اى عليهم (المسئلة
الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد حضور المحرم لاحضور الاهل لان الغالب على
الرجل انه يسكن حيث اهله ساكنون (المسئلة الخامسة) المسجد الحرام انما وصف بهذا
الوصف لان اصل الحرام والمحروم الممنوع عن المكاسب والشئ المنهى عنه حرام لانه
منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع من ان يفعل فيه ما منع عن فعله قال الفراء ويقال
حرام وحرم مثل زمان وزمن اما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرض
عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده قال ابو مسلم العقاب والمعاقبة
سيان وهو مجازاة المسى على اسائه وهو مشتق من العاقبة كما انه يراد عاقبة فعل المسى
كقول القائل لتذوقن عاقبة فعلك * قوله تعالى (الحج اشهر معلومات فن فرض فيهن الحج
فلارفت ولا فسوق ولا جدال فى الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد
التقوى واتقون يا اولى الالباب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) من المعلوم بالضرورة
ان الحج ليس نفس الاشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه (احدها) التقدير اشهر
الحج اشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقولهم البرد شهران اى وقت البرد شهران
(والثانى) التقدير الحج حج اشهر معلومات اى لاجل هذه الاشهر ولا يجوز فى غيرها كما
كان اهل الجاهلية يستجيزونها فى غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر
(والثالث) يمكن تصحيح الآية من غير اضمار وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج
فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم (المسئلة الثانية) اجمع المفسرون على ان شوالا

(الحج) اى وقته (اشهر معلومات)
معروفات بين الناس هى شوال
وذوالقعدة وعشر ذى الحجة عندنا
وتسعة بليلة النحر عند الشافعى
وكله عند مالك ومدار الخلاف ان
المراد بوقته وقت احرامه
او وقت اعماله ومناسكه او مالا
يحسن فيه غيره من المناسك
مطلقا فان مالكا كره العمرة فى
بقية ذى الحجة وابو حنيفة وان
صحح الاحرام به قبل شوال فقد
استكرهه وانما سمي شهرين
وبعض شهر اشهر اقامة لبعض
مقام الكل او اطلاقا للجمع على
ما فوق الواحد وصيغة جمع المذكور
فى غير العقلاء تجى بالالف والتاء

وذا القعدة من اشهر الحج واختلفوا في ذى الحجة فقال عروة بن الزبير انها بكليتها من اشهر الحج
 وهو قول مالك رحمه الله تعالى وقال ابو حنيفة رحمه الله العشر الاول من ذى الحجة
 من اشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال
 الشافعي رضي الله عنه التسعة الاولى من ذى الحجة مع ليلة النحر من اشهر الحج حجة مالك
 رضي الله عنه من وجوه (الاول) ان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقوله ثلاثة (الحجة
 الثانية) ان ايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت
 فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه الى انقضاء ايام بعد العشر ومذهب عروة جواز تأخير
 طواف الزيارة الى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين (احدهما) ان لفظ الجمع
 يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما (والثاني) انه نزل بعض
 الشهر منزلة كلمة كما يقال رأيتك سنة كذا وانما رآه في ساعة منها (والجواب عن الثاني)
 ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلوق والطواف والنحر من احرامه فكأنه ليس من
 اعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكأنه في حكم القضاء لاني حكم الاء واما الذين
 قالوا ان عشرة ايام من اول ذى الحجة هي من اشهر الحج فقد تمسكوا فيه بوجهين (الاول)
 ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر (والثاني) ان يوم النحر وقت لركن
 من اركان الحج وهو طواف الزيارة واما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج على قوله
 بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير
 هذه المذاهب بقي ههنا اشكالان (الاول) انه تعالى قال من قبل يسئلونك عن الالهة قل
 هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الالهة مواقيت للحج (والاشكال الثاني) انه اشهر
 عن اكابر الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج ان يحرم المرء من دويرة اهله ومن بعد داره البعد
 الشديد لا يجوز ان يحرم من دويرة اهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على ان اشهر
 الحج غير مقيدة بزمان مخصوص (والجواب عن الاول) ان تلك الآية عامة وهذه الآية
 وهي قوله الحج اشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) ان النص
 لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى معلومات فيه وجوه
 (احدها) ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في اشهر معلومات من شهورها ليس
 كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مرارا واحالهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا عنوه
 قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وانما جاء
 مقرر له (الثاني) ان المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث)
 المراد بها انها مؤقته في اوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها لا كما يفعله الذين نزل فيهم
 انما النسيء زيادة في الكفر (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز لاحد
 ان يهل بالحج قبل اشهر الحج وبه قال احمد واسحق وقال مالك والثوري وابو حنيفة رضي
 الله عنه يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله عنه قوله الحج اشهر معلومات واشهر

جمع تقبل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وإنما أكثره إلى عشرة وادناه ثلاثة وعند
التنكير ينصرف إلى الأدنى ثبت أن المراد أن أشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على
أن تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذى الحجة وإذا ثبت هذا فنقول وجب أن
لا يجوز الأحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلاثة أوجه (الأول) أن الأحرام بالعبادة
قبل وقت الأداء لا يصح قياساً على الصلاة (الثاني) أن الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز
قبل الوقت لأنها أقيمت مقام ركعتين من الظهر حكماً فلا بد أن لا يصح الأحرام وهو شروع في
العبادة أولى (الثالث) أن الأحرام لا يبقى صحيحاً لأداء الحج إذا ذهب وقت الحج قبل
الأداء فلا بد أن لا يتقدم صحيحاً لأداء الحج قبل الوقت أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء
حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان (الأول) قوله تعالى ويسألونك عن الأهلة قل هي
مواقيت للناس والحج فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج فثبت
إذا أنها مواقيت لصحة الأحرام ويجوز أن يسمى الأحرام حجاجاً مجازاً كما سمي الوقت حجاجاً
في قوله الحج أشهر معلومات بل هذا أولى لأن الأحرام إلى الحج أقرب من الوقت (والحجة
الثانية) أن الأحرام التزم للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر (والجواب عن الأول)
أن الآية التي ذكرناها أخص من الآية التي تمسكتم بها (والجواب عن الثاني) أن الفرق
بين النذر وبين الأحرام أن الوقت معتبر للأداء ولا اتصال للنذر بالأداء بدليل أن الأداء
لا يتصور إلا بعقد مبتدأ وأما الأحرام فإنه مع كونه التزم فهو أيضاً شروع في الأداء وعقد
عليه فلا جرم افتقر إلى الوقت * وقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فيه مسألان (المسئلة
الأولى) معنى فرض في اللغة أزم وأوجب يقال فرضت عليك كذا أي أوجبه وأصل
معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الأعرابي الفرض الحز في القدر وفي الوتد
وفي غيره وفرضة القوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضة الوتد الحز الذي فيه ومنه فرض
الصلاة وغيرها لأنها لازمة للعباد كزوم الحز للقدر ففرض ههنا بمعنى أوجب وقد جاء في
القرآن فرض بمعنى أبان وهو قوله سورة أتراناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله
لكم تحلة إيمانكم وهذا أيضاً راجع إلى معنى القطع لأن من قطع شيئاً فقد أبانه عن غيره
والله تعالى إذا فرض شيئاً أبانه عن غيره ففرض بمعنى أوجب وفرض بمعنى أبان كلاهما
يرجع إلى أصل واحد (المسئلة الثانية) أعلم أن في هذه الآيات حذفاً والتقدير فمن أزم نفسه
فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرماً إذا خلافاً أنه لا يصير حجاجاً ومحرماً
الإبفعل يفعله فيخرج عن أن يكون حلالاً ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء
والنظفية للرأس إلى غير ذلك ولأجل تحريم هذه الأمور عليه سمي محرماً لأنه فعل ما حرم به
هذه الأشياء على نفسه ولهذا السبب أيضاً سميت البقعة محرماً لأنه يحرم ما يكون فيها بما
لولا أنه كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج يدل على أنه لا بد للمحرم من فعل يفعله
لأجله يصير حجاجاً ومحرماً ثم اختلف الفقهاء في أن ذلك الفعل ما هو قال الشافعي رضي الله

(فمن فرض فيهن الحج) أي أوجبه
على نفسه بالأحرام فيهن وبالتلبية
أو بسوق الهدى

عنه انه يعتقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال ابو حنيفة رضى الله عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية او سوق الهدى قال القفال رحمه الله في تفسيره يروى عن جماعة ان من اشعر هديه او قلده فقد احرم وروى نافع عن ابن عمر انه قال اذا قلده او اشعر فقد احرم وعن ابن عباس اذا قلده الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد احرم حجة الشافعي رضى الله عنه وجوه (الجمعة الاولى) قوله تعالى فمن فرض الحج فلا رفق ولا فسوق ولا جدال في الحج وفرض الحج لا يمكن ان يكون عبارة عن التلبية او سوق الهدى فانه لا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رفق فوجب ان تكون النية كافية في انعقاد الحج (الجمعة الثانية) ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى (الجمعة الثالثة) القياس وهو ان ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة ابي حنيفة رضى الله عنه وجهان (الاول) ما روى ابو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضى الله عنها انها قالت لا يحرم الا من اهل اولي (الثاني) ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشترع فيه الا بنفس النية كالصلاة • واما قوله تعالى فلا رفق ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وابوعمر و فلارفت ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قرؤا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القراءتين في المعنى يجب ان يكون مسبوقا بمقدمتين (الاولى) ان كل شئ له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر احواله دليل على احوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المتخصصة وحركات هذه اللفظة اعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دل على احوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغى ان يتلفظ بها ساكنة الاوخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف احوال مختلفة في ذات المسمى بحيث اريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شئ من احواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان اريد في بعض الاوقات تحريكه وجب ان يقال بالنصب لانه اخف الحركات و اقربها الى السكون (المقدمة الثانية) اذا قلت لارجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع افرادها قطعاً اما اذا قلت لارجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلاً منكراً مبهما وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لارجل بالنصب ادل على عموم النفي من قولك لارجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القراءتين فنقول اما الذين قرؤوا الثلاثة بالنصب

فلا اشكال واما الذين قرأوا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتمى تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة امر الله والمجادل لا يتقادر للحق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدى الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع انواع القبح لاجرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي اما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حل الاولين على معنى النهي كأنه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق وحل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي (المسئلة الثانية) اما الرفث فقد فسرناه في قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساءكم والمراد الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والتميز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلغظه في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بأن ابن عباس كان يحذو بعيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا • ان تصدق الطير نك لميسا

فقال له ابو العالية اترفت وانت محرم قال انما الرفث ما قيل عند النساء وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة اما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتم فليقل اني صائم ومعلوم ان الرفث ههنا لا يحتمل الا قول الخنا والفحش واما اللغة فهو انه روى عن ابي عبيد انه قال الرفث الافحاش في المنطق يقال ارفث الرجل ارفثا وقال ابو عبيدة الرفث اللغو من الكلام اما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسوق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح لكل ومتناول له والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع انواعه فحمل اللفظ على بعض انواع الفسوق لتحكم من غير دليل وهذا متأكد بقوله تعالى ففسق عن امر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها (الاول) المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى ولا تباذروا بالالقباب بسئ الاسم الفسوق بعد الايمان واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقاله كفر (والثاني) المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى لا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم (والثالث) قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولانا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله اوفسقا اهل لغير الله به (والرابع) قال ابن عمر انه العاصي

في قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه (والخامس) ان الرفث هو الجماع ومقدماته مع
 الحيلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن جرير
 الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته واما الجدل فهو فعال
 من المجادلة واصله من الجدل الذي من القتل يقال زمام مجدول وجدبل اي مفتول
 والجديل اسم الزمان لانه لا يكون الا مفتولا وسميت الخاصمة بمجادلة لان كل واحد من
 الخصمين يروم ان يقتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجوه في هذا الجدل (فالاول)
 قال الحسن هو الجدل الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل
 (الثاني) قال محمد بن كعب القرظي ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا اتم
 وقال آخرون بل حجنا اتم فقهاهم الله تعالى عن ذلك (والثالث) قال مالك في الموطأ الجدل
 في الحج ان قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقرح وكان غيرهم يقفون
 بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن اصوب ويقول هؤلاء نحن اصوب قال الله
 تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا تنازعك في الامر وادع الى ربك انك لعلى
 هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدل فيما يروى
 والله اعلم (الرابع) قال القاسم بن محمد الجدل في الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم
 وآخرون يقولون بل غدا وذلك انهم امروا ان يجعلوا حساب الشهور على رؤية الالهة
 وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فهذا السب كانوا يختلفون بعضهم يقول هذا اليوم
 يوم العيد وبعضهم يقول بل غدا فالتعالي نهاهم عن ذلك فكانه قيل لهم قد بينا لكم
 ان الالهة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة
 (الخامس) قال القفال رحمه الله تعالى يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى
 الله عليه وسلم حين امرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا نروح الى منى
 ومذا كبرنا تقطر منيا فقال عليه الصلاة والسلام لو استقبلت من امرى ما استدبرت
 ما دقت الهدى وجعلتها عمرة وتركوا الجدل حينئذ (السادس) قال عبد الرحمن بن زيد
 جداهم في الحج بسبب اختلافهم في ايهم المصيب في الحج لوقت ابراهيم عليه الصلاة
 والسلام (السابع) انهم كانوا مختلفين في السنين فقيل لهم لاجدال في الحج فان الزمان
 استدار وما د الى ما كان عليه الحج في وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه
 الصلاة والسلام في حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات
 والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضى كلاما حسنا في هذا
 الموضوع فقال قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل ان يكون خبرا وان
 يكون نهيًا كقوله لا ريب فيه اي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فاذا جلدناه على الخبر كان
 معناه ان الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهي مانعة من
 صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا ان يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل

الفسوق على الزنا لانه يفسد الحنج ويحمل الجدال على الشك في الحنج ووجوبه لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحنج وانما حلنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله بأن هذه الاشياء لا توجد مع الحنج فان قيل أليس ان مع هذه الاشياء يصير الحنج فاسدا ويجب على صاحبه المضي فيه واذ كان الحنج باقيا معها لم يصدق الخبر بأن هذه الاشياء لا توجد مع الحنج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء وبين الجملة التي امر الله تعالى بها ابتداء وتلك الجملة الصحيحة لاتبقي مع هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والجملة الفاسدة التي يجب عليه المضي فيها شيء آخر سوى تلك الجملة التي امر الله تعالى بها ابتداء واما الجدال الحاصل بسبب الشك في وجوب الحنج فظاهر انه لا يبقى معه عمل الحنج لان ذلك كفر وعمل الحنج مشروط بالاسلام ثبت انا اذا حلنا اللفظ على الخبر وجب حل الرفت والفسوق والجدال على ما ذكرناه اما اذا حلناه على النهي وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح ان يراد بالرفت الجماع ومقدماته وقول الفحش وان يراد بالفسوق جميع انواعه وبالجدال جميع انواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون النهي عنها نهيا عن جميع اقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الاخلاق الجميلة والتمسك بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات (المسئلة الثالثة) الحكمة في ان الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا يزيد ولا ينقص وهو قوله فلارفت ولا فسوق ولا جدال في الحنج هي انه قد ثبت في العلوم العقلية ان الانسان فيه قوى اربعة قوة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعة وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة اعني الشهوانية والغضبية والوهمية فتقوله فلارفت اشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق اشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب التردد والغضب وقوله ولا جدال اشارة الى قهر القوة الوهمية التي تحمل الانسان على الجدال في ذات الله وصفاته وفعاله واحكامه واسماؤه وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم في كل شيء فلما كان منشأ الشر محصورا في هذه الامور الثلاثة لا جرم قال فلارفت ولا فسوق ولا جدال في الحنج اي فن قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلاله والانخراط في سلك الخواص من عباده فلا يكون فيه هذه الامور وهذه اسرار تقسية هي المقصد الاقصى من هذه الآيات فلا ينبغي ان يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الامور (المسئلة الرابعة) من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه (احدها) انه تعالى قال ولا جدال في الحنج وهذا يقتضي نفى جميع انواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحنج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحنج ضم طاعة الى طاعة فكان اولي بالترغيب فيه (وثانيها) قوله تعالى ماضر بوهلك الاجدلا بل هم قوم خصمون عليهم

(فلارفت ولا فسوق) اي لاجماع او فلا فحش من الكلام ولا خروج من حدود الشرع بارتكاب المحظورات وقيل بالسباب والتنازع بالالقباب (ولا جدال) اي لامراء مع الخدم والرفقة (في الحنج) اي في ايامه والاطهار في مقام الاضمار لاطهار كمال الاعتناء بشأنه والاشعار بعله الحكم فان زيارة البيت المعظم والقرب بها الى الله عز وجل من موجبات ترك الامور المذكورة وايشار النفي للبالغ في النهي والدلالة على ان ذلك حقيق بأن لا يكون فان ما كان منكرا مستحبا في نفسه ففي تضاعيف الحنج اقمه كلبس الحرير في الصلاة والتطريب بقراءة القرآن لانه خروج عن مقتضى الطبع والعادة الى محض العبادة وقرئ الاولان بالرفع على معنى لا يكون رفت ولا فسوق والثالث بالفتح على معنى الاخبار بانتفاء الخلاف في الحنج وذلك ان قريشا كانت تحالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام فارتفع الخلاف بأن اسروا بان بقتوا ايضا بركات

بكونهم من اهل الجدل وذلك يدل على ان الجدل مذموم (وثالثها) قوله ولا تنازعوا
 فتنفسلوا وتذهب ربحكم نهى عن المنازعة واما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدل
 في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
 الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وبقوله تعالى حكاية عن التكفار انهم قالوا لنوح
 عليه السلام يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدل الا لتقرير
 اصول الدين اذ اثبت هذا فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فتحمل الجدل
 المذموم على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل المدحوح على الجدل
 في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله والذب عن دين الله تعالى * اما قوله تعالى
 وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى فاعلم ان الله تعالى قبل هذه الآية
 امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال واتوا بالحج والعمرة لله وقال فن فرض فيهن الحج ونهى
 عما هو شر ومعصية فقال فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله
 وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر ان يقال وما تفعلوا من شيء يعلمه الله
 حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائد لطائف
 (احدها) اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته واخفيه لتعلم انه
 اذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى (وثانيها) ان من المفسرين من قال
 في تفسير قوله ان الساعة آتية اكاد اخفيها معناه لو امكنني ان اخفيها عن نفسي لفعلت
 فكذا هذه الآية كما نه قيل للعبد ما تفعله من خير علمته واما الذي تفعله من الشر فلو امكن
 ان اخفيه عن نفسي لفعلت ذلك (وثالثها) ان السلطان العظيم اذا قل لعبد المطيع
 كل ما تحمله من انواع المشقة والخدمة في حق فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا
 له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبد المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان
 الحق سبحانه اكرم الاكرمين لاجرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ولم يذكر ما يدل على
 الوعد بالعقاب (ورابعها) ان جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال الرسول
 عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فهنا
 بين للعبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان
 الذي هو اعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن
 احواله كان احرص على العمل واكثر التذاداه واكل نفرة عنه (وخامسها) ان الخادم
 اذا علم اطلاع المخدوم على جميع احواله وما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات
 وفي الاحتراز عن المحذورات اشد مما اذا لم يكن كذلك فلمهذه الوجوه اتبع تعالى الامر
 بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله * اما قوله
 تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى فقيه قولان (احدهما) ان المراد وتزودوا من
 التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان

(وما تفعلوا من خير يعلمه الله)
 فيجزي به خير جزاء وهو حث
 على فعل الخير اثر النهي عن الشر
 (وتزودوا فان خير الزاد التقوى)
 اي تزودوا لمعادكم التقوى فانه
 خير زاد وقيل نزلت في اهل
 اليمن كانوا يحجون ولا يتزودون
 ويقولون نحن متوكلون
 فيكونون كلا على الناس فامروا
 ان يتزودوا ويتقوا الايام
 في السؤال والتثقل على الناس
 (واتقوا يا اولي الابواب) فان
 قصة اللب استعمار خشية الله
 عن وجل وتقواه حثهم على
 التقوى ثم امرهم بأن يكون
 المقصود بذلك هو الله تعالى
 فيبتروا من كل شيء سواه وهو
 مقتضى العقل المعرى عن شوائب
 الهوى فلذلك خص بهذا الخطاب
 اولو الابواب

الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه ايضا من زاد وهو معرفة الله ومحبة والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه (الاول) ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن (وثانيها) ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك عن عذاب دائم (وثالثها) ان زاد الدنيا يوصلك الى لذة مزوجة بالآلام والاسقام والبلبات وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) ان زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهي كل ساعة في الادبار والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول (وخامسها) ان زاد الدنيا يوصلك الى منصة الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا ان خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الآية فكأنه تعالى قال لما ثبت ان خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقوى يا اولي الابواب يعني ان كنتم من ارباب الابواب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم ان تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال الاعشى في تقرير هذا المعنى

اذا انت لم ترحل بزاد من التقى * ولا قيت بعد الموت من قد تزودا

ندمت على ان لا تكون كشله * وانك لم ترصد كما كان ارسدا

والقول الثاني ان هذه الآية نزلت في اناس من اهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انامتوكون ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلوا الناس وغصبوهم فأمرهم الله تعالى ان يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وانفسكم عن الظلم وعن ابن زيد ان قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازودة رموا بها فنوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فان اردنا تصحيح هذا القول فقيه وجهان (احدهما) ان القادر على ان يستحب الزاد في السفر اذا لم يستحبه عصي الله في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثاني) ان يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا لعاجل سفركم وللآجل فان خير الزاد التقوى * اما قوله تعالى واتقون فقيه مسئلان (المسئلة الاولى) ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر * انا ابو النجم وشعري شعري * (المسئلة الثانية) اثبت ابو عمرو ليا في قوله واتقون على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه * اما قوله تعالى يا اولي الابواب فاعلم ان لباب الشيء * ولبه هو الخالص منه ثم

اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه اشرف ما في الانسان والذي تميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعبده للتمييز بين خير الخيبرين وشر الشرين وقال آخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان في ذلك لذكرا لمن كان له قلب او التي السمع وهو شهيد فكذا ههنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله يا اولي الاباب معناه يا اولي العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحجة فلان له نفس ومن ليس له حجة فلان لانفس له فكذا ههنا فان قيل اذا كان لا يصح الاخطاب العقلاء فما الفائدة في قوله يا اولي الاباب قلنا معناه انكم لما كنتم من اولي الاباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجودها عليكم اثبت واعراضكم عنها اقبح ولهذا قال الشاعر ولم ار في عيوب الناس شيئا كنعص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل يعني الانعام معذورة بسبب العجز اما هؤلاء القادرون فكان اعراضهم الحش فلا جرم كانوا اضل قوله تعالى (ليس عليكم جناح

ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا

الله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح في ان تبتغوا فضلا والله اعلم (المسئلة الثانية) اعلم ان الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه (احدها) انه تعالى منع الجدال فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب ان تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) ان التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين اهل الجاهلية فظاهر ذلك شيء مستحسن لان المشتغل بالحج مشغول بخدمة الله تعالى فوجب

ان لا يتلطف هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية (وثالثها) ان المسلمين لما علموا انه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم ان الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبان بصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان اولي (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب ان يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح ان تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فللهذا السبب بين الله تعالى ههنا ان التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان تبتغوا فضلا من ربكم وجهين (الاول) ان المراد هو التجارة ونظيره قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الاول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرآ ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج

(ليس عليكم جناح ان تبتغوا)
اي في ان تبتغوا اي تطلبوا
(فضلا من ربكم) عطاء ورفقا
منه اي الربح بالتجارة وقيل
كان عكاظ ومجنة وذو المجاز
اسواقهم في الجاهلية يقيمونها ايام
مواسم الحج وكانت معايشهم
منها فلما جاء الاسلام تأمروا منه
فتزلت

(والثاني) الروايات المذكورة في سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان ناس من العرب يحترزون من التجارة في ايام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكفاية وكانوا يسمون التاجر في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب المنتقط وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغائة الملهوف واغائة الضعيف واطعام الجائع فزال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه الآية في احكام الحج وما بعدها ايضا في الحج وهو قوله فاذا افضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ماري عن ابن عمر ان رجلا قال له انا قوم انكرى وان قوم ايزعمون انه لا حجاج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فدماه وقال اتم حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت رد اعلى من يقول لا حجاج للتجار والاجرء والجمالين (والرواية الثالثة) ان عكاظ ومجنة وذو الحجاز كانوا يتجرون في ايام الموسم فيها وكانت معاشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا ان يتجروا في الحج بغير اذن فساءلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال مجاهد انهم كانوا لا يتابعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الآية اذ اثبت صحة هذا القول فنقول اكثر الذاهبين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة في ايام الحج واما ابو مسلم فانه حل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل افعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح ان تتبغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واعلم ان هذا القول ضعيف من وجوه (احدها) الفاء في قوله فاذا افضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج (وثانيها) ان حل الآية على موضع الشبهة اولى من حلها لاعلى موضع الشبهة ومعلوم ان محل الشبهة هو التجارة في زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل احد يعلم حل التجارة اما ما ذكره ابو مسلم من قياس الحج على الصلاة (بجوابه) ان الصلاة اعمالها متصلة فلا يصح في اثنائها التشاغل بغيرها واما اعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق في كل تلك الاوقات بدليل ان حرمة التطيب واللبس وامثالها باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطا (القول الثالث) ان المراد بقوله تعالى ان تتبغوا فضلا من ربكم هو ان يتبغى الانسان حال كونه حاجا لعملا اخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله وورجته مثل اغائة الضعيف واغائة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام واعترض القاضي عليه بان هذا واجب او مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه وانما يذكر هذا اللفظ في المباحات

(والجواب) لانسلم ان هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى لمليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وايضا فاهل الجاهلية كانوا يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خلافا في الحج وتقصافيه فبين الله تعالى ان الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان التجارة اذا وقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصانا البتة فيها فهي من المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا اغني الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل ان الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص وقوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى) الافاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال افاض البعير بجرته اذا وقع بها فاقطعها منبثة وكذلك افاض الاقداح في الميسر معناه جمعها ثم القاها متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق و الافاضة في الحديث انما هي الاندفاع فيه باكثر وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال للناس فوض وايضا جمعهم فوضى ويقال افاضت العين دمعها فاصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يفرق فقوله تعالى افضتم اى دفعتم بكثرة واصله افضتم انفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع كذا وصبوا وفي حديث ابي بكر رضى الله عنه ونزل في وادى قيروان وهو يندس بعيره بمحجبة (المسئلة الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وارض سباسب والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمى بمجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت من الصرف وفيها البيان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحدة منها مسماة بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على اصلها في عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم ان اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى يوم التروية واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات وذكروا في تعليل هذه الاسماء وجوها اما يوم التروية ففيه قولان (احدهما) من روى يروى تروية اذا تفكروا عمل فكره ورويته (والثاني) من رواه من المساء يرويه اذا سقاه من عطش (اما الاول) ففيه ثلاثة اقوال (احدها) ان آدم عليه السلام امر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل اجرا فالجري على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يارب زدني قال اغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدني قال اغفر لكل من استغفره الطائفون من موحدى اولادك قال حسبي يارب حسبي (وثانيها) ان ابراهيم عليه السلام رأى منامه ليلة التروية كأنه يذبح

ابنه فأصبح مفكرا هل هذا من الله تعالى او من الشيطان فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح
فقال عرفت يارب انه من عندك (وثالثها) ان اهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى
فيروون في الادعية التي يريدون ان يذكروها في غدهم بعرفات (واما القول الثاني) وهو
اشتقاقه من تروية الماء فقيه ثلاثة اقوال (احدها) ان اهل مكة كانوا يخفون الماء للحجيج
الذين يقصدونهم من الآفاق وكان الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر
ويتسعون في الماء ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء في طريقهم (والثاني) انهم
يتزودون الماء الى عرفة (والثالث) ان المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله
فشربوا منها حتى رووا واما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن
عباس بأن الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادته انه عليه الصلاة والسلام
قال صيام عشر الاضحية كل يوم منها كالشهر ولمن يصوم يوم التروية سنة ولمن يصوم يوم
عرفة سنتان وروى انس انه عليه الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية اعطاه الله مثل
ثواب ايوب على بلائه ومن صام يوم عرفة اعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه
السلام واما يوم عرفة فله عشرة اسماء خمسة منها مختصة به وخسة مشتركة بينه وبين غيره
اما الخمسة الاولى (فأحدها) عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة اقوال (احدها) انه مشتق من
المعرفة وفيه ثمانية اقوال (الاول) قول ابن عباس ان آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف
احدهما صاحبه فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما هبطا من الجنة وقع
آدم بسرنديب وحواء بجدة وابليس بنيسان والحية باصفهان فلما امر الله تعالى آدم بالحج
لتقى حواء بعرفات فتعارفا (وثانيها) ان آدم علمه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات
قال له اعرفت قال نعم فسمى عرفات (وثالثها) قول علي وابن عباس وعطاء والسدي سمي
الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة
(ورابعها) ان جبريل كان علم ابراهيم عليه السلام المناسك واوصله الى عرفات وقال له
اعرفت كيف تطوف وفي اي موضع تقف قال نعم (وخامسها) ان ابراهيم عليه السلام
وضع ابنه اسمعيل وامه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلتقياسنين ثم التقيا يوم عرفة
بعرفات (وسادسها) ما ذكرناه من امر منام ابراهيم عليه السلام (وسابعها) ان الحاج
يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا (وثامنها) انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة
(القول الثاني) في اشتقاق عرفة انه من الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفة اعترفوا
للحق بآبوية والجلال والصمدية والاستغناء ولانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة
ويقال ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالوا ربنا ظلمنا انفسنا فقال الله
سبحانه وتعالى الآن عرفتما انفسكما (والقول الثالث) انه من العرف وهو الرائحة الطيبة
قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم اي طيبها لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا
في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة

(فاذا افضتم من عرفات) اي
دفعتم منها بكثرة من افضت الماء
اذا صببته بكثرة واصله افضتم
انفسكم فخذف المفعول حذفه
من دفعت من البصرة وعرفات
جمع سمي به كاذرعات وانما تون
وكسوفيه عليه وتأنيث لما ان
تتوين الجمع تنوين المقابلة
لاتتوين التمكن ولذلك يجمع مع
اللام وذهاب الكسرة تبع ذهاب
التتوين من غير عوض لعدم
الصرف وهنالك كذلك اولان
التأنيث اما بالتاء المذكورة وهي
ليست بتاء التأنيث وانما هي مع
الالف التي قبلها علامة جمع
المؤنث او بتاء مقدره كما في سعاد
ولاسيل اليه لان المذكورة تأتي
تقديرها لما تاءها كالبديل منها
لاختصاصها بالمؤنث كتاء بنت
وانما سمي الموقف عرفة لانه
نعت لابراهيم عليه السلام فلما
ابصره عرفة اولان جبريل عليه
السلام كان يدروبه في المشاعر
فلما رآه قال عرفت اولان آدم
وحواء التقيا فيه فتعارفا اولان
الناس يتعارفون فيه وهي من
الاسماء المرتجلة الامن يجعلها
جمع عارف

قال عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك (الاسم الثاني)
 يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمال الدين (الرابع) يوم اتمام النعمة
 (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء في اربع آيات في قوله اليوم ينس
 الذين كفروا من دينكم الآية قال عمرو بن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان
 يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابراهيم عليه السلام وذلك
 في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم بنيان الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام
 لو يعلم الناس مالهم في هذه الآية لقرت اعينهم فقال يهودى لعمر لو ان هذه الآية نزلت
 علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيداً فقال عمر امانحن بفعلناه عيدين كان يوم عرفة ويوم الجمعة
 فاما معنى اياس المشركين فهو انهم ينسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام ان يرتدوا
 راجعين الى دينهم واما معنى اكمال الدين فهو انه تعالى ما امرهم بعد ذلك بشئ من
 الشرائع واما اتمام النعمة فأعظم النعم الدينية لان بها يستحق الفوز بالجنة
 والخلص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية الوضوء ولتيم نعمته عليكم
 لعلكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على اي دين تركزت يوسف قال على
 دين الاسلام قال الآن تمت النعمة واما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضى بدينهم الذى
 تمسكوا به وهو الاسلام فهى بشارة بشرهم بهما في ذلك اليوم فلا يوم اكمل من اليوم الذى
 بشرهم فيه باكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم اكلت لكم دينكم
 واطمعت عليكم نعمتى ويوم قطيعة القاطعين ان الله برى من المشركين ورسوله ويوم اقالة
 عشرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا انفسنا فكما تاب برحمته على آدم فيه فكذلك
 يتوب على اولاده وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وهو ايضا يوم وفدا الوافدين واذن
 في الناس بالحج يا توك رجالا وفي الخبر الحاج وفدا لله والحاج زوار الله وحق على المزور
 الكريم ان يكرم زائره واما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة (فأحدها) يوم الحج الاكبر
 قال الله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشترك بين
 عرفه والنحر واختلف الصدر الاول من الصحابة والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمى
 بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة اذ لو ادركه وفاته سائر مناسك الحج
 اجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر قال الحسن سمي به لانه اجتمع فيه الكفار
 والمسلمون ونودي فيه ان لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين اتماسمى به لانه اجتمع فيه
 اعياد اهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من
 قال انه يوم النحر لانه يقع فيه اكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجزئ
 بالليل وروى القولان جميعا عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيتها)
 الشفع (وثالثتها) التور (ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود في قوله وشاهدو مشهود
 وهذه الاسماء فسرناها في هذه الآية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر ايام الحج

بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم
 التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة ستين وعن انس كان يقال في ايام العشر كل
 يوم بالف يوم عرفة عشرة آلاف بل يستحب للحاج الواقف بعرفات ان يفطر حتى يكون
 وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم انه لا بد وان نشير اشارة
 حقيقة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فن دخل مكة محرما
 في ذي الحجة او قبله فان كان مفردا او قارنا طواف الطودم واقام على احرامه حتى
 يخرج الى عرفات وان كان متمعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته واقام الى وقت
 خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من اراد الحج من
 اهل مكة والسنة للامام ان يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعدما يصلي الظهر خطبة
 واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعدما يصلون الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال
 ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافون الظهر بها ويصلون بهامع الامام
 الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على شير
 يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة ان لا يدخلوها بل يضرب فيه الامام بثمره وهي
 قريبة من عرفة فيزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين بين لهم مناسك
 الحج ويحصرهم على اكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس
 ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون
 فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلون بهم الظهر ثم يقيمون
 في الحال ويصلون بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون
 الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقفوا
 استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف ركن
 لا يدرك الحج الا به فن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل
 بزوال الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة
 واذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل او نهار فقد كفي وقال احد
 وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت
 الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة
 وفي تسمية المزدلفة اقوال (احدها) انهم يقربون فيها منى والازدلاف القرب (والثاني)
 ان الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) انهم يزدلفون الى الله تعالى
 اى يقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب
 وهذا قول قتادة وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها اى دنا منها
 ثم اذا اتى الامام المزدلفة جمع المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبيت بها فعليه
 دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغسل والتغليس بالفجر ههنا اشدا استحبها بانه

قيل وفيه دليل على وجوب
 الوقوف به لان الاضافة لا تكون
 الا بعده وهي مأمورها بقوله
 تعالى ثم افيضوا وقد قال النبي صلى
 الله عليه وسلم الحج عرفة فمن ادرك
 عرفة فقد ادرك الحج او مقدمة
 للذكر المأمور به وفيه نظر
 اذا الذكر غير واجب والامر به غير
 مطلق (فاذكر والله) بالتليسة
 والتهليل والدعاء وقيل بصلاة
 العشاءين

في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصى للرمي يأخذ كل انسان منها
سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله
تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل اقصى المزدلفة
بما يلي منى فيرقى فوقه ان امكنه او وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلله
ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة
ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن كان راكبا ان يترك
دابته ومن كان ماشيا ان يسعى سعيا شديدا قدر رمية حجر فاذا اتوا منى رموا جرة
العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمي فاذا رمى جرة
العقبة ذبح الهدى ان كان معه هدى وذلك سنة لو تركه لاشئ عليه لانه ربما لا يكون
معه هدى ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه او يقصر والتقصر ان يقطع اطراف شعوره
ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي الطواف ويسعى
بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيوتة بمنى ليلالي
التشريق لاجل الرمي واتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل
التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج
والله اعلم (المسئلة الخامسة) اعلم ان اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن
سنة ابراهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما آخرين سموا انفسهم بالحمس وهم اهل
الشدة في دينهم والحماسة الشدة يقال رجل احس وقوم احس ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون
في عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة
والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل ان تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة
يفيضون اذا طلعت الشمس ويقولون اشرق شير كيا نغير ومعناه اشرق ياتر بالشمس
كيا تندفع من مزدلفة فيدخلون في غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم
جاوزوا المزدلفة وصاروا في غور من الارض فأمر الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام
بمخالفة القوم في الدفتين فأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس وبأن يفيض من
المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لادلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام
(المسئلة السادسة) الصحيح ان الآية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك ان
الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من
عرفات مشروطة بالحصول في عرفات ومالا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو
واجب فثبت ان الآية دالة على ان الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يأت به فلم
يكن آتيا بالحج المأموره فوجب ان لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضى ان يكون الوقوف
بعرفة شرطا اقصى ما في الباب ان الحج يحصل عند ترك بعض الأمور الا ان الاصل
ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الآية لادلالة فيها

على ان الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا انه ان فاته ذلك قام
 الوقوف بجميع الحرم مقامه وسائر الفقهاء انكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل
 الا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان
 الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كافي عرفة فاما الوقوف هناك
 فسنون وروى عن علقمة والنخعي انهما قالوا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة
 ووجهها قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان
 الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب باشارة الآية وبالسنة والمشعر
 الحرام فيه امر جزم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة
 والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقدتم حججه وبقوله من ادرك عرفة فقد ادرك الحج
 ومن فاته عرفة فقد فات الحج قالوا وفي الآية اشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا
 افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر لا بالوقوف فعمل ان الوقوف
 عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل واما الوقوف بعرفة فهو اصل لانه قال فاذا
 افضتم من عرفات ولم يقل من الذكر بعرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلم واصله من
 قولك شعرت بالشيء اذا علمته وليت شعري ما فعل فلان اي ليت علمي بلغه واحاط به وشعار
 الشيء اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج
 ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لان الصلاة
 والمقام والمبيت به والدياء عنده هكذا قاله الواحدى فى البسيط قال صاحب الكشاف
 الاصح انه فزح وهو آخر حد المزدلفة والاول اقرب لان الفاء فى قوله فاذكروا الله عند
 المشعر الحرام يدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات
 وما ذاك الا بالبيتوتة بالمزدلفة (المسئلة التاسعة) اختلفوا فى الذكر المأمور به عند المشعر
 الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكرا
 قال الله تعالى واقم الصلاة لذكركم والدليل عليه ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام
 امر وهو لوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا واما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله
 بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس فى هذه الليلة وقال كان
 الناس اذا ادركوا هذه لا ينامون • اما قوله تعالى واذكروه كما هذا كم فقيه سؤالات
 (السؤال الاول) لما قال اذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة اخرى واذكروه
 وما الفائدة فى هذا التكرار (والجواب) من وجوه (احدها) ان مذهبا ان اسماء الله
 تعالى توقيفية لا قياسية فقله او لا اذكروا الله امر بالذكر وقوله تانيا واذكروه كما هذا كم
 امر لتباين ذكره سبحانه بالاسماء والصفات التى بينها لنا وامرنا ان نذكره بهالا بالاسماء
 التى نذكرها بحسب الرأى والقياس (وثانيتها) انه تعالى امر بالذكر اولاً ثم قال تانيا
 واذكروه كما هذا كم اي وافعلوا ما امرناكم به من الذكر كما هذا كم الله لدين الاسلام فكأنه

(عند المشعر الحرام) هو جبل
 يقف عليه الامام ويسمى فزح
 وقيل ما بين مأزى عرفة ووادى
 محسر ويؤيد الاول ما روى جابر
 انه عليه الصلاة والسلام لما صلى
 الفجر يعنى بالمزدلفة بغلس ركب
 ناقته حتى اتى المشعر الحرام فدعا
 فيه وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى
 اسفر وانما سمي مشعرا لانه معلم
 العبادة ووصف بالحرام لحرمة
 ومعنى عند المشعر الحرام ما يليه
 ويقرب منه فانه افضل والا
 فالمزدلفة كليهما موقف الا وادى
 محسر (واذكروه كما هذا كم)
 اي كما علمكم او اذكروه ذكرا
 حسنا كما هذا كم هداية حسنة
 الى المناسك وغيرها وما مصدرية
 او كفاة

منه كإهداكم بأن ردكم في مناسك حجكم الى سنة ابراهيم عليه السلام ومنهم من قال لابل هي عامة متناولة لكل انواع الهداية في معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسوله وشرائعه (السؤال الثالث) الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود (الجواب) يحتمل ان يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل ان هداكم من الضالين وقال بعضهم انه راجع الى القرآن والتقدير واذكروه كإهداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين * اما قوله تعالى وان كنتم من قبله لمن الضالين فقال القفال رحمة الله عليه فيه وجهان (احدهما) وما كنتم من قبله الا الضالين (والثاني) قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله وان نطقت لمن الكاذبين * قوله تعالى (ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا والله ان الله غفور رحيم) فيه قولان (الاول) المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالأكثر منهم ذهبوا الى ان هذه الآية امر لقريش وحلفائها وهم المحمس وذلك انهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه (احدها) ان الحرم اشرف من غيره فوجب ان يكون الوقوف به اولي (وثانيها) انهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون نحن اهل الله فلا نحل حرم الله (وثالثها) انهم كانوا لو سلموا ان الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يومهم نقصا في الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم ولهذا الامر كان المحمس لا يبقون الا في المزدلفة فأنزل الله تعالى هذه الآية امر لهم بان يقفوا في عرفات وان يفيضوا منها كما فعله سائر الناس وروى ان النبي عليه الصلاة والسلام لما جعل ابا بكر اميرا في الحج امره باخراج الناس الى عرفات فلما ذهب مر على المحمس وتركهم فقالوا له الى اين وهذا مقام آباءك وقومك فلا تذهب فلم يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بها وامر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التأويل فقوله من حيث افاض الناس يعني لتكن افاضتكم من حيث افاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن القائلين بأن المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم افيضوا امر عام لكل الناس وقوله من حيث افاض الناس المراد ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فان ستمهما كانت الافاضة من عرفات وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف المحمس وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدي به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم يعني ابا سفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله انا انزلناه في ليله القدر وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمة الله وهو ان يكون قوله من حيث افاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وانه هو الامر القديم وما سواه فهو مبتدع محدث كما يقال هذا مما فعله الناس قديما فهذا جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات (القول الثاني) وهو

(وان كنتم من قبله) من قبل ما ذكر من هدايته اياكم (لن الضالين) غير العاملين بالامان والطاعة وان هي الخففة واللام هي الفارقة وقيل هي نافية واللام بمعنى الا كما في قوله عز وجل وان نطقت لمن الكاذبين (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) اي من عرفة لا من المزدلفة والخطاب لقريش لما كانوا يقفون بجمع وسائر الناس بعرفة ويرون ذلك ترفا عليهم فأمروا بأن يساووهم وتم لتفاوت ما بين الافاضتين كما في قولك احسن الى الناس ثم لا تحسن الا الى كريم وقيل من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها والخطاب عام وقضى الناس بكسر السين اي الناسى على ان يراد به آدم عليه السلام من قوله تعالى فنتسى والمعنى ان الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيره

اختيار الضحك ان المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرعى والنحر وقوله من حيث افاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسماعيل واتباعهما وذلك انه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فآله تعالى امرهم بان تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واعلم ان على كل واحد من القولين اشكالا اما الاشكال على القول الاول فهو ان قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس يقتضى ظاهره ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا افضتم من عرفات لمكان ثم فانها توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله فاذا افضتم من عرفات كان هذا عطفا لشيء على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الآية فاذا افضتم من عرفات ثم افيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الآية متقدمة على ما قبلها والتقدير فاتقون يا اولى الابواب ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة ان تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه واذا امكن حل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ما ذكرتم فأي حاجة بنا الى التزامه واما الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يتشى الا اذا حلنا لفظ من حيث في قوله من حيث افاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان اجاب القائلون بالقول الاول عن ذلك السؤال بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما ادراك ما العقبة فك رتبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا اى كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد اعطيتك اليوم كذا وكذا ثم اعطيتك امس كذا فان فائدة كلمة ثم ههنا تأخر احد الخبرين على الآخر لا تأخر هذا الخبر عنه عن ذلك الخبر عنه واجاب القائلون بالقول الثاني بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في احدهما مستعملا في الآخر على سبيل المجاز * اما قوله من حيث افاض الناس فقد ذكرنا ان المراد من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري ان المراد بالناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم افيضوا من حيث افاض الناس وقال هو آدم نسي ما عهد اليه ويروى انه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الباء والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه * اما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو ان يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم على ان لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله

(واستغفروا الله) من جاهليتك
في تغيير المناسك (ان الله غفور
رحيم) يغفر ذنب المستغفر و
ينعم عليه فهو تعليل للاستغفار
أول الامر به

تعالى لانتافعه العاجلة كان ذكر الشهاداتين لا ينفع الا والقلب حاضر مستقر على
معناها واما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر اقرب
فان قيل كيف امر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى
الاستغفار (والجواب) انه ان كان مذنبا فلا استغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من
نفسه انه قد صدر عنه تقصير في اداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه
الاستغفار ايضا تدار كالتلك الخلل المجوز وان قطع بأنه لم يصدر عنه التوبة خلل في شيء من
الطاعات فهذا كالممتنع في حق البشر فمن اين يمكنه هذا القطع في عمل واحد فكيف
في اعمال كل العمر الا ان تقديرا مكانه فلا استغفار ايضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق
لاتليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان
الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي وانى
لاستغفر الله في اليوم واليلة سبعين مرة * واما قوله تعالى ان الله غفور رحيم قد علمت ان
غفور ايفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل
على انه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما امر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه
بأنه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر لذلك المستغفر ويرحم
ذلك الذي تمسك بحبل رحمة وكرمه (المسئلة الثانية) اختلف اهل العلم في المغفرة
الموعودة في هذه الآية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى الجمع وقال آخرون
انها عند الدفع من الجمع الى منى وهذا الاختلاف مفرع على ما ذكرنا ان قوله ثم افيضوا
على اى الامرين يحمل قال القفال رحمه الله ويتأكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر
قال خطبنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عشية يوم عرفة فقال يا أيها الناس ان الله
عز وجل بطلع عليكم في مقامكم هذا يقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات
عوضها من عنده افيضوا على اسم الله فقال اصحابه يا رسول الله افضت بنا بالامس كثيرا
حزينا وافضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال عليه الصلاة والسلام اتى سألت ربي عز وجل
بالامس شيئا لم يجدي به سألته التبعات فأبى على به فلما كان اليوم اتاني جبريل عليه السلام
فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك التبعات ضمننت عوضها من عندي اللهم
اجعلنا من اهله بفضلك يا اكرم الاكرمين * قوله تعالى (فاذا قضيت مناسككم
فاذكروا الله كذا كرم اباكم او اشد ذكرا) فيه مسائل (المسئلة الاولى) روى ابن عباس
ان العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد ايام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين
الجليل ويذكر كل واحد منهم فضائل ابيه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون
فيها الاشعار ويتكلمون بالمشور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل
حصول الشهرة والترفع بما ترسلفه فلما انعم الله عليهم بالاسلام امرهم ان يكون ذكركم
لربهم كذا كرم لا بائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى

الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجته ثم جد الله واثني عليه ثم قال اما بعد أيها الناس ان الله قد اذهب عنكم حجة الجاهلية وتفككها بأيها الناس انما الناس رجلان برئى كريم على الله او فاجر شقى هين على الله ثم تلا أيها الناس انا خلقناكم من ذكروا نثى اقول قولى هذا واستغفر الله لى ولكم وعن السدى ان العرب بمنى بعد فراغهم من الحج كان احدهم يقول اللهم ان ابى كان عظيم الجفنة عظيم القدر كثير المال فاعطنى مثل ما اعطيته فأزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اعلم ان القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذ علق على فعل الغير فالمراد به الاكتمال ونظير الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين فاذا قضيت الصلاة وقال عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا ويقال فى الحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما ونظير الثانى قوله تعالى وقضى ربك واذ استعمل فى الاعلام فالمراد ايضا ذلك كقوله وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب يعنى اعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيت مناسككم لا يحتمل الا الفراغ من جميعه خصوصا واذ كر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم يحتمل ان يكون المراد اذ كروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما مروا به من الدماء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعى ويكون قوله فاذا قضيت مناسككم فاذا كروا الله كقول القائل اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعنى به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لانا بينا ان قوله فاذا قضيت مناسككم مشعر بالفراغ والاتمام من الكل وهذا مفارق لقول القائل اذا حججت فقف بعرفات لان مراده هناك الدخول فى الحج لا الفراغ واما هذه الآية فلا يجوز ان يكون المراد منها الا الفراغ من الحج (المسئلة الثالثة) المناسك جمع منسك الذى هو المصدر بمنزلة المنسك اى اذا قضيت عباداتكم التى امرتم بها فى الحج وان جعلتها جمع منسك الذى هو موضع العبادة كان التقدير فاذا قضيت اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك ههنا ما امر الله تعالى به الناس فى الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو اراقة الدماء (المسئلة الرابعة) الفاء فى قوله فاذا كروا الله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا فى ان هذا الذكر اى ذكر هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذى هو التكبيرات بعد الصلاة فى يوم النحر وايام التشريق على حسب اختلافهم فى وقته اولا و آخره لان بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر بأحوال الآباء لانه تعالى لو لم ينه عن ذلك بازال هذه الآية لم يكونوا يعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكأنه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتهم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب

(فاذا قضيت مناسككم) عباداتكم المتعلقة بالحج وفرغتم منها (فاذا كروا الله كذا كركم آباءكم) اى فاكثر واذا كره تعالى وبالغوا فى ذلك كما تفعلون بذكر آباءكم ومفاخرهم وايامهم وكانت العرب اذا قضوا مناسكهم وتغفوا بمنى بين المسجد والجبل فيذكرون مفاخر آباءهم ومحاسن ايامهم

الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه ان يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانتقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه العبادة قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة ثم هذا العزم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه ان تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله والتقدير فاذا قضيت مناسككم وازلت آثار البشرية وامطمت الاذى عن طريق السلوك فاشغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفي والثاني اثبات والاول ازالة مادون الحق من سنن الآثار والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار اما قوله تعالى كذركم آباءكم فقيه وجوه (احدها) وهو قول جمهور المفسرين انا ذكرنا ان القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الشاء على آباءهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى فاذكروا الله كذركم آباءكم يعني توفروا على ذكر الله كما كنتم توفرون على ذكر الآباء ابذلوا جهدكم في الشاء على الله وشرح آياته ونعمائه كما بذلتم جهدكم في الشاء على آباءكم لان هذا اولى واقرب الى العقل من الشاء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الآخرة وان كان صدقا فذلك يوجب المحب والكبر وكثرة الغرر وكل ذلك من امهات المهلكات فثبت ان اشتغالكم بذكر الله اولى من اشتغالكم بمفاخر آباءكم فان لم تحصل الاولوية فلا اقل من التساوى (وثانيها) قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذركم آباءكم وامهاتكم واكتفى بذكر الآباء عن الامهات كقوله سرايل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبي اول ما يفصح الكلام ابه ابه امه امه اى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر ابيه وامه (وثالثها) قال ابو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى ان الرجل كما لا ينسى ذكر ابيه فكذلك يجب ان لا يففل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن الانبارى في هذه الآية ان العرب كان اكثر اقسامها في الجاهلية بالآباء كقوله وابي وايكم وجدى وجدكم فقال تعالى عظموا الله كتعظيمكم آباءكم (وخامسها) قال بعض المذكورين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتأذى واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فليل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة في التوحيد ههنا اولى من هنالك وهذا هو المراد بقوله او اشد ذكرا (وسادسها) ان الطفل كما يرجع الى ابيه في طلب جميع المهمات ويكون ذا كراهة بالتعظيم فكونوا انتم في ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل انهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء عند الله فعرفهم الله تعالى ان آباءهم ليسوا في هذه الدرجة اذا فعلهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وامروا

(او اشد ذكرا) اما مجرور معطوف على الذكر يجعله ذا كراهة على الحجاز والمعنى فاذكروا الله ذكرا كأننا مثل ذكركم آباءكم او كذركم اشده منه وابلغ او على ما صنف اليه بمعنى او كذركم قوم اشد منكم ذكرا او منصوب بالعطف على آباءكم وذكرا من فعل المذكور بمعنى او كذركم اشد مذكور من آباءكم او بمعنى دل عليه المعنى تقديره او كونوا اشد ذكرا لله منكم لا بآباءكم

ان يجعلوا بدل ذلك تعديدا لآله الله ونعمائه وتكثير الشاء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ان يحلفوا بآبائهم فقال من كان حالفا فلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ اَوْ لِيَصْمِتَ اِذَا كَانَ مِاسُوِيَ اللّٰهِ فَاتِمَّاهُ وَلِلّٰهِ بِاللّٰهِ فَالاولى تعظيم الله تعالى ولا اله غيره (وثانها) روى عن ابن عباس انه قال في تفسير هذه الآية هو ان تغضب لله اذا عصى اشد من غضبك لو ادرك اذا ذكر بسوء واعلم ان هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة في شئ واحد وهو انه يجب على العبد ان يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه في طلب مهماته دائم الانقطاع عن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا اكرم الاكرمين اما قوله تعالى او اشد ذكرا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) عامل الاعراب في اشد قبل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصب او التقديرا ذكروا والله مثل ذكركم آباءكم واذكروهم اشد ذكرا من آباءكم (المسئلة الثانية) قوله او اشد ذكرا معناه بل اشد ذكرا وذلك لان مفاخر آباءهم كانت قليلة اما صفات الكمال لله عز وجل فهي غير متناهية فيجب ان يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال في حق الله تعالى اشد من اشتغالهم بذكره مفاخر آباءهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة في مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل هذا الى شهر او اسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه * قوله تعالى (فن الناس من يقول ربنا آتانا في الدنيا وماله في الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى بين اولا تفصيل مناسك الحج ثم امر بعدها بالذكر فقال فاذا انضمت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين ان الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال فن الناس من يقول ربنا آتانا في الدنيا وما حسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب وتبجلي نور جلاله ثم بعد ذلك الذكر يشغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى ان الذين يدعون الله فريقان (احدهما) ان يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا (والثاني) الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة واختلفوا في ان هذا القسم هل هو مشروع او لا والاكثر ان يكون على انه غير مشروع وذلك ان الانسان خاق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بالام الدنيا ولا بمشاق الآخرة

(فن الناس) تفصيل للذاكرين الى من لا يطلب بذكر الله الا الدنيا والى من يطلب به خير الدارين والمراد به الحث على الاكثار والانتظام في سلك الآخرة (من يقول) اي في ذكره (ربنا آتانا في الدنيا) اي اجعل ايتانا ومختنا في الدنيا خاصة (وماله في الآخرة من خلاق) اي من حظ ونصيب لاقتصار همد على الدنيا فهو بيان لحاله في الآخرة او من طلب خلاق فهو بيان لحاله في الدنيا وتأكيده لقصر دعائه على المطالب الدنيوية

قالوا له ان يستعذب بربه من كل شرور الدنيا والآخرة روى القفال في تفسيره عن انس ان
 النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعودده وقد انكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به
 قبل هذا قال كنت اقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فمجل به في الدنيا فقال النبي
 عليه السلام سبحان الله انك لا تطبق ذلك الا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
 حسنة وقنا عذاب النار قال فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي واعلم انه سبحانه
 لو سلط الام على عرق واحد في البدن او على منبت شعرة واحد لشوش الامر على الانسان
 وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فنذا الذي يستغنى عن
 امداد رحمة الله تعالى في اولاه وعقباه فثبت ان الاقتصار في الدماء على طلب الآخرة
 غير جائز وفي الآية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين واهمل هذا القسم الثالث
 (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الذين حكي الله عنهم انهم يقتصرون في الدماء على طلب
 الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روى عن ابن عباس ان المشركين كانوا يقولون اذا
 وقفوا اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة
 وذلك لانهم كانوا منكرين للبعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر واعطنا
 على عدونا الظفر فأخبر الله تعالى ان من كان من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة أى
 لانصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب نقل عن الشيخ ابي علي الدقاق رحمه الله أنه قال أهل
 النار يستغيثون ثم يقولون افيضوا علينا من الماء او بما رزقكم الله في الدنيا طلبا
 للمأكول والمشروب فلما غلبتهم شهواتهم اقتضحوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون
 هؤلاء قديكون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لنديا هم لا اخرهم ويكون سؤالهم هذا
 من جلة الذنوب حيث سألوا الله تعالى في اعظم المواقف واشرف المشاهد حطام الدنيا
 وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه
 لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل مسلما كما روى في قوله ان الذين يشتركون بعهد الله
 وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة انها نزلت فيمن اخذ ما لا يبين فاجرة
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ثم معنى
 ذلك على وجوه (احدها) انه لا خلاق له في الآخرة الا ان يتوب (والثاني) لا خلاق له
 في الآخرة الا ان يعفو الله عنه (والثالث) لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله
 لآخرة وكذلك لا خلاق لمن اخذ ما لا يبين فاجرة كخلاق من تورع عن ذلك والله اعلم
 (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حذف مفعول آتنا من الكلام لانه كالمعلوم
 واعلم ان مراتب السعادات ثلاث روحانية وبدنية وخارجية اما الروحانية فاثان
 تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق القاضلة واما البدنية
 فاثان الصحة والجمال واما الخارجية فاثان المال والجاه فقوله آتنا في الدنيا يتناول كل
 هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد للترزين به في الدنيا والترفع به على الاقران كان من الدنيا

والاخلاق الفاضلة اذا كانت تراد للرياسة في الدنيا وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لارواحانية ولا جسمانية الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وماله في الآخرة من خلاق اى ليس له نصيب في نعيم الآخرة ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة تزده في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا تؤته منها وماله في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية ان الذى طلبه في الدنيا هل اجيب له ام لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل للاجابة لان كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا تثبت الا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة ولكنه وان لم يجز فانه مادام مكلفا حيا فانه تعالى يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن تلك الاجابة قد تكون مكررا واستدراجا اما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروا فيه وجوها (احدها) ان الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء وقد سمي الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما شبهه حسنة فقال ان تصيبك حسنة تسؤهم وقيل في قوله قل هل تربصون بنا الا احدى الحسينين انهما الظفر والنصرة والشهادة واما الحسنة في الآخرة فهي الفوز بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة روى جاد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا الانس ادع لنا فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا فقال ما تريدون قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شئ سواه (وثانيها) ان المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعم بذكر الله وبالانس به وبمحبته وبرؤيته وروى الضحاك عن ابن عباس ان رجلا دعاه فسال في دعائه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فقال النبي عليه السلام ما اعلم ان هذا الرجل سأل الله شيئا من امر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول الله انه قال ربنا آتنا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتنا في الدنيا عملا صالحا وهذا متأكد بقوله تعالى والذين يقولون ربناهب لنا من ازواجنا وذرياتنا قررة اعين وتلك القررة هي ان يشاهدوا والولادهم وازواجهم مطيعين مؤمنين موافقين على العبودية (وثالثها) قال قتادة الحسنة في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا فهم كتاب الله تعالى وفي الآخرة الجنة واعلم ان منشأ البحث في الآية انه لو قيل آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ولكنه قال آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة

(ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة) هي الصحة والكفان والتوفيق للخير (وفي الآخرة حسنة) هي الثواب والرجة (وقنا عذاب النار بالنعو والمغفرة وروى عن علي رضي الله عنه ان الحسنة في الدنيا المراد الصالحة وفي الآخرة الحوراء وعذاب النار امرأة السوء وعن الحسن ان الحسنة في الدنيا العلم والعبادة وفي الآخرة الجنة وقنا عذب النار معناه احفظنا من الشهوات والذنوب المؤدية الى النار

وهذا نكرة في محل الاثبات فلا يتناول الاحسنة واحدة فلذلك اختلف المتقدمون من
المفسرين فكل واحد منهم حل اللفظ على ما رآه احسن انواع الحسنة فان قيل ليس انه
لوقيل آتنا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الاقسام فلم ترك
ذلك وذكر على سبيل التنكير قلت الذي اظنه في هذا الموضع والعلم عند الله اننا بنينا فيما تقدم
انه ليس للداعي ان يقول اللهم اعطني كذا وكذا بل يجب ان يقول اللهم ان كان كذا وكذا
مصلحة لي وموافقا لقضائك وقدرك فاعطني ذلك فلو قال اللهم اعطني الحسنة في الدنيا
والآخرة لكان ذلك جزما وقدينا انه غير جائز اما لما ذكر على سبيل التنكير فقال اعطني
في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه
وقدره ورضاه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب الى رعاية الادب والمحافظة على
اصول اليقين اما قوله تعالى اولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
قوله تعالى اولئك فيه قولان (احدهما) انه اشارة الى الفريق الثاني فقط الذين سألوا
الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وماله في الآخرة
من خلاق (والقول الثاني) انه راجع الى الفريقين اى لكل من هؤلاء نصيب من عمله على
قدر ما نواه فن انكر البعث وحمج التماس الثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه
اويكون المراد ان من عمل للدنيا اعطى نصيب مثله في دنياه كما قال من كان يريد حرث
الآخرة زدله في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب اما
قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالات (السؤال الاول) قوله لهم نصيب مما
كسبوا يجرى مجرى التحقير والتقليل فالمراد منه (الجواب) المراد لهم نصيب من الدنيا
ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله مما كسبوا لابتداء الغاية لا لتبعض
(السؤال الثاني) هل تدل هذه الآية على ان الجزاء على العمل (الجواب) نعم ولكن
بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي (السؤال الثالث) ما الكسب (الجواب)
الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط ان يكون ذلك جر
منفعة او دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الارباح انها كسب فلان وانه كثير
الكسب او قليل الكسب لانه لا يريد الا الربح فاما الذي يقوله اصحابنا من ان الكسب
واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام اما قوله تعالى والله
سريع الحساب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت
سريع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالحاسبة ومعنى الحساب في اللغة
العد يقال حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت
والحسب ما عدو منه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد
بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا اى كفالك فسمى
الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار

(اولئك) اشارة الى الفريق
الثاني باعتبار اتصافهم بما ذكر
من النعوت الجميلة وما فيه من معنى
البعد لما سررا من الاشارة
الى علو درجاتهم وبعد منزلتهم
في الفضل وقيل اليهم ما عا التنوين
في قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا
على الاول للتفخيم وعلى الثاني
للتنوين اى لكل منهم نوع نصيب
من جنس ما كسبوا او من اجله
كقوله تعالى مما خطيئاتهم اعرقوا
او مما دعوا به نعطيهم من دعواته
وتسمية الدعاء كسبا لما انعمت الاعمال
(والله سريع الحساب) يحاسب
العباد على كثرتهم وكثرة اعمالهم
في مقدار لحظة فاحذروا من الاحلال
بطساعة من هذا شأن قدرته او
يوشك ان يقيم القيامة ويحاسب
الناس فبادروا الى الطاعات
واكتساب الحسنات

ولانقصان (المسئلة الثانية) اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسبا لخلقته على وجوه (احدها) ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم مالهم وعليمهم بمعنى انه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكيئاتها وكيقاتها بمقادير مالهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجازان الحساب سبب حصول علم الانسان بماله وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال انه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفها لكم (والقول الثاني) ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكأين من قرية عنت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة (والقول الثالث) انه تعالى يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية مالها من الثواب والعقاب فن قال ان كلامه ليس بحرف ولا بصوت قال انه تعالى يخلق في اذن المكلف سمعا يسمعه كلامه القديم كانه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في اذن كل واحد منهم او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت ان تمنع الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا لخلقته (المسئلة الثالثة) ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها (احدها) ان محاسبته ترجع اما الى انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير اعماله ومقادير ثوابه وعقابه او الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حقه من الثواب او الى انه يخلق سمعا في اذن كل مكلف يسمعه الكلام القديم او الى انه يخلق في اذن كل مكلف صوتا لاعلى مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ولا يتوقف تخليقه واحداه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لاجرم كان قادرا على ان يخلق جميع الخلق في اقل من لحظة البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر ان الله تعالى يحاسب الخلق في قدر حلب ناقة (وثانها) ان معنى كونه تعالى سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم اشياء مختلفة من امور الدنيا والآخرة فيعطى كل واحد مظلومه من غير ان يشبته عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد من المخلوقين لطال العد واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب اي هو عالم بجملة سؤالات السائلين لانه تعالى لا يحتاج الى عقيد ولا الى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور بامن لا يشغله شأن عن شأن وحاصل الكلام في هذا القول ان

معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع احوال الخلق واعمالهم ووجه
 المجاز فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم
 فأطلق اسم السبب على المسبب (وثالثها) ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لا محالة
 كما قال عز وجل ان ماتوا عدون لصادق وان الدين لواقع وكل ما هو آت آت فكأنه قيل
 ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة **﴿ قوله تعالى ﴾** (واذكروا الله في ايام معدودات
 فن تجعل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه لمن اتقوا الله واعلموا انكم اليه
 تحشرون) اعلم انه تعالى لما ذكر ما يتعلق بالمشعر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين (احدهما) ان
 ذلك كان امرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك الا انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر
 الله لانهم لانوا يفعلونه (والثاني) لعله انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذكر الله في هذه
 الايام دليلا عليه اذ كان من سننه التكبير على كل حصة منها ثم قال واذكروا الله في ايام
 معدودات وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام
 المعدودات والايام المعلومات فقال هنا واذكروا الله في ايام معدودات وقال في سورة
 الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات فذهب الشافعي رضي الله عنه
 ان المعلومات هي العشر الاول من ذى الحجة آخرها يوم النحر واما المعدودات فتلاثة
 ايام بعد يوم النحر وهي ايام التشريق واحتج على ان المعدودات هي ايام التشريق بأنه
 تعالى ذكر الايام المعدودات والايام لفظ جمع فيكون اقلها ثلاثة ثم قال بعده فن تجعل في
 يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه وهذا يقتضى ان يكون المراد فن تجعل في يومين
 فلاثم عليه من هذه الايام المعدودات واجعت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في ايام
 منى وهي ايام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي ايام التشريق والقفال اكد هذا
 بما روى في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الدبلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر
 مناديا فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج وايام منى ثلاثة
 ايام فن تجعل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه وهذا يدل على ان الايام
 المعدودات هي ايام التشريق قال الواحدى رجة الله عليه ايام التشريق هي ثلاث ايام
 بعد يوم النحر (اولها) يوم النحر وهو اليوم الحادى عشر من ذى الحجة يفر الناس فيه بمنى
 (والثاني) يوم النفر الاول لان بعض الانسان ينفرون في هذا اليوم من منى (والثالث)
 يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر كلها ايام النحر وايام رمى الجمار في هذه
 الايام الاربعة مع يوم عرفة ايام التكبير اذ بار الصلوات على ما سنن مذهب الناس فيه
 (المسئلة الثانية) المراد بالذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصة
 والذكر اذ بار الصلوات والناس اجعوا على ذلك الا انهم اختلفوا في مواضع (الموضع
 الاول) اجعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بأذبار الصلوات مختصة بعيد الاضحية
 ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف (القول الاول) انها تبدأ من الظهر يوم النحر الى ما بعد

(واذكروا الله) اي كبروه في اعتقاد
 الصلوات وعند ذبح القرابين
 ورمى الجمار وغيرها (في ايام
 معدودات) هي ايام التشريق

الصبح من آخر ايام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس عشرة وهو قول ابن عباس وابن عمرو به قال مالك والشافعي رضي الله عنهما في احادقوا له والجملة فيه ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذا ذكركم آباءكم ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات فن تجل في يومين فلائم عليه وهذا انما يحصل في حق الحاج فدل على ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج وسائر الناس تبع لهم في ذلك ثم ان صلاة الظهر هي اول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى فانهم يلبون قبل ذلك و آخر صلاة يصلونها بمنى هي صلاة الصبح من آخر ايام التشريق فوجب ان تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان (القول الثاني) للشافعي رضي الله عنه انه يتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر الى صلاة الصبح من آخر ايام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمانى عشرة صلاة (والقول الثالث) للشافعي رضي الله عنه انه يتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمه والاسود والنخعي وابي حنيفة (والقول الرابع) انه يتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من آخر ايام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول اكابر الصحابة كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء قول الثوري وابي يوسف وشيخ واحد واسحق والمزني وابن شريح وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه (الاول) ماروى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم اقبل علينا فقال الله اكبر ومد التكبير الى العصر من آخر ايام التشريق (والثاني) ان الذي قاله ابو حنيفة اخذ بالاقول وهذا القول اخذ بالاكثر والتكثير في التكبير اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا (الثالث) ان هذا هو الاحوط لانه لو زاد في التكبيرات فهو خير من ان ينقص منها (الرابع) ان هذه التكبيرات تنسب الى ايام التشريق فوجب ان يؤتى بها الى آخر ايام التشريق فان قبل هذه التكبيرات مضافة الى الايام المعدودات وهي ايام التشريق فوجب ان لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضى ان لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وايضا لما كان الاغلب في هذه المدة ايام التشريق صح ان يضاف التكبير اليها (الموضع الثاني) قال الشافعي رضي الله عنه المستحب في التكبيرات ان تكون ثلاثا نسقا اى متابعا وهو قول مالك وقال ابو حنيفة واحد يكبر مرتين حجة الشافعي ماروى عبد الله بن محمد بن ابى بكر بن عمرو بن حزم قال رأيت الأئمة يكبرون في ايام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ولانه زيادة في التكبير فكان اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا قال الشافعي رضي الله عنه ويقول بعد الثلاث لا اله الا الله والله اكبر والله الحمد ثم قال وما زاد من ذكر الله فهو حسن وقال في التلبية واجب ان لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق ان من سنة التلبية التكرار فتكرارها اولى من ضم الزيادة اليها وههنا

(فمن تجل) اى استجمل في النحر
والنفر قال التفل والاستفعال
يجيان لازمين ومتعديين يقال
تجل في الاسر واستجمل فيه
وتجل واستجمله والاول اوفق
للتأخر كما في قوله
قد بدرك المتأني بعض حاجته
وقد يكون من المستجمل لزلل
(في يومين) اى في تمام يومين بعد
يوم النحر وهو يوم القر ويوم
الرؤس واليوم بعده ينفر اذا
فرغ من رمى الجمار (فلا اتم عليه)
بتجمله

يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة اولى من السكوت واما التكبير على الجمار فقد روى ان النبي عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة فيذبح ان يفعل ذلك اما قوله تعالى فن تجعل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات (السؤال الاول) لم قال فن تجعل ولم يقل فن عمل (الجواب) قال صاحب الكشاف تجعل واستعمل يجيئان مطاوعين بمعنى عمل يقال تجعل في الامر واستعمل ومتعدين يقال تجعل الذهاب واستعمله (السؤال الثاني) قوله ومن تأخر فلاثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج فاعنى قوله فلاثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من اتى بتمام العمل (والجواب) من وجوه (احدها) انه تعالى لما اذن في التجعل على سبيل الرخصة احتمل ان يخطر ببال قوم ان لم يجز على موجب هذه الرخصة فانه يأتى الاترى ان باحنيفة رضى الله عنه يقول القصر عزيمة والتمام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لاجرم ازال الله تعالى هذه الشبهة وبين انه لاثم في الامرين فان شاء استعمل وجزى على موجب الرخصة وان شاء لم يستعمل ولم يجز على موجب الرخصة ولاثم عليه في الامرين جميعا (وثانيها) قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتجمل ومنهم من كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله كان المتأخر يرى ان التجمل مخالفة لسنة الحج وكان المتجمل يرى ان التأخر مخالفة لسنة الحج فيبين الله تعالى انه لا يعيب في واحد من القسمين ولاثم فان شاء تجمل وان شاء لم يتجمل (وثالثها) ان المعنى في ازالة الاثم عن المتأخر انما هو لمن زاد على مقام الثلاث فكانه قيل ان ايام منى التي ينبغي المقام بها هي ثلاث فن نقص عنها فتجمل في اليوم الثاني منها فلاثم عليه ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم ينقص مع عامة الناس فلاشئ عليه (ورابعها) ان هذا الكلام انما ذكره مبالغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل ان الانسان اذا تناول الترياق فالطيب يقول له الآن ان تناولت السم فلا ضرر وان لم تناول فلا ضرر مقصوده من هذا بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفر الكل الذنوب لا بيان ان التجمل وتركه سيان ومما يدل على كون الحج سببا قويافي تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه (وخامسها) ان كثيرا من العلماء قالوا الجوار مكروه لانه اذا جاور الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل ان يخطر ببال احدنا على هذا المعنى ان من تجمل في يومين فخاله افضل ممن لم يتجمل وايضا من تجمل في يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمعنى ومن لم يتجمل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستجمال في الطواف فلهذا السبب يبقى في الخاطر تردد في ان التجمل افضل ام التأخر فينبغي ان الله تعالى انه لاثم ولا حرج في واحد منهما

(ومن تأخر) في النفر حتى رمى في اليوم الثالث قبل الزوال او بعده وعند الشافعي بعده فقط) فلاثم عليه) بما صنع من التأخر والمراد التخيير بين التجمل والتأخر ولا يقدح فيه افضلية الثاني وانما وردت في الاثم تصريحا بالرد على اهل الجاهلية حيث كانوا مختلفين فمن مؤتم لا يستعمل ومؤتم للمتأخر (لمن اتقى) خبر لمبتدأ محذوف اي الذي ذكر من التخيير ونفى الاثم عن المتجمل والمتأخر او من الاحكام لمن اتقى لانه الحاج على الحقيقة والمنتهى به اول اجله حتى لا يتضرر بترك ما يمه منهما

(وسادسها) قال الواحدى رحمه الله تعالى انما قال ومن تأخر فلاثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فناعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان فاذا حل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلا ن يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى اولى لان المبرور المأجور يصح في المعنى نفي الائم عنه (السؤال الثالث) هل في الآية دلالة على وجوب الاقامة بمعنى بعد الاقامة من المزدلفة (الجواب) نعم كما كان في قوله فاذا افضتم من عرفات دليل على وقوفهم بها واعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التجمل في اليومين لمن تجمل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان ينفر الا في اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التجمل في اليومين لافي الثالث هذا مذهب الشافعي وقول كثير من فقهاء التابعين وقال ابو حنيفة رضى الله عنه يجوز له ان ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد اما قوله تعالى لمن اتقى فقيهه وجوه (احدها) ان الحاج يرجع مغفورا له بشرط ان يتق الله فيما بقى من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الانكال على ما سلف من اعمال الحج فيبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى وبجانبه الاغترار بالحج السابق (وثانيها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد أدى الفرض في الظاهر (وثالثها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روى في الخبر من قوله عليه السلام من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجود الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى اعتباره في الحال والتحقيق انه لا بد من الكلى وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقى في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار مأثوما وربما صار عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) انه تقييد للفظ المطلق بغير دليل (والثاني) ان هذا لا يصح الا اذا حل على ما قبل هذه الايام لانه في يوم النحر اذارمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمى الحمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا في الحرم لكن ذلك س لا حرام لكن اللفظ مشعر بأن هذا الاتقاء معتبر في هذه الايام فسقط هذا الوجه اما قوله تعالى واتقوا الله فهو امر في المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذي اريد به الماضى فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم تحشرون فهو تأكيد للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة او النار صار ذلك من اقوى الدواعى له الى التقوى واما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجداث الى انتهاء الموقف لانه لا يتم كونهم هناك الا بجمع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حيث لا مالك سواه ولا ملجأ الاياه ولا يستطيع

(واتقوا الله) في محامع اموركم
 فعل الواجبات وترك المحظورات
 ليعبأ بكم وتنظموا في سلك
 الغنمين بالاحكام المذكورة
 والرخص واخذروا الاخلال بما
 ذكر من الاحكام وهو الانسب
 بقوله عز وجل (واعلموا انكم
 اليه تحشرون) اى للجزاء على
 اعمالكم بعد الاحياء والبعث
 واصل الحشر الجح وضم المنفرد
 وهو تأكيد للامر بالتقوى
 وموجب لامتنثال به فان من
 علم بالحشر والمحاسبة والجن ان كان
 ذلك من اقوى الدواعى الى
 ملازمة التقوى

احددفعا عن نفسه كما قال تعالى يوم لاتملك نفس لنفس شيئا وامر يومئذ الله * قوله تعالى
 (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الداخضام
 واذ اتولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذ قيل
 له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد) اعلم انه تعالى لما بين ان الذين
 يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا آتانا في الدنيا ومسلم وهو الذي
 يقول ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة ببق المنافق فذكره في هذه الآية وشرح
 صفاته وافعاله فهذا ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة
 الحسنة فيما يتصل بأفعال القلوب والجوارح وان يعلموا ان العبود لا يمكن اخفاء
 الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الآية مختصة بأقوام معينين
 ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية
 اما الاولون فقد اختلفوا على وجوه (فالرواية الاولى) انها نزلت في الاخنس بن شريق
 الثقفي وهو حليف لبني زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم واطهر الاسلام وزعم انه
 يحبه ويحلف بالله على ذلك وهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله
 على ما في قلبه غير انه كان منافقا حسن العالنية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي عليه
 السلام فربزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحجر وهو المراد بقوله واذ اتولى
 سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال آخرون المراد بقوله تعالى يعجبك
 قوله هو ان الاخنس اشار على بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم
 فان يك كاذبا كفا كوه سائر الناس وان يك صادقا كنتم اسعد الناس به قالوا نعم الرأي
 ما رأيت قال فاذا نودي في الناس بالرحيل فاني اتخس بكم فاتبعوني ثم خنس بثمائة رجل
 من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمى لهذا السبب اخنس وكان اسمه
 ابي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه وعندي ان هذا القول
 ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله
 في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذکور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل
 القول الاول هو الاصح (والرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس
 والضحاك ان كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان اقاد سلمنا فابعث اليانفرا
 من علماء اصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل الخبر الى الكفار فركب
 منهم سبعون راكبا واطاوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففهم نزلت هذه الآية ولذلك عقبه
 من بعد بذكر من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله منها بذلك على حال هؤلاء الشهداء
 (القول الثاني) في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين ان هذه الآية عامة في
 حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة ونقل عن محمد بن كعب القرظي انه
 جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا يمنع ان تنزل

(ومن الناس من يعجبك قوله)
 تجريد للخطاب وتوجيه له اليه
 عليه الصلاة والسلام وهو
 كلام مبتدأ سيق لبيان تحزب
 الناس في شأن التقوى الى حزبين
 وتعيين ما كل منهما ومن
 موصولة او موصوفة واعرابها كما
 بين في قوله تعالى ومن الناس من
 يقول آمنا بالله وباليوم الاخرى
 ومنهم من يروك كلامه ويعظم
 موقعه في نفسه لما تشاهد فيه من
 ملازمة الفحوى ولطف الاداء
 والتعجب حيرة تعرض للانسان
 بسبب عدم الشعور بسبب ما
 يتعجب منه (في الحياة الدنيا)
 متعلق بقوله اي ما يقوله في حق
 الحياة الدنيا ومعناها فانها الذي
 يريد بما يدعيه من الايمان ومحبة
 الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه
 اشارة الى ان له قولاً آخر ليس
 بهذه الصفة او يعجبك اي يعجبك
 قوله في الدنيا بحلاوته ووضوحته
 لافي الآخرة لما انه يظهر هناك
 كذبه وقبحه وقيل لما يرهقه من
 الحسنة واللكنة وانت خبير بأنه
 لا مبالغة حيث في سوء حاله فان
 ما له بيان حسن كلامه في الدنيا
 وقبحه في الآخرة وقيل معنى في
 الحياة الدنيا مدة الحياة الدنيا اي
 لا يصدر منه فيها الا القول الحسن

الآية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بتلك الصفات والتحقيق في المسئلة ان قوله ومن الناس اشارة الى بعضهم فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على ان المراد به واحدا من الناس لجواز ان يرجع ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو جمع واما زوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه (احدها) ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فلما ذم الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علينا ان الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم ان كل من كان موصوفا بتلك الصفات يكون مستوجبا للذم (وثانيها) ان الحمل على العموم اكثر فائدة وذلك لانه يكون زجر الكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة (وثالثها) ان هذا اقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص واما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا ان حمل الآية على العموم اولى اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان الآية هل تدل على ان الموصوف بهذه الصفات منافق ام لا والصحيح انها لا تدل على ذلك لان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة وشئ منها لا يدل على النفاق (فأولها) قوله بعجبك قوله في الحياة الدنيا وهذا لادلالة فيه على صفة مذمومة الامن جهة الايماء الحاصل بقوله في الحياة الدنيا لان الانسان اذا قيل انه حلوا الكلام فيما يتعلق بالدنيا وهم نوعان المذمة (وثانيها) قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لادلالة فيه على حالة منكرة فان اضمرنا فيه انه يشهد الله على ما في قلبه مع ان قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق لانه ليس في الآية ان الذي يظهره للرسول من امر الاسلام والتوحيد فانه يضر خلافه حتى يلزم ان يكون منافقا بل لعل المراد انه يضر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرأيا (وثالثها) قوله وهو الدال خصام وهذا ايضا لا يوجب النفاق (ورابعها) قوله واذ اتولى سعي في الارض ليفسد فيها والمسلم الذي يكون مقسدا قد يكون كذلك (وخامسها) قوله واذ قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فهذا ايضا لا يقتضي النفاق فعلمنا ان كل هذه الصفات المذكورة في الآية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها في المرأى فاذن ليس في الآية دلالة على ان هذا المذكور يجب ان يكون منافقا الا ان المنافق داخل في الآية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت ان امتي حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرأى واذ عرفت هذه الجملة فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة (الصفة الاولى) قوله بعجبك قوله في الحياة الدنيا والمعنى يروك ويعظم في قلبك ومنه الشئ العجيب الذي يعظم في النفس واما قوله في الحياة الدنيا ففيه وجهان (احدهما) انه نظير قول القائل بعجبني كلام فلان في هذه المسئلة والمعنى بعجبك قوله وكلامه عندما يتكلم لطلب مصالح الدنيا (والثاني) ان

(ويشهد الله على ما في قلبه) اي بحسب ادعائه حيث يقول الله يعلم ان ما في قلبي موافق لما في لساني وهو عطف على بعجبك وقرئ ويشهد الله فالمراد بما في قلبه ما فيه حقيقة ويؤيده قراءة ابن عباس رضي الله عنهما والله يشهد على ما في قلبه على ان كلمة على لكون المشهود به مضره فالجملة اعترافية وقرئ ويستشهد الله

يكون التقدير يعجبك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لانه مادام في الدنيا يكون جرى اللسان حلو الكلام واما في الآخرة فانه تعتربه للكسنة والاحتباس خوفا من هيبة الله وقهر كبريائه (الصفة الثانية) قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى انه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل ان يكون ذلك الاستشهاد بالخلف واليمين ويحتمل ان يكون ذلك بأن يقول انه يشهد بأن الامر كما قلت فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرؤون ويشهد الله بضم الياء اي هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره وقرأ ابن محيصر ويشهد الله على ما في قلبه بفتح الياء والمعنى ان الله يعلم من قلبه خلاف ما ظهره (القراءة الاولى) تدل على كونه مرآيا وعلى انه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه (واما القراءة الثانية) فلا تدل الاعلى كونه كاذبا فاما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فلا فعلى هذا القراءة الاولى ادل على الذم (الصفة الثالثة) قوله تعالى وهو الد الخصام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الالد الشديد الخصومة يقال رجل الدوقوم لدقال الله تعالى وتذربه قومالدا وهو كقوله بل هم قوم خصمون يقال منه لديدل بفتح اللام في يفعل منه فهو الد اذا كان خصما ولدت الرجل الده بضم اللام اذا غلبته بالخصومة قال الزجاج اشتقاقه من لديدتى العنق وهما صفحتاه ولديدى الوادى وهما جانباه وتأويله انه في اي وجه اخذه خصمه من يمين وشمال في ابواب الخصومة غلب من خاصمه واما الخصام ففيه قولان (احدهما) وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى المحاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد المحاصمة ثم في هذه الاضافة وجهان (احدهما) انه بمعنى في والتقدير الدفى الخصام (والثاني) انه جعل الخصام الد على سبيل المبالغة (والقول الثاني) ان الخصام جمع خصم كصعب وصعب وضخم وضخم والمعنى وهو اشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية نزلت في الاخنس بن شريق على ما شرحناه وفيه نزل ايضا قوله ويل لكل همزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة قال مجاهد الدالخصام معناه طالب لا يستقيم وقال السدى اعوج الخصام وقال قتادة الدالخصام معناه انه جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل (المسئلة الثانية) تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدل ولو لان هذه الصفة من صفات الذم والالما جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله ولا جدال في الحجج (الصفة الرابعة) قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد اعلم انه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان انه حلوا لكلامه وانه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله وانه الدالخصام بين بعد ذلك ان كل ما ذكره باللسان فقلبه منطوع على ضد ذلك فقال واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واذا تولى

(وهو الد الخصام) اي شديد العداوة والخصومة للمسلمين على ان الخصام مصدر و اضافة الد اليه بمعنى في كقولهم ثبت العذرا واشد الخصوم لهم خصومة على انه جمع خصم كصعب وصعب قيل نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وكان حسن المنظر حلوا المنطق يوالى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدعى الاسلام والمحبة وقيل في المناقذين والجدال حال من الضير الجرور في قوله او من المستكن في يشهد وعطف على ما قبلها على القراءتين المتوسلتين

فيه قولان (احدهما) معناه واذا انصرف من عندك سعى في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين (احدهما) ما كان من اتلاف الاموال بالتخريب والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ما قدمنا ان الاخفس لما اظهر للرسول عليه السلام انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من عنده مر بزراع للمسلمين فأحرق ازرع وقتل الحمر ومنها انه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فينتهم ليلا واهلك مواشيهم واحرق زرعهم (والوجه الثاني) في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يشغل بادخال الشبه في قلوب المسلمين واستخراج الخيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له انذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض اي يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شريعتهم وقال ايضا اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد وفدذ كرنا في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سمي هذا المعنى فسادا في الارض لانه يقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتقطع الارحام وينسفك الدماء قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم فاخبر انهم ان تولوا عن دينه لم يحصلوا الاعلى الفساد في الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير في القرآن واعلم ان جل الفساد على هذا اولى من حله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لاجتماعه (القول الثاني) في تفسير قوله واذا تولى واذا صار واليا فعل ما يفعله ولاه السوء من الفساد في الارض باهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل (والقول الاول) اقرب الى نظم الآية لان المقصود بيان نفاقه وهو انه عند الحضور يقول الكلام الحسن و يظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في ايقاع الفتنة والفساد (المسئلة الثانية) قوله سعى في الارض اي اجتهد في ايقاع القتال واصل السعى هو المشى بسرعة ولكنه مستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولا وضعوا خلا لكم بغونكم الفتنة (المسئلة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى ذكره اولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الافساد بالقاء الشبهة قال كما ان الدين الحق امر ان اولهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل امر ان اولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فهنا ذكر تعالى اولا من ذلك الانسان ان اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولا شك ان هذا التفسير اولى ثم من قال سبب نزول الآية ان الاخفس مر بزراع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر قال المراد

(واذا تولى) اي من مجاسك وقيل اذا صار واليا (سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) كما يفعله الاخفس بتقيف حيث يبتم واحرق زروعهم واهلك مواشيهم وكما يفعله ولاه السوء بالقتل والاتلاف او بالظلم حتى يمنع الله تعالى بشؤمه القطر فيهلك الحرث والنسل وقرئ ويهلك الحرث والنسل على اسناد الهلاكة اليهما عطفيا على سعى وقرئ بفتح اللام وهي لغة وقرئ على البناء للدفعول من الاهلاك (والله لا يحب الفساد) اي لا يرتضيه ويغضبه ويغضب على من يتعاطاه وهو اعتراض تذييلي

بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث هو ما يكون منه الزرع قال تعالى أفرأيتم
 ما تحرثون أنتم تزرعونه وهو يتبع على كل ما يحترث ويزرع من اصناف النبات وقيل ان
 الحرث هو شق الارض ويقال لما يشق به محرث واما النسل فهو على هذا التفسير نسل
 الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل ان يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج
 فسقط ومنه نسل ريش الطائر ووبر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا
 سقطت نسالة ومنه قوله تعا الى ربهم ينسلون اي يسرعون لانه اسرع الخروج بحدة
 والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب وبطن الام وسقوطه والناس نسل آدم واصل
 الحرف من النسل وهو الخروج واما من قال ان سبب نزول الآية ان الاخنس بيت على
 قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم
 او الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض اذا الرجال هم
 الذين يشقون ارض التوليد واما النسل فالمراد منه الصبيان واعلم انه على جميع
 الوجوه فالمراد بيان ان ذلك الفساد عظيم لا عظم منه لان المراد منها على التفسير
 الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان بأصله وفرعه وعلى
 الوجهين فلا فساد اعظم منه فاذن قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا
 الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما قاله في صفة الجنة وفيها
 ما تشتهيها الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماها ومرعاها فان قيل أفنزل الآية
 على انه يهلك الحرث والنسل او تدل على انه اراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد
 فيبادل على ان غرضه ان يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه على
 الاول لم تدل الآية على وقوع ذلك فان تقدير الآية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها
 وسعى ليهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الاول دل على وقوع
 ذلك والاول اولى وان كانت الاخبار المذكورة في سبب نزل الآية دلت على ان هذه
 الاشياء قد وقعت ودخلت في الوجود (المسئلة الرابعة) قرأ بعضهم ويهلك الحرث
 والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو أبي
 يأبى وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول (المسئلة الخامسة) استدلت المعتزلة على
 ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن
 الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم
 يريدون وايضا نقل عن الرسول عليه السلام انه قال ان الله احب لكم ثلاثا وكره لكم
 ثلاثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاة امركم وكره لكم
 القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال فجعل الكراهة ضد المحبة ولو لا ان المحبة
 عبارة عن الارادة والالكراهة ضد الارادة وايضا لو كانت المحبة غير الارادة
 لصح ان يجب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة

قالوا واذ ثبت ان المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يجب الفساد جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الآية اقوى لانه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يجب الفساد اشارة اليه فدل على ان ذلك الواقع وقع لا بارادة الله تعالى واذ ثبت انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالفه لان الخلق لا يمكن الامع الارادة فصارت هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه بوجهين (الاول) ان المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه (والثاني) ان سلنا ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يجب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان (الاول) ان قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لالعة لزم نفي الصانع وان وقع لم يرجح ذلك المرجح لا بد وان يكون من الله والازم التسلسل ثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل ان يقال انه لا يريد (والثاني) انه عالم بوقوع الفساد فان اراد ان لا يقع الفساد لزم ان يقال انه اراد ان يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال (الصفة الخامسة) قوله تعالى واذ قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله تعالى واذ قيل له اتق الله اخذته العزة معناه ان رسول الله دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم ان هذا التفسير ضعيف لان قوله واذ قيل له اتق الله اخذته العزة ليس فيه دلالة الاعلى انه متى قيل له هذا القول اخذته العزة فاما ان هذا القول قيل او ما قيل فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص (المسئلة الثانية) انه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة (اولها) اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا (وثانيها) استشهاده بالله كذبا و بهتانها (وثالثها) لجأه في ابطال الحق واثبات الباطل (ورابعها) سعيه في الفساد (وخامسها) سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح وظاهر قوله واذ قيل له اتق الله فليس بأن ينصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب ان يحمل على الكل فكأنه قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج الباطل وفي الاشتهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهي الى البعض اولى من بعض (المسئلة الثالثة) قوله اخذته العزة بالاثم فيه وجوه (احدها) ان هذا مأخوذ من قولهم اخذت فلانا بان يعمل كذا اي لزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الآية اخذته العزة بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه (وثانيها) اخذته العزة اي لزمته يقال اخذته الحمى اي لزمته واخذته الكبر اي اعتراه ذلك فعنى الآية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذى في قلبه فان تلك العزة

(واذ قيل له) على نهج العظة والنصيحة (اتق الله) وارك ما يشره من الفساد او النفاق واحذر سوء مغيبه (اخذته العزة بالاثم) اي جلته الانفة وحمة الجاهلية على الاثم الذى نهى عنه لجأها وعنادا من قولك اخذته بكذا اذا جلته عليه او لزمته اياه

انما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر في الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء ههنا في معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنايته وجنابته * اما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاءه وعذابا يقال حسبك درهم اي كفاك وحسبنا الله اي كافينا الله واما جهنم فقال يونس واكثر النحويين هي اسم للنار التي يعذب الله بها في الآخرة وهي العجمية وقال آخرون جهنم اسم عربي سميت نار الآخرة بها لبعدها عن رؤبة انه قال ركية جهنم يريد بعيدة القعر * واما قوله تعالى ولبئس المهاد قضيه وجهان (الاول) ان المهاد والتمهيد التوطئة واصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فعم المهادون اي الموطنون الممكنون اي جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون اي يفرشون ويمكنون (والثاني) ان يكون قوله ولبئس المهاد اي لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب في النار يلقي على نار جهنم جعل ذلك مهاده وفرشاه * قوله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤف بالعباد) اعلم انه تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبدل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الآية حال من يبدل دينه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في سبب النزول روايات (احدها) روى عن ابن عباس ان هذه الآية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان وفي عمار بن ياسر وفي سمية امه وفي ياسر ابيه وفي بلال مولى ابي بكر وفي خباب بن الارت وفي عابس مولى حويطب اخذهم المشركون فعذبوهم فاما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ كبير ولى مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم او من عدوكم تكلمت بكلام وانا اكره ان اتزل عنه وانا اعطيتكم مالي ومتاعي واشترى منكم ديني فرضوا منه بذلك وخلوا سييله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقيه ابو بكر رضى الله تعالى عنه فقال له ربح يعك فقال له صهيب ويعك فلا تخسر ما ذاك فقال انزل الله فيك كذا وقرأ عليه الآية واما خباب بن الارت وابوذر فقد فرا وأتيا المدينة واما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر واما الباقيون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما اراد المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعدما ظلموا بتعذيب اهل مكة لنبؤاتهم في الدنيا حسنة بالنصر والغنيمة ولا اجر الآخرة اكبر وفيهم نزل الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان (والرواية الثانية) انها نزلت في رجل امر بمعروف ونهى عن منكر عن عمر وعلى وابن عباس رضى الله عنهم (والرواية الثالثة) نزلت في علي ابن ابي طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه الى الغار ويزوي انه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل ينادى يخرج من مثلك يا ابن ابي

(حسبه جهنم) مبتدأ وخبر اى كافيه جهنم وقيل جهنم فاعل لحسبه سادس دخبره وهو مصدر بمعنى الفاعل وقوى لاقامه على الفاء الرابطة للجملة بما قبلها وقيل حسب اسم فعل ماض اى كفته جهنم (ولبئس المهاد) جواب قسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف لظهوره وتعيينه والمهاد الفراش وقيل ما يوطأ للجنب والجملة اعتراض (ومن الناس من يشرى نفسه) مبتدأ وخبر كما مر اى يبيعها ببذلها في الجهاد ومشاق الطاعات وتعريضها للمهالك في الحروب او يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وان ترتب عليه القتل (ابتغاء مرضاة الله) اى طلبا الرضا وهذا كمال التقوى وابراده قسيما للاول من حيث ان ذلك يأتي من الامر بالتقوى وهذا يأمر بذلك وان ادى الى الهلاك وقيل نزلت في صهيب بن سنان الرومى اخذه المشركون وعذبوه ليرتد فقال اني شيخ كبير لا انفعكم ان كنت معكم ولا اضركم ان كنت عليكم فخلوني وما انا عليه وخذوا مالي فقبلوا منه ماله فأتى المدينة فيشرى حينئذ بمعنى يشرى لجرىان الحال على صورة الشراء

طالب يباهى الله بك الملائكة ونزلت الآية (المسئلة الثانية) اكثر المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع قال تعالى وشروه بثمن بخس اى باعوه وتحقيقه ان المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو انه بذلها فى طاعة الله من الصلاة والصيام والحج والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله كان ما يبذله من نفسه كالسلعة وصار البازل كالبائع والله كالمشتري كما قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وقد سمي الله تعالى ذلك تجارة فقال يا ايها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله باموالكم وانفسكم وعندى انه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها وذلك ان من اقدم على الكفر والشرك والتوسع فى ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة وقع فى العذاب الدائم فصار فى التقدير كأن نفسه كانت له فيسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كأنه اشترى نفسه من العذاب والنار فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ويشترى بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل انفاسا معدودة ويشترى بها نفسه ابدا لكن المكاتب عبد مابق عليه درهم فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية مادام له نفس واحد فى الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام واوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام واعبد ربك حتى يأتىك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم وهذا يمنع كون المؤمن مشتريا قلنا لامنافة بين الامرين فهو كمن اشترى ثوبا بعبد فكل واحد منهما بائع وكل واحد منهما مشتري فكذا ههنا وعلى هذا التأويل فلا يحتاج الى ترك الظاهر والى حل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان فى طلب الدين فيدخل فيه الجهاد ويدخل فيه البازل بمهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار وامه ويدخل فيه الأبق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بما له كما فعله صهيب ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر وروى ان عمر رضى الله عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم التى بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم رحم الله ابا فلان وقرأ ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم اعلم ان المشقة التى يتحملها الانسان لا بد وان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من باب القاء النفس فى التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل قال قتادة اما والله ما هم باهل حروراء المراق من الدين ولكنهم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار لما رأوا المشركين يدعون مع الله الها آخر قاتلوا على دين الله وشروا انفسهم غضبا لله وجهاد فى سبيله (المسئلة الثالثة) يشترى نفسه ابتغاء مرضاة

الله اى لا يبغياء مرصاة الله ويشرى بمعنى يشترى * اما قوله تعالى والله رؤف بالعباد فمن
 رأفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع ومن رأفته جوز لهم كلمة
 الكفر ابقاء على النفس ومن رأفته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رأفته ورجته ان
 المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو في لحظة اسقط كل ذلك العقاب واعطاه الثواب
 الدائم ومن رأفته ان النفس والمال له ثم انه يشترى ملكه بملكه فضلا منه ورجة
 واحسانا * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات
 الشيطان انه لكم عدو مبين) اعلم انه تعالى لما حكي عن المنافق انه يسعى في الارض
 ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل امر المسلمين بما يصاد ذلك وهو الموافقة في الاسلام
 وفي شرائعه فقال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
 قرأ ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنحوا للسلم وقوله
 وتدعوا الى السلم وقرأ عاصم في رواية ابى بكر بن عياش السلم بكسر السين في الكل
 وقرأ حزمة والكسائي بكسر السين في هذه التي في البقرة والتي في سورة محمد في قوله
 وتدعوا الى السلم وقرأ ابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها وبفتح السين
 في الانفال وفي سورة محمد فذهب ذاهبون الى انها لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل
 وجسر وجسر وقرأ الاعمش بفتح السين واللام (المسئلة الثانية) اصل هذه الكلمة من
 الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه اسم قل اسلمت والاسلام انماسمى اسلا ما لهذا المعنى
 وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهذا ايضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح
 يتقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه قال ابو عبيدة وفيه لغات ثلاث السلم والسلم
 والسلم (المسئلة الثالثة) في الآية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على
 الاسلام فيصير تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام والايان هو الاسلام
 ومعلوم ان ذلك غير جائز ولا لاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها في تأويل هذه الآية
 (احدها) ان المراد بالآية المنافقون والتقدير يا أيها الذين آمنوا بألسنتهم ادخلوا
 بكيبتكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات الشيطان اى آثار تزينه وغروره في الاقامة
 على النفاق ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه الآية انما وردت عقيب
 ماضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الآية فلما وصف المنافق
 بما ذكر دعافى هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق (وثانيها) ان هذه الآية نزلت
 في طائفة من مسلمى اهل الكتاب كعبدالله بن سلام واصحابه وذلك لانهم حين آمنوا
 بالنبي عليه السلام اقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى فعظموا السبت وكرهوا الحوم
 الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التوراة فحن
 نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم ان يدخلوا في السلم كافة اى في شرائع
 الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشئ من احكام التوراة اعتقادا له وعمل به لانها صارت

(والله رؤف بالعباد) ولذلك
 يكلفهم التقوى ويعرضهم للثواب
 والجملة اعتراض تذيلى (يا أيها
 الذين آمنوا ادخلوا في السلم)
 اى الاستسلام والطاعة وقيل
 الاسلام وقرئ بفتح السين
 وهى لغة فيه وفتح اللام ايضا
 وقوله تعالى

منسوخة ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك بأحكام التوراة بعد ان عرقتم انها
صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كأنه قيل
ادخلوا في جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا (وثالثها) ان يكون هذا الخطاب واقعا
على اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبي عليه السلام فقوله يا أيها الذين آمنوا اي بالكتاب
المتقدم ادخلوا في السلم كافة اي اكلوا طاعتكم في الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع
انبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه في السلم على التمام ولا تتبعوا
خطوات الشيطان في تحسينه عند الاقتصار على دين التوراة بسبب انه دين اتفقوا كلهم
على انه حق بسبب انه جاء في التوراة تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض وبالجملة
فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي تمسكون بها في بقاء تلك الشريعة (ورابعها)
هذا الخطاب واقع على المسلمين يا أيها الذين آمنوا باللسنة ادخلوا في السلم كافة اي
دوموا على الاسلام فيما تستأنفونه من العمر ولا تخرجوا عنه ولا عن شيء من شرائعه ولا
تبعوا خطوات الشيطان اي ولا تلتفتوا الى الشبهات التي تلتقيها اليكم اصحاب الضلالة
والغواية ومن قال بهذا التأويل قال هذا الوجه متأكدا بما قبل هذه الآية وبما بعدها
امام قبل هذه الآية فهو ما ذكر الله تعالى في صفة ذلك المنافق في قوله سعي في الارض
ليفسد فيها وما ذكرنا هناك ان المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكأنه تعالى قال
دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها المنافقون واما ما بعد هذه
الآية فهو قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار
معاندون مصررون على الكفر قد اذبحتم عائلهم وهم لا يوقفون قولهم بهذا الدين الحق
الاعلى امور باطلة مثل ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة فان قيل الموصوف
بالشيء يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الآية هو قوله ادخلوا
فلنا ان الكائن في الدار اذا علم ان له في المستقبل خروجا عنها فغير متمتع ان يؤمر بدخولها
في المستقبل حالا بعد حال وان كان كائنا فيها في الحال لان حال كونه فيها غير الحالة التي امر
ان يدخلها فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها صحح ان يؤمر بدخولها ومعلوم ان
المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يتمتع
ان يأمرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام (وخامسها) ان يكون السلم
المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا أيها الذين آمنوا
ادخلوا في السلم كافة اي كونوا موافقين ومجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه
ولا تتبعوا خطوات الشيطان بأن يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو
كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اصبروا وقال
واعصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام المؤمن يرضى لاختيه ما يرضى
لنفسه وهذه الوجوه في التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه اخرى

(احدها) ان قوله يأيتها الذين آمنوا اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ولرسوله فيصح ان يسمى تركها بالسلم او يكون المراد منه كوننا منقادين لله في الاتيان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل ظاهر (وثانيها) ان يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه على ما روى في الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم (وثالثها) ان يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله واذا مروا باللغو مروا كراما وفي قوله خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية (المسئلة الرابعة) قال القفال كافة يصح ان يرجع الى المأمورين بالدخول اى ادخلوا بأجمعكم في السلم ولا تفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب تقول العرب رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ويصلح ان يرجع الى الاسلام اى ادخلوا في الاسلام كله اى في كل شرائعه قال الواحدي رحمه الله هذا اليق بظاهر التفسير لانهم امروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحائزة المانعة يقال كففت فلانا عن السوء اى منعته ويقال كف القميص لانه منع الثوب عن الانتشار وقيل لظرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن ورجل مكفوف اى كف بصره من ان يبصر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجمللة الجامعة وذلك لان الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم كافة اى ادخلوا في شرائع الاسلام الى حيث ينتهى شرائع الاسلام فتكفوا من ان تركوا شيئا من شرائعه او يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحدا من ان لا يدخل فيه • اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى ولا تطيعوه ومعروف في الكلام ان يقال فيمن اتبع سنة انسان اقتفى اثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبع خطوته وخطوات جع خطوة وقد تقدم ذلك • اما قوله تعالى انه لكم عدو مبين فقال ابو مسلم الاصفهاني ان مبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره واقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله حم والكتاب المبين ولا يعنى بقوله مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع اننا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله فلذلك الامر صح ان يوصف بأنه عدو مبين وان لم يشاهدوا مثاله من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد فقد يصح ان يقال ان فلانا عدو مبين لك وان لم يشاهده في الحال وعندى فيه وجه آخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان اتماسمى بيان هذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكاف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوانا اما ان يكون بسبب انه يقصد اىصال الآلام والمكاره اليانفي الحال او بسبب انه بوسوسته يمنعا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك لا وقعنا في الامراض والآلام والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك وان كان

(كافة) حال من الضمير في ادخلوا او من السلم او منهما معا كما في قوله خرجت بها تمشي بخر وروانا على اتريناذيل مرط مرجل وهي في الاصل اسم لجماعة تكف مخالفتها ثم استعملت في معنى جميعا وتأو هاليس لتأنيث حتى يحتاج الى جعل السلم مؤنثا مثل الحرب كما في قوله عز وجل وان جنحوا للسلم فاجنح لها وفي قوله السلم تأخذ منهما ما رضيت به والحرب يكفيك من انفاسها جرع • وانما هي للنقل كما في عامة وخاصة وقاطبة والمعنى استسلموا لله تعالى واطيعوه جلة ظاهرا وباطنا والخطاب للناققين او ادخلوا في الاسلام بكليته ولا تلطوا به غيره والخطاب لمؤمني اهل الكتاب فانهم كانوا براعون لبعض احكام دينهم القديم بعد اسلامهم اوفي شرائع الله تعالى كلها بالايمان بالانبياء عليهم السلام والكتب جميعا والخطاب لاهل الكتاب كلهم ووصفهم بالايمان اما على طريقة التغليب واما بالنظر الى ايمانهم القديم اوفي شعب الاسلام واحكامه كلها فلا يتخلوا بشئ منها والخطاب للمسلمين وانما خوطب اهل الكتاب بعنوان الايمان مع انه لا يصح الايمان الا بما كلفوه الا ان ايدانا بان ما يدعون له لا يتم بدونه (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) بالتفرق والتفريق او بمخالفة ما امرتم به (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة او مظهر لها وهو تعليل للنهي او الانتهاء.

الثاني فهو ايضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة فانتأتى من قبل نفسه كما قال وما
كانلى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى اذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو
مبين العداوة والحال ما ذكرناه (الجواب) انه عدو من الوجهين معا اما من حيث انه
يحاول ابصال البلاء الينا فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه
مريدا ابصال الضرر الينا ان يكون قادرا عليه واما من حيث انه يقدم على الوسوسة
فعلوم ان ترتيب المعاصى والقاه الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان فى الباطل وبه
يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من اعظم جهات العداوة * قوله تعالى (فان زلتم من
بعدهما حاتمكم البيئات فاعلموا ان الله عز حكيم) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ
ابو السمال زلتم بكسر اللام الاولى وهما لغتان كضللت وضللت (المسئلة الثانية) يقال
زلزل زلولا وزلا اذا دحضت قدمه وزل فى الطين ويقال لمن زل فى حال كان عليها زلت
به الحال ويسمى الذنب زلة يريدون به ازالة للزوال عن الواجب فقوله فان زلتم اى
اخطأتم الحق وتعديتموه واما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا فى السلم كافة فن قال
فى الاول انه فى المناقين فكذا الثانى ومن قال انه فى اهل الكتاب فكذا الثانى وقس
الباقى عليه يروى عن ابن عباس فان زلتم فى تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم
البيئات محمد صلى الله عليه وسلم وشرأعه فاعلموا ان الله عز بالنعمة حكيم فى كل افعاله
فعند هذا قالوا لئن شئت يارسول الله لنترك كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا أيها
الذين آمنوا بالله ورسوله (المسئلة الثالثة) قوله فان زلتم فيه سؤال وهو ان الحكم
المشروط انما يحسن فى حق من لا يكون عارفا بعواقب الامور واجاب قتادة عن ذلك
فقال قد علم انهم سيرلون ولكنه تعالى قدم ذلك واعد فيه لى يكون له حجة على خلقه
(المسئلة الرابعة) قوله تعالى فان زلتم يعنى ان انحرفتم عن الطريق الذى امرتم به وعلى
هذا التقدير يدخل فى هذا الكبار والصغار فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل
بالقليل فوعد تعالى على كل ذلك زجر الهمة عن الزوال عن المنهاج لى يتحرز المؤمن عن
قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكبار فلا شك فى وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم
كونه من الكبار فانه لا يؤمن ككون العقاب مستحقا به وحينئذ يجب الاحتراز عنه
(المسئلة الخامسة) قوله تعالى من بعد ما جاءتكم البيئات يتناول جميع الدلائل العقلية
والسمعية اما الدلائل العقلية فهى الدلائل على الامور التى لا تثبت صحة نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها نحو العلم بحدوث العالم وافتقاره الى صانع يكون عالما
بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم الفرق بين
المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البيئات العقلية واما
البيئات السمعية فهى البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البيئات
داخلة فى الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه البيئات

(فان زلتم) اى عن الدخول فى
السلم وقرئ بكسر اللام وهى
لغة فيه (من بعد ما جاءتكم)
الآيات (البيئات) ولجميع
القطعية الدالة على حقيقته الموجبة
للدخول فيه

(المسئلة السادسة) قال القاضى دلت الآيه على ان المؤاخذه بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط مجيئ البيئات وحصولها فبان لا يجوز ان يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل اصلا اولى ولان الدلالة لا ينتفع بها الا اولوا القدرة وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة وقال ايضا دلت الآيه على ان المعتبر حصول البيئات لاحصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الآيه على ان المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف فبطل قول من زعم ان لاجحة الله على من يعلم ويعرف اما قوله تعالى فاعلموا ان الله عزيز الحكيم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) لقائل ان يقول ان قوله تعالى فانزلتم من بعد ما جاء تكلم البيئات اشارة الى ذنبهم وجرمهم فكيف يدل قوله ان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد (الجواب) ان العزيز من لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق فصار تقدير الآيه فانزلتم من بعد ما جاء تكلم البيئات فاعلموا ان الله مقتدر عليكم لا يمنعكم مانع عنكم فلا يفوته ما يريد منكم وهذا نهاية في الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب وربما قال الودلولده ان عصيتي فانت عارف بي وانت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر ابلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل أفهذه الآيه مشتتة على الوعيد كما انها مشتتة على الوعيد قلنا نعم من حيث اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا البق بالحكمة واقرب للرجة (المسئلة الثانية) احتج من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآيه قال لانه تعالى اثبت التهديد والوعيد بشرط مجيئ البيئات ولفظ البيئات لفظ جمع يتناول الكل فهذا يدل على ان الوعيد مشروط بمجيئ كل البيئات وقبل الشرع لم يحصل كل البيئات فوجب ان لا يحصل الوعيد فوجب ان لا يقرر الوجوب قبل الشرع (المسئلة الثالثة) قال ابو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله المجبرة من انه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز ان يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه و اراده كان سفيا والسفيه لا يكون حكيما اجاب الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعواقب الامور فيرجع معنى كونه تعالى حكيما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا يتافى كونه خالقا لكل الاشياء ومريدا لها بل يوجب ذلك لما بينا انه لو اراد ما علم عدمه لكان قد اراد تجهيل نفسه فقالوا لو لم يكن ذلك لكان اذا امر بما علم عدمه فقد امر بتجهيل نفسه فاننا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشيء امر ابا لايته الابيه وهذا عندنا ممنوع فان قالوا لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا هذا عندنا جائز والله اعلم (المسئلة الرابعة) يحكى ان قارنا قرأ غفور رحيم فسمعه امر ابي فانكره وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اغراء عليه قوله تعالى (هل

(فاعلموا ان الله عزيز) غالب على امره لا ينجزه الانتقام منكم (حكيم) لا يترك ما يقتضيه الحكمة من مؤاخذه المجرمين المستعصين على اوامره

ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الامر والى الله ترجع الامور
 اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكلام المستقصى في لفظ النظر مذکور في تفسير
 قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة واجعوا على انه يجي بمعنى الانتظار قال الله
 تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون فالمراد من قوله تعالى هل ينظرون هو الانتظار (المسئلة
 الثانية) اجع المعتبرون من العقلاء على انه سبحانه وتعالى منزه عن المجيء والذهاب ويدل
 عليه وجوه (احدها) ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب
 لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم ان كل
 ما يصح عليه المجيء والذهاب يجب ان يكون محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل
 ان يكون كذلك (وثانيها) ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فاما ان يكون
 في الصغر والحقارة كالجزة الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء واما ان لا يكون
 كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون احد جانبيه مغاير للآخر فيكون مركبا من الاجزاء
 والابعض وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققه الى تحقق كل
 واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر الى غيره وكل
 مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرحج والموجد
 فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم والاله القديم يمتنع ان يكون كذلك
 (وثالثها) ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود ومتناه فيكون
 مخصصا بمقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار ازيد منه او انقص
 فاخصاصه بذلك القدر المعين لا بد وان يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل
 ما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم
 الازلي يمتنع ان يكون كذلك (ورابعها) ان امتي جوزنا في الشيء الذي يصح عليه المجيء
 والذهاب ان يكون الها قديما ازليا فيثبت لا يمكننا ان نحكم بنفي الالهية عن الشمس
 والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول
 بالهيتهما سوى انهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فن جوز المجيء والذهاب على الله
 تعالى فلم لا يحكم بالهية الشمس وما الذي اوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر يزعم انه
 اله (وخامسها) ان الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام انه طعن في الهية
 الكواكب والقمر والشمس بقوله لا احب الآفلين ولا معنى للاقول الا الغيبة والحضور
 فن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب
 الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك (وسادسها) ان فرعون لعنة الله تعالى عليه لما
 سأل موسى عليه السلام فقال ومارب العالمين وطلب منه الماهية والجنس والجواهر فلو
 كان تعالى جمعا موصوفا بالاشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا
 بذكر الصورة والشكل والقدر فكان جواب موسى عليه السلام بقوله رب السموات

(هل ينظرون) استغهام انكارى
 في معنى النفي اى ما ينتظرون بما
 يفعلون من العناد والمخالفة في
 الامتثال بما امروا به والانتفاء
 عما نهوا عنه (الا ان يأتيهم الله)
 اى امره وبأسه او يأتيهم الله
 بامرهم وبأسه خذف اللآتى به لدلالة
 الحال عليه والالتفات الى الغيبة
 للايدان بأن سوء صنيعهم موجب
 للاعراض عنهم وحكاية جناباتهم
 لمن عداهم من اهل الانصاف على
 طريق المباشرة و اراد الانتظار
 للاشعار بأنهم لانها كهم فياهم
 فيه من موجبات العقوبة كأنهم
 طالبون لها مترقبون لوقوعها

والارض ربكم ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ واطلا وهذا يقتضى
تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم
الذى أرسل اليكم لمجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا أنه تعالى منزّه عن ان يكون جسما
وان يكون في مكان ومنزه عن أن يصح عليه الجمى والذهب (وسابعا) أنه تعالى قال قل
هو الله احد والاحدهو الكامل في الوجودانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الفرض
والاشارة الى جزأين فلما كان تعالى أحدا امتنع ان يكون جسما او متخيّرنا فلما لم يكن
جسما ولا متخيّرنا امتنع عليه الجمى والذهب وايضا قال تعالى هل تعلم له سميا أى شبيها
ولو كان جسما متخيّرنا لكان مشابها للجسام فى الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء
الجسمية وذلك اما بالعظم او بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح فى حصول المشابهة
فى الذات وايضا قال تعالى ليس كمثل شئ ولو كان جسما لكان مثلا للجسام (وثامنا)
لو كان جسما متخيّرنا لكان مشاركا لسائر الاجسام فى عموم الجسمية فعند ذلك لا يخلو اما
أن يكون مخالفا فى خصوص ذاته المخصوصة واما أن لا يكون فان كان الاول غايه المشاركة
غير مابه الممايزة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لان اذا
وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا
محال لان الجسم ذات الصفة وان قلنا بان تلك الذات المخصوصة التى هى مغايرة للمفهوم
من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما فحينئذ تكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا
للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينقضى كونه تعالى جسما واما ان قيل ان ذاته
تعالى بعد ان كانت جسما لا يتخالف سائر الاجسام فى خصوصية فحينئذ يكون مثلا لها
مطلقا وكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب فى ذاته
ان يكون كذلك وكل ذلك محال فثبت انه تعالى ليس يجسم ولا يتميخز وانه لا يصح الجمى
والذهب عليه اذا عرفت هذا فنقول اختلف اهل الكلام فى قوله هل ينظرون
الا ان يأتهم الله وذكر وافية وجوها (الوجه الاول) وهو مذهب السلف الصالح انه لما ثبت
بالدلائل القاطعة ان الجمى والذهب على الله تعالى محال علمنا قطعا انه ليس مراد الله تعالى
من هذه الآية هو الجمى والذهب وان مراده بعد ذلك شئ آخر فان عين ذلك المراد لم تأمن
الخطأ فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل الى الله
تعالى وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس انه قال نزل القرآن على اربعة اوجه وجه
لا يعرفه احد لجهالته ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط
ووجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه فى تفسير قوله تعالى الم (الوجه
الثانى) وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه
وجوها (الاول) المراد هل ينظرون الا ان يأتهم الله اى آيات الله فجعل جمى الآيات
بجمله على التخييم لشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته والذى

يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال في الآية المتقدمة فان زلتم من بعد ما جاء تكلم
البيئات فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى أكد
ذلك بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله ومعلوم ان تقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن
مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما زجر الكفار وبعاقبهم فهو يشب
المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد فلما كان
المقصود من الآية انما هو الوعيد والتهديد وجب ان يضم في الآية مجيء الهية والقهر
والتهديد ومتى اضمنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية
(والوجه الثاني) في التأويل أن يكون المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أي أمر الله
ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا وأضافه الى شيء فان كان ذلك محالا
فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء في قوله الذين يحاربون الله والمراد يحاربون
اولياءه وقال وأسأل القرية والمراد وأسأل اهل القرية فكذا قوله يأتيهم الله المراد به
يأتيهم امر الله وقوله وجاء ربك المراد جاء امر ربك وليس فيه الاحذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه وأعطاه المراد انه
امر بذلك لانه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان
(الاول) ان قوله ههنا يأتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه
الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة اوبأتى امر ربك
فصار هذا الحكم مفسرا لذلك المتشابه لان كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة
لم يبعد جل بعضها على البعض (والثاني) انه تعالى قال بعده وقضى الامر ولاشك ان الالف
واللام للمعهود السابق فلا بد وان يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى تكون الالف
واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمناه من ان قوله يأتيهم الله أي يأتيهم امر الله
فان قيل امر الله عندكم صفة قديمة فالآتيان عليها محال وعند المعتزلة انه اصوات فتكون
اعراضا فالآتيان عليها ايضا محال قلنا الامر في اللغة له معنيان (احدهما) الفعل
(والثاني) الفعل والشأن والطريق قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة كالج بالبصر
وما امر فرعون برشيد وفي المثل لامر ماجدع قصير انفه لامر ما يسود من يسود فيحمل
الامر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واطهار الآيات المينة
وهذا هو التأويل الاول الذي ذكرناه واما ان جلنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي
ففيه وجهان (احدهما) ان يكون التقدير ان مناديا ينادى يوم القيامة الا ان الله يأمركم
بكذا وكذا فذاك هو آتيان الامر وقوله في ظلل من الغمام أي مع ظلل والتقدير ان سماع
ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد (والثاني) ان يكون المراد من آتيان
امر الله في ظلل من الغمام حصول اصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل
على حكم الله تعالى على كل احد بما يليق به من السعادة والشقاوة او يكون المراد انه تعالى

خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال
اهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى جعله
امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد حضر وقرب (الوجه الثالث)
في التأويل ان المعنى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف
ما يأتي به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما يأتي به كان اسهل عليهم في باب الوعد واذ لم يذكر
كان ابلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فاتاهم الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين
ولمعنى اتاهم الله بخذلانه ايهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فاتى الله بنيانهم
من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب فقوله واتاهم العذاب كالتفسير
لقوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد ويقال في العرف الظاهر اذا سمع بولاية جائر
فدجاءنا فلان يجوره وظلمه ولاشك ان هذا مجاز مشهور (الوجه الرابع) في التأويل ان
يكون في معنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الا ان
يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة
(الوجه الخامس) ان المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدها
وذلك لان جميع المذنبين اذا حضرو القضاء والخصومة وكان القاضي في تلك الخصومة
اعظم السلاطين قهرا واكبرهم هيبه فهو لاء المذنبون لا وقت عليهم اشد من وقت
حضوره لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تصوير غاية الهيبه ونهاية
الفرع ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة
والسماوات مطويات بيمينه من غير تصوير قبضة وطى ويمين وانما هو تصوير لعظمة شأنه
لتمثيل الخفي بالجلي فكذا ههنا والله اعلم (الوجه السادس) وهو اوضح عندي من كل
ما سلف انا ذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزلت في حق
اليهود وعلى هذا التقدير فقوله فان زلتم من بعد ماجاء تكلم البيئات فاعلموا ان الله عزيز
حكيم يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله
في ظلل من الغمام والملائكة حكاية عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا ان يأتيهم
الله في ظلل من الغمام والملائكة الا ترى انهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك
حتى ترى الله جهره واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمنع اجراء الآية على ظاهرها
وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله المجيء والذهاب وكانوا
يقولون انه تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك
في زمان محمد عليه الصلاة والسلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن
معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التأويل ولا الى حل اللفظ على المجاز
وبالجملة فالآية تدل على ان قوما ينظرون ان يأتيهم الله وليس في الآية دلالة على انهم

محقون في ذلك الانتظار او مبطاون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكي عنادهم وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجرى مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه اظهر عندى من كل ماسبق والله اعلم بحقيقة كلامه (الوجه السابع) في التأويل ما حكاه الفقل في تفسيره عن ابى العالية وهو ان الايتان في الظلل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو الايتان فقط فكان حل الكلام على التقديم والتأخير ويستشهد في صحته بقراءة من قرأ هل ينظرون الا ان يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام قال القفال رحمه الله هذا التأويل مستنكر * اما قوله في ظلل من الغمام فاعلم ان الظلل جمع ظلة وهى ما اظلك الله به والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعاً متراكباً فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرأ بعضهم الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام فيحتمل ان يكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وان يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فقول المعنى ما ينظرون الا ان يأتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فان قيل ولم يأتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه (احدها) ان الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان الامر افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اهلوا و افظع كما ان الخير اذا جاءك من حيث لا تحتسب كان اكثر تأثيراً في السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب والخير ومن هذا اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله وبدلهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون (وثانيها) ان نزول الغمام علامة لظهور ما يكون اشداً لاهوال في القيامة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة نزيلاً الملك يومئذ الحق للرحن وكان يوماً على الكافرين عسيراً (وثالثها) ان الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولاً غير محصوره اما قوله تعالى والملائكة فهو عطف على ماسبق والتقدير وتأنيب الملائكة وايتان الملائكة يمكن ان يحتمل على الحقيقة فوجب حله عليها فصار المعنى انه يأتي امر الله وآياته والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا بما امروا به من اهانة او تعذيب او غيرهما من احكام يوم القيامة اما قوله تعالى وقضى الامر فقيه مسائل (المسئلة الاولى) المعنى انه فرغ ما كانوا يوعدون به فعند ذلك لا تقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة (المسئلة الثانية) قوله وقضى الامر معناه ويقضى الامر والتقدير الا ان يأتيهم الله ويقضى الامر فوضع الماضى موضع المستقبل وهذا كثير في القرآن وخصوصاً في امور الآخرة فان الاخبار عنها يقع كثيراً بالماضى قال الله سبحانه وتعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اأنت قلت للناس اتخذوني والسبب في اختيار هذا الجاز امران (احدهما) التنبيه على قرب امر

(في ظلل) جمع ظلة كقلال في جمع قلة وهى ما اظلك وقرئ في ظلل كقلال في جمع قلة (من الغمام) اى السحاب الابيض وانما اتاهم العذاب فيه لما اتم مظنة الرحمة فاذا اتى منه العذاب كان افظع واقطع للمطامع فان ايتان الشر من حيث لا يحتسب صعب فكيف بايتانه من حيث يرجى منه الخير (والملائكة) عطف على الاسم الجليل اى ويأتيهم الملائكة فانهم وسائط في ايتان امره تعالى بل هم الايتون بياسه على الحقيقة وتوسط الطرف بينهما للايدان بأن الايتى اولا من جنس ما يلبس الغمام ويترتب عليه عادة واما الملائكة وان كان ايتانهم مقارناً لما ذكر من الغمام لكن ذلك ليس بطريق الاعتباد وقرئ بالجر عطفاً على ظلل او الغمام (وقضى الامر) اى اتم امر اهلا كهم وفرغ منه وهو عطف على يأتيهم داخل في حيز الانتظار وانما عدل الى الصيغة الماضى دلالة على تحققه فكانه قد كان اوجلة مستأنفة بجئ بها انباء عن وقوع مضمونها وقرئ وقضاء الامر عطفاً على الملائكة

الآخرة فكان الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله إيقاعه (والثاني) المبالغة في تأكيده
 لا بد من وقوعه تجزى كل نفس بما تسعى فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد
 وقع وحصل (المسئلة الثالثة) الامر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق واخذ
 الحقوق لاربها واتزال كل احد من المكلفين منزلته من الجنة والنار قال تعالى وقال
 الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق اذا عرفت هذا فنقول قوله وقضى
 الامر يدل على ان احوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس لقضائه دافع
 ولا حكمه مانع (المسئلة الرابعة) قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع
 عطف على الملائكة * اما قوله تعالى والى الله ترجع الامور فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
 من الجسمة من قال كلمة الى لانتهاء الغاية وذلك يقتضى ان يكون الله تعالى في مكان
 ينتهي اليه يوم القيامة اجاب اهل التوحيد عنه من وجهين (الاول) انه تعالى ملك عباده
 في الدنيا كثيرا من امور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلما ملك للحكم في العباد سواء
 كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع امرنا الى الامير اذا كان هو يختص بالنظر
 اليه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه (الثاني) قال
 ابو مسلم انه تعالى قدم ملك كل احد في دار الاختبار والبلوى امور الامتحان فاذا انقضى
 امر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده واذا كان كذلك
 فهو اهل ان يتق ويطاع ويدخل في السلم كما امر ويحترز عن خطوات الشيطان كما فهمى
 (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وابوعمر وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال
 رجعت اى رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي وفي موضع آخر ولئن رددت الى ربي
 وفي موضع آخر ثم ردوا الى الله مولا هم الحق وقال تعالى رب ارجعون لعلى اعمل صالحا
 اى ردنى وقرأ ابن عامر وحزرة والكسائى ترجع بفتح التاء اى تصير كقوله تعالى الا الى
 الله تصير الامور وقوله ان الينا اياهم والى الله مرجعكم قال القفال رحمه الله والمعنى
 في القراءتين متقارب لانها ترجع اليه جل جلاله وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء
 الدنيا واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان (احدها) هذا
 الذى ذكرنا وهوانه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية وقضى الامر وهو قاضيا
 (والثاني) انه على مذهب العرب في قولهم فلان يعجب بنفسه ويقول الرجل غيره الى اين
 يذهب بك وان لم يكن احد يذهب به (والثالث) ان ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة
 عليهم بانهم مخلوقون محدثون محاسبون وكانوا رادين امرهم الى خالقهم فقوله ترجع
 الامور اى يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة انفسهم وهو كما قال يسبح لله ما فى
 السموات والارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة الخلال لا بحسب النطق باللسان وعليه
 يحمل ايضا قوله والله يسجد من فى السموات والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له
 المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة انفسهم بانهم عبيد الله فكذا يجوز ان

(والى الله) لا الى غيره (ترجع
 الامور) بالتأنيث على البناء
 للمفعول من الرجوع وقرئ بالتذكير
 وعلى البناء للفاعل بالتأنيث من
 الرجوع

يقال ان العباد يردون امورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالمقال
واما الكفار فبشهادة الحال * قوله تعالى (سل بنى اسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن
يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
سل كان في الاصل اسأل فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام
تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا التصريف استغنى عن الف
الوصل وقال قطرب يقال سأل يسأل مثل زأر الاسدي زأروا وسأل يسأل مثل خاف يخاف
والامر فيه سل مثل خف وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال وكال
وقوله كم هو اسم مبنى على السكون موضوع للعدد يقال انه من تأليف كاف التشبيه مع ما
ثم قصرت ما وسكنت الميم وبنيت على السكون تتضمنها حرف الاستفهام وهي تارة
تستعمل في الخبر وتارة في الاستفهام واكثر لغة العرب الجربة عند الخبر والنصب عند
الاستفهام ومن العرب من ينصبه في الخبر ويجربه في الاستفهام وهي ههنا يحتمل ان
تكون استفهامية وان تكون خبرية (المسئلة الثانية) اعلم انه ليس المقصود سل بنى
اسرائيل ليخبر ولك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان
عالمًا بتلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود منه المبالغة في الزجر عن الاعراض
عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم
كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال فان زلتم من
بعد ما جاء تكلم الينيات اى فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله
فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل
من الغمام والملائكة ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بنى اسرائيل يعنى سل هؤلاء
الحاضرين انالما آتيناهم آيات بينات فأنكروها لاجرم استوجبوا العقاب من الله
تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لوزلوا عن آيات الله لوقوعوا في العذاب كوقوع
اولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية ان يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى
فاعتبروا يا اولى الابصار وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولى الالباب فهذا بيان وجه النظم
(المسئلة الثالثة) فرق ابو عمرو في سل بين الاتصال بو او وفاء وبين استئناف فقرا سلهم
وسل بنى اسرائيل بغيرهمز واسئل القرية فاسئل الذين يقرؤن الكتاب واسألوا الله من
فضله بالهمزو سوى الكسائي بين الكل وقرأ الكل بغيرهمز وجه الفرق ان التخفيف
في الاستئناف وصلة الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهي مستثناة وليس كذلك في الاتصال
والكسائي اتبع المصحف لان الالف ساقطة فيها اجمع (المسئلة الرابعة) قوله من آية بينة
فيه قولان (احدهما) المراد به معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام
وانزال المن والسلوى وتنق الجبل وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب
وانزال التوراة عليهم وتبين الهدى من لكفر لهم فكل ذلك آيات بينات (والقول الثاني)

(سل بنى اسرائيل) الخطاب
للرسول صلى الله عليه وسلم
اولكل احد من اهل الخطاب
و المراد بالسؤال تبييتهم
وتقريرهم بذلك وتقرير الحجة
البينات (كم آتيناهم من آية بينة)
معجزة ظاهرة على بدى الانبياء
عليهم السلام وآية ناطقة بحقيقة
الاسلام المأمور بالدخول فيه
وكم خبرية او استفهامية مقرررة
ومحلها النصب على المفعولية
او الرفع بالابتداء على حذف العائد
من الخبر وآية يميزها

ان المعنى كم آيئناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام يعلمها صدقه وصحة شريعته
 اما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قرى ومن يبدل
 بما تخفيف (المسئلة الثانية) قال ابو مسلم في الآية حذف والتقدير كم آيئناهم من آية بينة
 وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله (المسئلة الثالثة)
 في نعمة الله ههنا قولان (احدهما) ان المراد آياته ودلائله وهى من اجل اقسام نعم
 الله لانها اسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تبديلهم اياها وجهان
 فن قال المراد بالآية البينة مجزات موسى عليه السلام قال المراد ببدلها ان الله تعالى
 اظهرها لتكون اسباب هداهم فجعلوها اسباب ضلالتهم كقوله فرادتهم رجسالى
 رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة ما فى التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه
 السلام قال المراد من تبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها (القول الثانى) المراد
 بنعمة الله ما آتاهم الله من اسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذى ابدل
 النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن اضاف التبديل اليهم لانه سبب من جهتهم وهو ترك
 القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات اما قوله تعالى من بعد ما جاءته
 فان فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته اى وهم
 يعلمون لانه اذا لم يتمكن من معرفتها اولم يعرفها فكأنها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بما
 يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلا شك ان عند حصول هذه الاسباب يكون
 الشكر اوجب فكان الكفر اقمح فلهدا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدى رحمه الله
 تعالى وفيه اضممار والمعنى شديد العقاب له واقول بين عبدالقاهر النحوى فى كتاب دلائل
 الانحياز ان ترك هذا الاضمار اولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف بكونه فى ذاته
 موصوفاً بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا اول ذلك ثم قال
 الواحدى رحمه الله والعقاب عذاب يعقب الجرم * قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا
 ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير
 حساب) اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار
 الذين كذبوا بالدلالة والانبياء وعدلوا عنها اتبعه الله تعالى بذكر السبب الذى لاجله
 كانت هذه طريقته فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا ومحصل هذا الكلام تعريف
 المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين فى ترجيح الفانى من زينة الدنيا على الباقي
 من درجات الآخرة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) انما لم يقل زينة لوجوه
 (احدها) وهو قول الفراء ان الحياة والاحياء واحد فان انت فعلى اللفظ وان ذكر
 فعلى المعنى كقوله فن جاء موعظة من ربه واخذ الذين ظلوا الصيحة (وثانها) وهو
 قول الزجاج ان تأنيث الحياة ليس بحقيقى لانه ليس حيوانا بازانة ذكر مثل امرأة ورجل
 وناقاة وجل بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكأنه قال زين للذين كفروا الحياة

(ومن يبدل نعمة الله) التي هي آياته
 الباهرة فانها سبب للهدى الذى
 هو اجل النعم وتبديلها جعلها سببا
 للضلالة - واز دياى الرجس
 او تحريفها وتاويلها الزائغ (من
 بعد ما جاءته) ووصلت اليه وتمكن
 من معرفتها والتصريح بذلك مع
 ان التبديل لا يتصور قبل الحجي*
 للشاعر بأنهم قد بدلوها بعدما
 وقفوا على تفاصيلها كما فى قوله عن
 وجل ثم يحرفونه من بعد ما علوه
 وهم يعملون قيل تقديره قد بدلوها
 ومن يبدل وانما حذف لا يذان بعدم
 الحاجة الى التصريح به لظهوره
 (فان الله شديد العقاب) تعلييل
 للجواب كأنه قيل ومن يبدل نعمة
 الله عاقبه اشد عقوبة فانه شديد
 العقاب واظهار الاسم الجليل
 لثرية المهابة وادخال الروعة
 (زين للذين كفروا الحياة الدنيا)
 اى حسنت فى اعينهم واشربت
 محبتها فى قلوبهم حتى تها الكوا اعلمها
 وتها توافيقها معرضين عن غيرها
 والتزيين من حيث الخلق والايجاد
 مستند الى الله سبحانه كما يعرب عنه
 القراءة على البناء للفاعل اذ ما من
 شئ الا هو خالقه وكل من الشيطان
 والقوى الحيوانية وما فى الدنيا
 من الامور الهية والاشياء الشبهة
 من بن بالعرض .

الدنيا والبقاء (وثالثها) وهو قول ابن الانباري انما يقل زيت لانه فصل بين زين وبين الحياة الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يعنى عن تاء التأنيث (المسئلة الثانية) ذكروا في سبب النزول وجوها (فالرواية الاولى) قال ابن عباس نزلت في ابي جهل ورؤساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى ابي حذيفة وعامر بن فهيرة وابي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصر على انواع البلاء مع ان الكفار كانوا في النعم والراحة (والرواية الثانية) نزلت في رؤساء اليهود وعلمهم من بنى قريظة والنضير وبنى قينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث اخرجوا من ديارهم واموالهم (والرواية الثالثة) قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن ابي واصحابه كانوا يسخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين واعلم انه لامانع من نزولها في جميعهم (المسئلة الثالثة) اختلفوا في كيفية هذا التزيين اما المعتزلة فذكروا وجوها (احدها) قال الجبائي المزين هو غواية الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا امر الآخرة في أعينهم وأوهموها أن لاصحة لما يقال من أمر الآخرة فلا تغصوا عيشتكم في الدنيا قال وأما الذي يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى فاما ان يكون صادقا في ذلك التزيين واما ان يكون كاذبا فان كان صادقا وجب أن يكون مازينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب ان الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذبا في ذلك التزيين ادى ذلك الى ان لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا ايضا كفر قال فصح ان المراد من الآية ان المزين هو الشيطان هذا تمام كلام ابي علي الجبائي في تفسيره واقول هذا ضعيف لان قوله تعالى زين للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضى ان يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا لهم الا ان يقال ان كل واحد منهم كان يزين للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت ان الذي يزين الكفر لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين هم غواية الجن والانس وذلك لان هؤلاء الغواة داخلون في الكفار ايضا وقدينا ان المزين لا بد وان يكون غيرهم فثبت ان هذا التأويل ضعيف واما قوله المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين من يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفات قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزيئا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم ان سلمنا ان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى اخبر عن حسنه والمراد انه تعالى اخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام ابي علي في هذا الباب بالكلية (التأويل الثاني) قال ابو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا انهم زينوا لانفسهم والعرب يقولون لمن بعد منهم اين يذهب بك لا يريدون ان ذاهبا ذهب به

وهو معنى قوله تعالى في الآي الكثيرة اني يؤفكون اني بصرفون الى غير ذلك وأكده بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لاتلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله فاضاف ذلك اليهما لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك ان يحمل الانسان على الفعل قهرا فالانسان في الحقيقة هو الذي زين لنفسه واعلم ان هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضى ان مزينا زينته والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن (التاويل الثالث) ان هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التاويل وجهان (احدهما) قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحياة الدنيا على البناء للفاعل (الثاني) قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملائهم القائلون بهذا التاويل ذكروا وجوها (الاول) يمنع ان يكون تعالى هو المزين بما اظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات الى قوله قل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال ايضا المسال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا مالا وقلوا فهذه الآيات متوافقة والمعنى في الكل ان الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان فركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لاعلى سبيل الاجاء الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التحبيب الذي تميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هو اه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام (الثاني) ان المراد من التزين انه تعالى امهلمهم في الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لاي بدله من محدث والافقد وقع المحدث لاعتن مؤثر وهذا محال ثم هذا التزين الحاصل في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة او مارجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لامع حصولها في قلبه فهذا يمنع كونه تزيينا في قلبه والنص دل على انه حصل هذا التزين وان قلنا بأن حصول هذا التزين في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستواء لما تمتع حصول الرجحان فحال صيرورة احد الطرفين مرجوحا كان اولي بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة (الوجه الثالث) في تقرير هذا التاويل ان المراد ان الله تعالى زين من الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا الوجه سقط الاشكال وهذا ايضا ضعيف وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزين الكفار وتزين المباحات لا يختص به الكافر فيمنع ان يكون المراد بهذا التزين تزين المباحات وايضا فان المؤمن اذا تمتع

بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب في الآخرة فهو وان كثرماله وجاهه فغيثه مكدر منغص واكثر غرضه اجر الآخرة وانما بعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالباً على ظنه لا اعتقاده انها كمال المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صحح انه ليس المراد من الآية تزيين المباحات وايضا انه تعالى اتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم للذات المحظورة وتحملهم المشاق الواجبة فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات واما اصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ارادة الاشياء والقدرة على تلك الاشياء بل خلق تلك الافعال والاحوال وهذا بناء على ان الخالق لافعال العباد ليس الا لله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية * اما قوله تعالى ويسخرون من الذين آمنوا فقد روينا في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدى قوله ويسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضى وذلك لان الله اخبر عنهم زين وهو ماض ثم اخبر عنهم بفعال يديمونه فقال ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها وتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع ان القول بالآخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة اما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من اعرض عن الملك الابدى بسبب لذات حقيرة في انفاس معدودة لم يوجد في الخلق احد اولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة هو الخزم على جميع التقديرات فانه ان بطل القول بالآخرة لم يكن الفئات اللذات حقيرة وانفاس معدودة وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة امرا متعيना فثبت ان تلك السخرية كانت باطلة وان عود السخرية عليهم اولى * اما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففقهه سؤالات (السؤال الاول) لم قال من الذين آمنوا ثم قال والذين اتقوا (الجواب) ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا لله من التقى وليكون بعثة المؤمنين على التقوى (السؤال الثانى) ما المراد بهذه الفوقية (الجواب) فيه وجوه (احدها) ان يكون المراد بالفوقية الفوقية بالمكان لان المؤمنين يكونون في عليين من السماء والكافرين يكونون في سجين من الارض (وثانيها) يحتمل ان يكون المراد بالفوقية الفوقية في الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون احدهما ازيد حالا من الآخر في تلك الكرامة والكافر ليس له شىء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا في الآخرة ينقلب الامر فالله تعالى يعطى المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون

(ويسخرون من الذين آمنوا)
عطف على زين واينار صيغة
الاستقبال للدلالة على استمرار
السخرية منهم وهم فقراء المؤمنين
كبلال وعمار وصهيب رضى الله
عنهم كانوا يستذلونهم ويستمزون
بهم على رفضهم الدنيا وقبالهم
على العقبى ومن ابتدائية فكانهم
جعلوا السخرية مبتدأة منهم
(والذين اتقوا) هم الذين آمنوا
بعينهم وانما ذكر وابعنوان التقوى
للايدان بأن اعراضهم عن الدنيا
للاتقاء عنها لكونها محلة بتبتلهم
الى جناب القدس شاغلة عنه
(فوقهم يوم القيامة) لانهم في اعلى
عليين وهم في اسفل سافلين
اولانهم في اوج الكرامة وهم
في حضيض الذل والمهانة او
لانهم يتناولون عليهم في الآخرة
فيسخرون منهم كما سخر وامهم في
الدنيا والجملة معطوفة على ما قبلها
واينار الاسمية للدلالة على دوام
مضمونها

فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين (وثالثها) ان يكون المراد انهم فوقهم في الجنة يوم القيامة وذلك لان شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يدونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى واما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك بل تزول شبهات ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا ممن الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا الآية (ورابعها) ان سخرية المؤمنين بالكفار يوم القامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لان سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهى مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر في الآخرة حقة ومع حقيقتها هى دأمة باقية (السؤال الثالث) هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى ووجب ان لا تحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من اهل النار (الجواب) هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون اقوى في الدلالة من العمومات التي بينا انها مخصوصة بدلائل العفو * اما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل ان يكون المراد منه ما يعطى الله المتقين في الآخرة من الثواب ويحتمل ان يكون المراد ما يعطى في الدنيا اصناف عبده من المؤمنين والكافرين فاذا جلتاه على رزق الآخرة احتمل وجوها (احدها) انه يرزق من يشاء في الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب اى رزقا واسعا رغدا لافناءه ولا انقطاع وهو كقوله فالولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فلا يكون متناهيا كان لا محالة خارجا عن الحساب (وثانيها) ان المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيهم اجرهم ويزيدهم من فضله فالفضل منه بلا حساب (وثالثها) انه لا يخاف نفادها عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطى انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطى وما يبقى فلا يتجاوز في عطايه الى ما يحجب به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غنى لانهاية لمقدوراته (ورابعها) انه اراد بهذا رزق اهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا انقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد اتقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب (وخامسها) اراد ان الذى يعطى لانه نسبة له الى ما في الخزانة لان الذى في كل وقت يكون متناهيا لا محالة والذى في خزانة قدرة الله غير متناهى والمتناهى لانه نسبة له الى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله بغير حساب وهو اشارة الى انه لانهاية لمقدورات الله تعالى (وسادسها) بغير حساب اى بغير استحقاق يقال فلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا يدل على انه لا يستحق عليه احد شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) بغير حساب اى يزيد على قدر الكفاية يقال فلان ينفق بالحساب اذا كان لا يزيد على قدر

(والله يرزق من يشاء) اى في الدارين (بغير حساب) بغير تقدير في الدنيا استدراجا تارة وابتلاء اخرى

الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال ينفق بغير حساب (وثانها) بغير حساب اي يعطى كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قليل واعلم ان هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز ان يكون المراد كلها والله اعلم اما اذا حملنا الآية على ما يعطى في الدنيا اصناف عياده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه (احدها) وهو اليق بنظم الآية ان الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على انهم على الحق وبحرمان فقراء المسلمين من تلك السعادات على انهم على الباطل فالله تعالى ابطل هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني انه يعطى في الدنيا من يشاء من غير ان يكون ذلك منبثا عن كون المعطى محقا او مبطلا او محسنا او مسيئا وذلك متعلق بمحض المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيعها على ايوب عليه السلام فلا يجوز لكم ايها الكفار ان تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قديوسع عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قديضيق عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحن لبيوتهم سقفا من فضة (وثانها) ان المعنى ان الله يرزق من يشاء في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لاحد عليه ولا مطلبة ولا تبعه ولا سؤال سائل والمقصود منه ان لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المؤمن ان كان الكافر مبطلا فلم يوسع عليه في الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر امره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (وثالثها) قوله بغير حساب اي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه مالم يكن في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية ان هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقرتهم فالله تعالى قدير زرق من يشاء من حيث لا يحتسب ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاغناهم بما آفاه عليهم من اموال صناده قريش ورؤساء اليهود وما فتح على رسوله بعد وفاته على ايدي اصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقبصر فان قيل قد قال تعالى في صفة المتقين وما يصل اليهم عطاء حسابا اليس ذلك كالمناقض لما في هذه الآية قلنا امامن جعل قوله بغير حساب على التفضل وجعل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا وبحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وامامن جعل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان يقول ان ذلك العطاء اذا كان يتشابه في الاوقات ويتماثل صح من هذا الوجه ان يوصف بكونه عطاء حسابا ولا يتقضه ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب

☀ قوله تعالى (كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين واتزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم اليينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله

يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم انه تعالى لما بين في هذه الآية المتقدمة ان سبب
 اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الآية ان هذا المعنى غير مختص
 بهذا الزمان بل كان حاصله في الازمنة المتقدمة لان الناس كانوا امة واحدة قائمة على الحق
 ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا
 فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال الامة
 القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدى بعضهم ببعض وهو مأخوذ من الاتمام
 (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان الناس كانوا امة واحدة ولكنها ما دلت على انهم
 كانوا امة واحدة في الحق ام في الباطل واختلف المفسرون فيه على ثلاثة اقوال (القول
 الاول) انهم كانوا على دين واحد هو الايمان والحق وهذا قول اكثر المحققين ويدل عليه
 وجوه (الاول) ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية فبعث الله
 النبيين مبشرين ومنذرين واتزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه
 فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف ويتأكد هذا بقوله
 تعالى وما كان الناس امة واحدة فاختلفوا ويتأكد ايضا بما نقل عن ابن مسعود انه
 قرأ كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس
 فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول الفاء في قوله فبعث الله النبيين تقتضي ان يكون
 بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك امة واحدة في الكفر لكانت بعثة الرسل قبل
 هذا الاختلاف اولى لانهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلان
 يعنوا حين ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان اولى وهذا الوجه الذي ذكره
 القفال رحمه الله حسن في هذا الموضوع (وثانها) أنه تعالى حكم بانه كان الناس امة
 واحدة ثم ادر جنافيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم
 قال وما اختلف فيه الا الذين اتوه من بعد ما جاءتهم البيئات بغيا بينهم والظاهر ان المراد
 من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس
 امة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يابق
 الا بالمذاهب الباطلة فدلت الآية على ان المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغي وهذا
 يدل على ان الاتفاق الذي كان حاصله قبل حصول هذا الاختلاف انما كان في الحق
 لا في الباطل فثبت ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الحق لا في الدين الباطل (وثالثها)
 ان آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى
 ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى ان قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي وهذا
 المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه لان الناس وهم آدم واولاده من الذكور
 والاناث كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد كما حكى الله عن ابني
 آدم اذ قريا قربانا فقبل من احدهما ولم يقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله

(كان الناس امة واحدة) متفقين
 على كلمة الحق ودين الاسلام وكان
 ذلك بين آدم وادريس ونوح
 عليهم السلام اوبعد الطوفان

الا بسبب البغي والحسد وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه
 (ورابعها) انه لما فرقت الارض بالطوفان لم يبق الا اهل السفينة وكلهم كانوا على الحق
 والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة
 والنقل المتواتر الا انهم اختلفوا بعد ذلك فثبت ان الناس كانوا امة واحدة على الحق
 ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل انهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر
 واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وان لا يحمل على ما لم يثبت بشيء
 من الدلائل (وخامسها) وهو ان الدين الحق لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب
 المقدمات ليتوصل بها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات
 اخرى ولزم الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخرة الى الضروريات
 وكما ان المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤها ايضا
 الى ترتيب تعلم صحتها بضرورة العقل واذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات تعلم صحتها
 بضرورة العقل والى ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بأن العقل السليم
 لا يغلط لولم يعرض له سبب من خارج فاما اذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط
 فثبت ان ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو اخطأ وما بالذات اقدم مما بالعرض بحسب
 الاستحقاق وبحسب الزمان ايضا هذا هو الاظهر فثبت ان الاولى ان يقال كان الناس
 امة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا
 دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير اليه فان قيل فما المراد من قوله
 ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان يرحمهم خلقهم
 (وسادسها) قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه
 دل الحديث على ان المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شيء من الاديان الباطلة
 وانه انما يقدم على الدين الباطل لاسباب خارجية وهي سعي الابوين في ذلك وحصول
 الاغراض الفاسدة من البغي والحسد (وسابعها) ان الله تعالى لما قال الست بربكم
 قالوا بلى فذلك اليوم كانوا امة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروى عن ابي بن
 كعب وجماعة من المفسرين الا ان المتكلمين في هذه القصة ابحاثا كثيرة ولا حاجة بنا
 في نصره هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها الى هذا الوجه فهذا جملة الكلام
 في تقرير هذا القول (اما القول الثاني) وهو ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الباطل
 فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر أما
 الآية فقوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق الا بذلك واما الخبر فاروى عن
 النبي عليه السلام ان الله تعالى نظر الى اهل الارض عربهم ومجهم فبعثهم الا بقايا من
 اهل الكتاب وجوابه ما بيننا ان هذا اليليق الا بضده وذلك لان الاختلاف لما وجبت
 البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت اولي وحيث

لم تحصل البعثة هناك علما ان ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كان الناس متفقين على الكفر قليل من وفاة آدم الى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ثم سألوا انفسهم سؤالا وقالوا أليس فيهم من كان مسلما نحو هابل وشيت وادريس واجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعر القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان كان فيها مسلمون (القول الثالث) وهو اختيار ابي مسلم والقاضي ان الناس كانوا امة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وامثالها واحتج القاضي على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي فقوله فبعث الله النبيين يفيد ان بعثة جميع الانبياء كانت متأخرة عن كون الناس امة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد وان تكون وحدة في شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب ان تكون في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وايضا فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقمح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فالظاهر ان الناس كانوا في اول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال أليس اول الناس آدم عليه السلام وانه كان نبيا فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل واجاب بأنه يحتمل انه عليه السلام مع اولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية او لا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى اولاده ويحتمل ان بعد ذلك صار شرعه مندرا فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية واعلم ان هذا القول لا يصح الامع اثبات تحسين العقل وتقيحه والكلام فيه مشهور في الاصول (القول الرابع) ان الآية دلت على ان الناس كانوا امة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان او على الكفر فهو موقوف على الدليل (القول الخامس) ان المراد من الناس ههنا اهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام وذلك لا ثابنا ان هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا ان كثيرا من المفسرين زعموا ان تلك الآية نزلت في اليهود فقوله تعالى كان الناس امة واحدة اي كان الذين آمنوا بموسى امة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وانزل معهم الكتاب كالميثاق التي نزلت على داود والتوراة الى موسى والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك الاشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها وليس فيها اشكال الا ان تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس يقوم معينين

خلاف الظاهر الا انك تعلم ان الالف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون ايضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية * اما قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا انه لا بد ههنا من الاضمار والتقدير كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم ان الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث (الصفة الاولى) كونهم مبشرين (والثانية كونهم) منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين واما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك ان المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر (الصفة الثالثة) قوله وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل ازال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم يقدم ذكر التبشير والانذار على ازال الكتاب اجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو ان المكلف انما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم ينظر فرما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والندارة على ازال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية يدل على انه لاني الامعة كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب ام قصر دون ذلك الكتاب اولم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا اولم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضى شيئا من ذلك * اما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم ان قوله ليحكم فعل فلا بد من استناده الى شئ تقدم ذكره وقد تقدم ذكر امور ثلاثة فاقربها الى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كان اضمار كل واحد منها صحيحا فيكون المعنى ليحكم الله او النبي المنزل عليه او الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح اما الكتاب فلانه اقرب المذكورات واما الله فلانه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب واما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد ان يقال حله على الكتاب اولى اقصى ما في الباب ان يقال الحاكم هو الله فاسناد الحكم الى الكتاب بجاز الا اننا نقول هذا الجواز يحسن تحمله لوجهين (الاول) انه بجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله واذا جاز ان يكون هدى وشفاء جاز ان يكون حاكما قال تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ويبشر المؤمنين (والثاني) انه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله * اما قوله تعالى فيما اختلفوا فيه فاعلم ان الهاء في قوله فيما اختلفوا فيه يجب ان يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق اولى لان الآية دلت على انه تعالى انما انزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم عليه والحاكم يجب ان يكون مغايرا للمحكوم عليه * اما قوله تعالى

(فبعث الله النبيين) اي فاختلفوا فبعث الخ وهي قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وقد حذف تعويلا على ما يذكر عقبيه (مبشرين ومنذرين) عن كعب الذي علمته من عدد الانبياء عليهم السلام مائة واربعة وعشرون الفسا والمرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر والمذكور في القرآن ثمانية وعشرون وقيل كان الناس امة واحدة متفقة على الكفر والضلال في فترة ادريس او نوح فبعث الله النبيين فاختلفوا عليهم والاول هو الانسب بالنظم الكريم (وانزل معهم الكتاب) اي جنس الكتاب اومع كل واحد منهم بمن له كتاب كتابه الخاص به لامع كل واحد منهم على الاطلاق اذ لم يكن لبعضهم كتاب وانما كانوا يأخذون بكتب من قبلهم وعموم النبيين لا ينافي خصوص الضمير العائد له بمعونة المقام (بالحق) حال من الكتاب اي ملتبسا بالحق وامتعلق بانزل كقوله عز و علا وبالحق انزلناه وبالحق نزل (ليحكم) اي الكتاب او الله سبحانه وتعالى او كل واحد من النبيين (بين الناس) اي المذكورين والاطهار في موضع الاضمار لزيادة التعيين (فيما اختلفوا فيه) اي في الحق الذي اختلفوا فيه او فيما التبس عليهم

وما اختلف فيه الا الذين اتوه فاليه الاولى راجعة الى الحق والثانية الى الكتاب والتقدير
وما اختلف في الحق الا الذين اتوا الكتاب ثم قال اكثر المفسرين المراد بهؤلاء اليهود
والنصارى والله تعالى كثيرا ما يذمهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين اتوا
الكتاب حل لكم قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ثم المراد باختلافهم
يحتمل ان يكون هو تكفير بعضهم بعضا كقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء
وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب ويحتمل ان يكون اختلافهم
تحريفهم وتبديلهم ق قوله وما اختلف فيه الا الذين اتوه اي وما اختلف في الحق الا الذين
اتوا الكتاب مع انه كان المقصود من ازالة الكتاب ان لا يختلفوا وان يرفعوا المنازعة
في الدين واعلم ان هذا يدل على ان الاختلاف في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء واتزال
الكتب وذلك يوجب ان قبل بعثهم ما كان الاختلاف في الحق حاصلًا بل كان الاتفاق
في الحق حاصلًا وهو يدل على ان قوله تعالى كان الناس امة واحدة معناه امة واحدة في
دين الحق * اما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات فهو يقتضى ان يكون ايتاء الله تعالى
اياهم الكتاب كان بعد مجي البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لايتاء الكتاب
وهذه البينات لا يمكن جعلها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصبها الله تعالى على
اثبات الاصول التي لا يمكن القول بالنبوة الابد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل
ما لا يصح اثبات النبوة الابد ثبوتها فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والواقع الدور
بل لا بد من اثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على ايتاء الله
الكتب اياهم * اما قوله تعالى بغيا بينهم فالعنى ان الدلائل اما سمعية واما عقلية اما
السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب واما العقلية فقد حصلت بالبيانات المتقدمة على ايتاء
الكتاب فعند ذلك قدمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الاضرار
والعدول لم يكن ذلك الا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا وتظهير هذه الآية
قوله تعالى وما تفرق الذين اتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة * اما قوله تعالى فهدى
الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فاعلم انه تعالى لما وصف حال اهل الكتاب
وانهم بعد كمال البينات اصروا على الكفر والجهل بسبب البغى والحسد بين ان حال هذه
الامة بخلاف حال اولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق في الاشياء التي
اختلف فيها اهل الكتاب يروى انه عليه الصلاة والسلام قال نحن الآخرون السابقون
يوم القيامة ونحن اول الناس دخولا الجنة يوم القيامة بيد انهم اتوا الكتاب من قبلنا
واوتيناهم من بعدهم فهذا نال الله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذي هدانا له
والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد للنصارى وقال ابن زيد اختلفوا في القبلة
فصلت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهذا نال الله للكعبة واختلفوا في
الصيام فهذا نال الله لشهر رمضان واختلفوا في ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت

(وما اختلف فيه) اي في الحق
او في الكتاب المنزل ملتصقا به
والواو حالية (الا الذين اتوه)
اي الكتاب المنزل لازالة
الاختلاف وازاحة الشقاق
والتعبير عن الازال بالايتهاء
للتفنيه من اول الاسر على كمال
تمكنهم من الوقوف على ما
تضعيفه من الحق فان الازال
لا يفيد تلك الفائدة اي عكسوا
الاسر حيث جعلوا ما انزل لازالة
الاختلاف سببا لاستحكامه
ورسوخه (من بعد ما جاءتهم
البيانات) اي رسخت في عقولهم
ومن متعلقة بمحذوف يدل عليه
الكلام اي اختلفوا وما اختلف
فيه الخ وقيل بالمفوض بناء على
عدم منع الاعنه كما في قولك
ما قام الازيد يوم الجمعة (بغيا
بينهم) متعلق بما تعلق به من اي
اختلفوا بغيا وتهالكا على الدنيا
(فهدى الله الذين آمنوا) بالكتاب
لما اختلفوا فيه اي للحق الذي
اختلف فيه من اختلف (من
الحق) بيان لما وفي ابهامه واولا
وتفسيره ثانيا ما لا يخفى من التخييم
(باذنه) بامر او بيسيره ولطفه

النصارى كان نصرانيا فقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا
والنصارى افرطوا وقلنا القول العدل وبقي في الآية مسائل (المسئلة الاولى) من
الاصحاب من تمسك بهذه الآية على ان الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم
والمعرفة وقوله فهدي الله نص في ان الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على ان
الايمان مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف لانا بينا ان الهداية غير والاهتداء
غير والذي يدل ههنا على ان الهداية لا يمكن ان تكون عبارة عن الايمان وجهان
(الاول) ان الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق للايمان غير الايمان (والثاني)
انه تعالى قال في آخر الآية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدي الله اذ لا جائز
ان يأذن لنفسه فلا بد ههنا من اضرار ليصرف هذا الاذن اليه والتقدير فهدي الله
الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية
مغايرة للاهتداء (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان الله تعالى قد يخص
المؤمنين بهدايات لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة اجابوا عنه من وجوه (احدها) انهم
اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس
(وثانيها) ان المراد به الهداية الى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هداهم الى الحق
بالالطاف (المسئلة الثالثة) قوله لما اختلفوا فيه اى الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى
يعودون لما قالوا اى الى ما قالوا ويقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق فان قيل
لم قال هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم
الاختلاف (واجواب) من وجهين (الاول) انه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم
بدأ به ثم فسره بمن هداه (الثاني) قال القراء هذا من المقلوب اى هداهم لما اختلفوا فيه
(المسئلة الرابعة) قوله باذنه فيه وجوه (احدها) قال الزجاج يعمله (الثاني) هداهم بامر
اى حصلت الهداية بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متميزا عن
الباطل وبالامر حصل التميز فجعلت الهداية بسبب اذنه (الثالث) قال بعضهم لا بد فيه من
اضرار والتقدير هداهم فاهتدوا باذنه * اما قوله والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
فاستدل الاصحاح به معلوم والمعتزلة اجابوا من ثلاثة اوجه (احدها) المراد بالهداية
البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك (والثاني) المراد بالهداية الطريق الى الجنة
(الثالث) المراد به اللطف فيكون خاصا لمن يعلم انه يصلح له وهو قول ابى بكر الرازى * قوله
تعالى (ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء
والضراء وزلزوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب)
في النظم وجهان (الاول) انه تعالى قال في الآية السالفة والله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم والمراد انه يهدي من يشاء الى الحق وطلب الجنة فيبين في هذه الآية ان ذلك
الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في التكليف فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة

(والله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم) موصل الى الحق وهو
اعتراض مقرر لضمون ما سبق (ام
حسبتم) خوطب به رسول الله
صلى الله عليه وسلم ومن معه من
المؤمنين حثالهم على الثبات
على المصابرة على مخالفة الكفرة
وتحمل المشاق من جهتهم اثر
بيان اختلاف الامم على الانبياء
عليهم السلام وقد بين فيه ما ك
اختلافهم ومالقي الانبياء ومن
معهم من قبلهم من مكابدة الشدائد
ومقاساة الهموم وان ما قبة
امرهم النصر

ولما يأتيكم مثل الذين خلوا من قبلكم الآية (الثاني) انه في الآية السالفة لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين في هذه الآية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في اقامة الحق وصبروا على البلوى فكذا انتم يا اصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بتحمل هذه المحن وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) استقصينا الكلام في لفظ ام في تفسير قوله تعالى أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي زيده ههنا ان نقول ام استفهام متوسط كما ان هل استفهام سابق فيجوز ان يقول هل عندك رجل أعندك رجل ابتداء ولا يجوز ان يقال أم عندك رجل فأما اذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوqa باستفهام آخر او لا يكون اما اذا كان مسبوqa باستفهام آخر فهو كقولك أنت رجل لا تنصف أفمن جهل تفعل هذا أم لك سلطان واما الذي لا يكون مسبوqa بالاستفهام فهو كقوله الم تنزيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراء وهذا القسم يكون في تقدير القسم الاول والتقدير أفيؤمنون بهذا أم يقولون افتراء فكذا تقرير هذه الآية فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فصبروا على استهزاء قومهم بهم أقتسلكون سبيلهم أم تحسبون ان تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا ما لخصه القفال رحمه الله والله اعلم (المسئلة الثانية) قوله تعالى ولما يأتيكم مثل الذين خلوا من قبلكم اي ولم يأتيكم مثل الذين خلوا وذكركم الكوفيون من اهل النخوع انما هي لم وما زائدة وقال سيويه ما ليست زائدة لان لما تقع في مواضع لا تقع فيهم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لما ولا يقول لم مفردة قال المبرد اذا قال القائل لم يأتيني زيد فهو نفي لقولك اناك زيد واذا قال لما يأتيني فعناه انه لم يأتيني بعد وانا اتوقعه قال النابغة

ازف الترحل غير ان ركابنا * لما تزل بر حالنا وكأ ن قد

فعلى هذا قوله ولما يأتيكم مثل الذين خلوا من قبلكم يدل على ان اتيان ذلك متوقع منتظر (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشدد الضرر عليهم لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم واموالهم في ايدي المشركين واطهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاتزل الله تعالى تطيبيا لقلوبهم ام حسبتم وقال قتادة والسدى نزلت في غزوة الخندق حين اصاب المسلمين ما اصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وتعالى وبلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت في حرب احد لما قال عبدالله بن ابي لاصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون انفسكم وترجون الباطل ولو كان محمد نبيا لما سلط الله عليكم الاسر والقتل فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان تقدير الآية ام حسبتم أيها المؤمنون ان تدخلوا الجنة بمجرد الايمان بي وتصديق رسولي دون ان تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وان ينالكم من اذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاساة الاهوال في مجاهدة العدو كما كان كذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما

وام منقطعة والهمزة فيها لا انكار والاستبعاد اي بل أحسنتم (ان تدخلوا الجنة ولما يأتيكم مثل الذين خلوا من قبلكم) من الابيساء ومن معهم من المؤمنين اي والحال انه لم يأتيكم مثلهم بعد ولم يتنلوا بما يتلوا به من الاحوال الهائلة التي هي مثل في الفظاعة والشدّة وهو متوقع ومنتظر

بأتمم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما لغتان مثل ومثل
كشبه وشبه الا ان المثل مستعار لحالة غريبة او قصة مجيبة لها شأن ومنه قوله تعالى والله
المثل الاعلى اى الصفة التى لها شأن عظيم واعلم ان فى الكلام حدا تقديره مثل محنة
الذين من قبلكم وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كأن قائله فكيف كان ذلك
المثل فقال مستهم البأساء والضراء وزلزلوا اما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة
وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان فى بؤس وشدة واما الضراء فالقرب فيه انه ورود
المضار عليه من الآلام والوجاع وضروب الخوف وعندى ان البأساء عبارة عن تضيق
جهات الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والام عليه
واما قوله وزلزلوا اى حركوا بانواع البلايا والرزايا قال ازجاج اصل الزلزلة فى اللغة
من ازل الشئ عن مكانه فاذا قلت زلزله فتأويله انك كررت تلك الازالة فضعف لفظه
بمضاعفة معناه وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاه الفعل نحو صرصر وصرصر وصل
وصلصل وكف وكفكف واقل الشئ اى رفعه من موضعه فاذا كرر قيل قلقل وفسر
بعضهم زلزلوا ههنا بخوفه او حقيقته غير ما ذكرنا وذلك لان الخائف لا يستقر بل يضطرب
قلبه ولذلك لا يقال ذلك الا فى الخوف المقيم المقعد لانه يذهب السكون فيجب ان يكون
زلزلوا ههنا مجازا والمراد خوفه ويجوز ان يكونوا مضطربين لا يستقرون لما فى قلوبهم من
الجزع والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء ذكر شيئا آخر وهو النهاية فى الدلالة على
كآل الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله وذلك
لان الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء
فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة فلما بلغت بهم الشدة
الى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم الا ان نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبهم فتقدير الآية
هكذا كانت حالهم الى ان اتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء على دينهم وانتم يا معشر
المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الأذى والمشقة فى طلب الحق فان نصر الله قريب لانه
آت وكل ما هو آت قريب وهذه الآية مثل قوله الم أحسب الناس ان يتركوا ان يقولوا
آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فاعلمن الله وقال ام حسبكم ان تدخلوا الجنة
ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا ان
اصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام كان ينالهم الامر العظيم من البأساء والضراء من
المشركين والمنافقين واليهود ولما اذن لهم فى القتال نالهم من الجراح وذهب الاموال
والنفوس ما لا يخفى فعزاهم الله فى ذلك وبين ان حال من قبلهم فى طلب الدين كان كذلك
والمصيبة اذا عمت طابت وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام والقائه فى النار ومن
امر ايوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن امر سائر الانبياء عليهم السلام فى مصابرتهم على
انواع البلاء ما صار ذلك فى سلوة المؤمنين * روى قيس بن ابى حازم عن خباب بن الارت قال

(مستهم) استئناف وقع جوابا
عما ينساق اليه الذهن كأنه قيل
كيف كان مثلهم فقيل مستهم
(البأساء) اى الشدة من الخوف
والفاقة (والضراء) اى الآلام
والايراض (وزلزلوا) اى
ازعجوا ازعاجا شديدا مادهمهم
من الالهوال والافزع

شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلتقي من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يعذبون بانواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقطين ويمشط الرجل بامشاط الحديد فيمادون العظم من لحم وعصب وما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتن هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء الى حضر موت لا يخشى الا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون (المسئلة الرابعة) قرأنا فعلى حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه ان حتى اذا نصب المضارع تكون على ضربين (احدهما) ان تكون بمعنى الى وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل حتى والذي حصل بعدها قد وجدوا مضيا تقول سرت حتى ادخلها اي الى ان ادخلها فالسير والدخول قد وجدوا مضيا وعليه النصب في هذه الآية لان التقدير وزلزوا الى ان يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدوا (والثاني) ان تكون بمعنى كي كقوله اطعت الله حتى ادخل الجنة اي كي ادخل الجنة والطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد ونصب الآية لا يمكن ان يكون على هذا الوجه واما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وان يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله هذا من شيعته وهذا من عدوه وفي قوله وكتبهم باسط ذراعيه بالصيد لان هذا لا يصح الاعلى سبيل ان في ذلك الوقت كان يقال هذا اللام ويقال شربت الابل حتى يجيء البعير يجربطنه والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول يجيء البعير يجربطنه ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى ادخل البلد فيحتمل ان السير والدخول قد وجدوا حصلا ويحتمل ان يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد هذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع لا تصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت قراءة النصب اولى (المسئلة الخامسة) في الآية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعدالة ووعده ان يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله (والجواب) عنه من وجوه (احدها) ان كونه رسولا لا يمنع من ان يتأذى من كيد الاعداء قال تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال تعالى لعنك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استياس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجي وعنى هذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى انه ينصره الا انه ما عين له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب ألا ان نصر الله قريب فلما كان الجواب يذكر القرب دل على ان السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن انه هل يوجد النصرام لالما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد (والجواب الثاني) انه تعالى اخبر عن الرسول والذين آمنوا

(حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه) اي انتهى امرهم من الشدة الى حيث اضطرهم الضجر الى ان يقول الرسول وهو اعلم الناس بشؤون الله تعالى واوتقاهم بنصره والمؤمنون المقندون بانوار المستضيئون بانواره (متى) اي متى يأتي (نصر الله) طلبا وتمنياله واستطالة لمدة الشدة والعناء وقرئ حتى يقول بالرفع على انه حكايته حال ماضية وهذا كما ترى غاية الغايات القاصية ونهاية النهايات النائية كيف لا والرسول مع علو كعبهم في الثبات والاضطراب حيث عيل صبرهم وبلغوا هذا المبلغ من الضجر والضحج علم ان الامر بلغ الى غاية لا مطنع وراها

انهم قالوا قولاً ثم ذكر كلامين (احدهما) متى نصر الله (والثاني) ألا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذين المذكورين فالذين آمنوا قالوا متى نصر الله والرسول قال ألا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير من القرآن والشعر اما القرآن فقوله ومن رحته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار وامان الشعر فقول امرئ القيس كأن قلوب الطير رطبا وبابسا * لدى وكرها العناب والحشف البالي

فالتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالي لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جدا (المسئلة السادسة) ألا ان نصر الله قريب يحتمل ان يكون جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك ألا ان نصر الله قريب ويحتمل ان يكون ذلك قولاً لقوم منهم كأنهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى انفسهم فعملوا ان الله لا يعلى عدوهم عليهم فقالوا ألا ان نصر الله قريب فمحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدهك فان قيل قوله ألا ان نصر الله قريب يوجب في حق كل من لحقه شدة ان يعلم انه سيفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمنع ان يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام ويمكن ان يكون ذلك عاما في حق الكل اذ كل من كان في بلاء فانه لا بد له من احد امرين اما ان يتخلص عنه واما ان يموت واذامات فقد وصل الى من لا يهمل امره ولا يضيع حقه وذلك من اعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت قريب

* قوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فالو الدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تنفقوا من خير فان الله به عليم) اعلم انه سبحانه وتعالى لمبالغ في بيان انه يجب على كل مكلف ان يكون معرضا عن طلب العاجل وان يكون مشتغلا بطلب الآجل وان يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه الآية الى قوله الم ترالى الذين خرجوا من ديارهم لان من عادة القرآن ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها ببعض ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ومؤكدا له (فالحكم الاول) هو هذه الآية وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال عطاء عن ابن عباس تزلت هذه الآية في رجل اتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان لى ديناراً فقال انفق على نفسك قال ان لى دينارين قال انفقهما على اهلك قال ان لى ثلاثة قال انفقها على خادمك قال ان لى اربعة قال انفقها على والديك قال ان لى خمسة قال انفقها على قرابتك قال ان لى ستة قال انفقها في سبيل الله وهو احسنها وروى الكلبي عن ابن عباس ان الآية تزلت في عمر وبن الجوح وكان شيخا كبيرا هو الذي قتل يوم احد وعنده مال عظيم فقال ماذا تنفق من اموالنا وبن نضعها فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) للنحويين في ماذا قولان (احدهما) ان يجعل مامع ذابمثلة اسم واحد ويكون الموضع نصبا ينفقون والدليل عليه ان العرب يقولون

(ألا ان نصر الله قريب) على تقدير القول اى قبيل لهم حينئذ ذلك اسعافا لمراهم والمراد بالقرب القرب الزمانى وفي ايثار الجملة الاسمية على الفعلية المناسبة لما قبلها وتصديرها بحرف التنييه والتأكيد من الدلالة على تحقق مضمونها وتقرر ما لا يخفى واختيار حكاية الوعد بالنصر للمناهي حكم انشاء الوعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم والاقتصار على حكايتها دون حكاية نفس النصر مع تحققه للابذان بعدم الحاجة الى ذلك لاستحالة الخلف ويجوز ان يكون هذا واردا من جهته تعالى عند الحكاية على نهج الاعتراض لا واردا عند وقوع المحكى وفيه رمز الى ان الوصول الى جناب القدس لا يتسنى الا برفض المذات ومكابدة المشاق كما بنى عنه قوله عليه السلام حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات (يسألونك ماذا ينفقون) اى من اصناف اموالهم

عماذا تسأل بآيات الالف في ما فلو لا ان ماعدا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذاتسأل
يحذف الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم انت من ذكرها فلما لم يحذفوا
الالف من آخر ما علمت انه معذا بمنزلة اسم واحد ولم يحذفوا الالف منه للملم يكن آخر
الاسم والحذف يلحقها اذا كان آخرها الا ان يكون في شعر كقوله
على ما قام يشتمني لثيم * كخزير تمرغ في رماد

(والقول الثاني) ان يجعل ذا بمعنى الذي ويكون مرفعا بالابتداء وخبرهاذا والعرب قد
يستعملون ذا بمعنى الذي فيقولون من ذا يقول ذلك اي من ذا الذي يقول ذلك فعلى هذا
يكون تقدير الآية يسألونك ما الذي يتفقون (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال وهو ان القوم
سألوا عما يتفقون لاعن تصرف النفقة اليهم فكيف اجابهم بهذا (والجواب) عنه
من وجوه (احدها) انه حصل في الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة بها
يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما نفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك
الاتفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فهذا لما ذكر الله تعالى الجواب
اردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان (وثانيها) قال القفال انه وان كان السؤال وارادا
بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذي امر وابه اتفاق
مال يخرج قرابة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال
اي شيء هو واذا خرج هذا عن ان يكون مرادا تعين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه
اي شيء هو وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا
ربك بين لنا ماهي ان البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لاذلول وانما كان هذا
الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شانها وصفتها
كذا فقوله ماهي لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين ان يكون المراد منه طلب الصفة
التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها فهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال
فكذا ههنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بان الذي امر وابه اتفاقه ماهو وجب ان يقطع بان
مرادهم من قولهم ماذا يتفقون ليس هو طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن
هذا الجواب (وثالثها) يحتمل ان يكون المراد انهم سألوا هذا السؤال فكأنهم قيل لهم هذا
السؤال فاسد اتفاق اي شيء كان ولكن بشرط ان يكون مالا حلالا وبشرط ان يكون
مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره اكل اي طعام
كان فقال للطبيب ماذا آكل فيقول الطبيب كل في اليوم مرتين كان المعنى كل ماشئت
لكن بهذا الشرط كذا ههنا المعنى اتفاق اي شيء اردت بشرط ان يكون المصرف ذلك
(المسئلة الرابعة) اعلم انه تعالى راعى الترتيب في الاتفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما
كالخروج له من العدم الى الوجود في عالم الاسباب ثم ربياه في الحال الذي كان في غاية
الضعف فكان انعامهما على الابن اعظم من انعام غيرهما عليه ولذلك قال تعالى وقضى

(قل ما نفقتم من خير) ما اما شرطية
واما موصولة حذف العائد اليها
اي ما نفقتموه من خير اي خير كان
ففيه تجوز الاتفاق من جميع
انواع الاموال وبيان لما في
السؤال الا انه جعل من جملة
ما في حيز الشرط او الصلة وبرز
في معرض بيان المصرف حيث
قيل (قلوا الدين والاقرابين)
لا يذان بان الاله بيان المصارف
المعدودة لان الاعتداد بالاتفاق
بحسب وقوعه في موقعه

ربك ان لاتعبدوا الاياه وبالوالدين احسانا وفيه اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شئ اوجب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان من العدم الى الوجود في الحقيقة والوالدان هما اللذان اخرجاه الى عالم الوجود في عالم الاسباب الظاهرة ثبت ان حقهما اعظم من حق غيرهما فلهذا اوجب تقديهما على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه ان يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لابد وان يرجح البعض على البعض والترجيح لابده من مرجح والقرابة تصلح ان تكون سببا لترجيح من وجوه (احدها) ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر فاذا كان احدهما غنيا والآخر فقير اكان اطلاع الفقير على الغني اتم واطلاع الغني على الفقير اتم وذلك من اقوى الحوامل على الانفاق (وثانيها) انه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير للرجوع الى غيره وذلك عار وسيئة في حقه فالاولى ان يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس (وثالثها) ان قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس اولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على قريب اولى من الانفاق على البعيد ثم ان الله تعالى ذكر بعد الاقربين يتامى وذلك لانهم لصغرهم لا يقدر على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم احد يكتسب لهم فالطفل الذي مات ابوه قد عدم الكسب والكاسب واشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء اقل من حاجة يتامى لان قدرتهم على التحصيل اكثر من قدرة يتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ان السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبته الله تعالى في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل اردفه بعد ذلك بالاجال فقال وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اى وكل ما فعلتموه من خير امانع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلب الجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما يعنى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم احسن الجزاء عليه كما قال انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او اناثى وقال فمعمل منقل ذرة خيرا يره (المسئلة الخامسة) المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل وانه يحب الخير لشديد وقال ان ترك الخير الوصية فالعنى وما تفعلوا من انفاق شئ من المال قل اوكثر وفيه قول آخر وهو ان يكون قوله وما تفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا اولى (المسئلة السادسة) اقل بعضهم هذه الآية منسوخة بآية الموارث وهذا ضعيف لانه يحتمل حل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها (احدها) قال ابو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الولد ولد الولد وقد تنزمت نفقتهم عند فقد الملك واذ اجلنا الآية على هذا الوجه فقول من قال انها منسوخة بآية الموارث لا وجه له لان هذه

وعن ابن عباس رضى الله عنه انه جاء عمر بن الجوح وهو شيخ لهم له مال عظيم فقال يا رسول الله ماذا تنفق من اموالنا واين تضعها فنزلت (اليتامى) اى المحتاجين منهم (المساكين وابن السبيل) ولم يتعرض للسائلين والراقب اما اكتفاء بما ذكر في المواقع الاخر واما بناء على دخولهم تحت عموم قوله تعالى (وما تفعلوا من خير) فانه شامل لكل خير واقع في اى مصرف كان (فان الله به عليم) فيوفى ثوابه وليس في الآية ما ينافيه فرض الزكاة لينسخ به كما نقل عن السدى

التفقة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وايضا فايصل بعد الموت لا يوصف بأنه تفقة (وثانيها) ان يكون المراد من احب التقرب الى الله تعالى في باب التفقة فالاولى له ان تفقة في هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى فيكون المراد به التطوع (وثالثها) ان يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة (ورابعها) يحتمل ان يريد بالاتفاق على الوالدين والاقربين ما يكون بعنا على صلة الرحم وفيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ (الحكم الثاني) قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم واتم لاتعلمون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه عليه الصلاة والسلام كان غير مأذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر اذنه في قتال من يقاتله من المشركين ثم اذنه في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الآية فقال قوم انها تقتضى وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحلف عند البيت بالله ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الآية تقتضى وجوب القتال على اصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضى الوجوب وقوله عليكم يقتضيه ايضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الآية هل يقتضى ان يكون واجبا على الاعيان او على الكفاية قلنا بل يقتضى ان يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم اى على كل واحد من احادكم كما في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء ان قوله كتب يقتضى الايجاب ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضى تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا ان قلنا ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب ان يبقى على الوضع الاصلى قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيقا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا ان يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفايات الا ان يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله اعلم (المسئلة الثانية) قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان الظاهر من قوله كتب عليكم ان هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه ايضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر واذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمن

(كتب عليكم القتال) بيناء الفعل
للفعل ورفع القتال اى قتال
الكفرة وقرئ يبنائه للفاعل
وهو الله عز وجل ونصب القتال
وقرئ كتب عليكم القتل اى قتل
الكفرة والواو في قوله تعالى
(وهو كره لكم) حالية اى والحال
انه مكره لكم طبعاً على ان الكره
مصدر وصف به المفعول مبالغة
او بمعنى المفعول كالجزم معنى الخبز

كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا لاوامر الله تعالى
 وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويمسك به ويعلم انه صلاحه وفي تركه فساد (والجواب)
 من وجهين (الاول) ان المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم
 ان ما امره الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيل شاقا على النفس
 لان التكليف عبارة عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان اعظم ما يبذل اليه الطبع
 الحياة فلذلك اشق الاشياء على النفس القتال (الثاني) ان يكون المراد كراهتهم للقتال
 قبل ان يرض لما فيه من الخوف وكثرة الاعداء فبين الله تعالى ان الذي تكرهونه
 من القتال خير لكم من تركه لثلاث تكرهوه بعد ان فرض عليكم (المسئلة الثالثة) الكره بضم
 الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم ثم فيه وجهان
 (احدهما) ان يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء فانما هي
 اقبال وادبار • كانه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (والثاني) ان يكون فعلا بمعنى
 مفعول كالتحيز بمعنى المحبوز اي وهو مكروه لكم وقرأ السلي بالفتح وهما اللعان كالضعف
 والضعف ويجوز ان يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كما نهم اكرهوا عليه لشدة
 كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها والله اعلم وقال
 بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان بالا كراه بالفتح • اما قوله وعسى
 ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم فبالمسئلة (المسئلة
 الاولى) عسى فعل درج مضارعه وبق ماضيه فيقال منه عسىتم وعسىتم قال تعالى فهل
 عسىتم ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه
 قرب قال تعالى قل عسى ان يكون ردف لكم اي قرب فتقول عسى زيدان يقوم تقديره
 عسى قيام زيد اي قرب قيام زيد (المسئلة الثانية) معنى الآية انه ربما كان الشيء شاقا
 عليكم في الحال وهو سبب للانصاف الجليلة في المستقبل وبالضد ولاجله حسن شرب الدواء
 المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل الاخطار في الاسفار لتوقع
 حصول الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة
 في الدنيا وفي العقبى وههنا كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون
 النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه انواع من المضار منها ان
 العدو اذا علم ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فلما ان يأخذكم
 ويستبيح دماءكم واموالكم واما ان تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد آله وسلاح وهذا
 يكون كترك مداواة المرض في اول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء
 ثم في آخر الامر يصير المرء مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل ان
 القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة
 ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء اماما يتعلق بالدين فكثيرة منها ما يحصل

وقرى بالفتح على انه بمعنى المضموم
 كالضعف والضعف او على
 انه بمعنى الاكراه مجازا كما نهم
 اكرهوا عليه لشدة كراهتهم
 له ومشقته عليهم (وعسى ان
 تكرهوا شيئا وهو خير لكم) وهو
 جميع ما كلفوه من الامور الشاقة
 التي من جلها القتال فان النفوس
 تكرهه وتنفر عنه والجملة
 اعتراضية دالة على ان في القتال
 خيرا لهم

للجهاد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد مافعله ومنها انه يخشى عدوكم ان يستغتمكم فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن الدين ومنها ان عدوكم اذا رأى جدكم في دينكم وبذلكم انفسكم واموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا اسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله ومنها ان من اقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى كان قد تحمل المم القتل بسبب طلب رضوان الله ومالم يصبر الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته وانه لا يضيع اجر المحسنين وبأن لذات الدنيا امور باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبعض الدنيا وذلك من اعظم سعادات الانسان فثبت بما ذكرنا ان الطبع ولو كان يكره القتال مع اعداء الله فهو خير كثير وبالضد ومعلوم ان الامر من متى تعارضا فلاكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله وعسى ان تكرر هو اشينا وهو خير لكم وعسى ان تجبوا شيئا وهو شر لكم (المسئلة الثالثة) الشر السوء واصله من شررت الشيء اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليخف ومنه قوله

* حتى اشرت بالا كف المصاحف * والشرر الالهة لان بساطته فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة (المسئلة الرابعة) عسى توهم الشك مثل لعل وهى من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهى لا تدل على حصول الشك للقائل الا انها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل امان قلنا بانها بمعنى لعل قائلها ويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله واجب في القرآن قال فعسى الله ان يأتى بالفتح وقد وجد وعسى الله ان يأتى بهم جميعا وقد حصل والله اعلم . اما قوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمقصود منه الترييب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد قصور علم نفسه وكال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يأمر العبد الا بما فيه خيره ومصالحته علم قطعان الذي امره الله تعالى به وجب عليه امثاله سواء كان مكروها للطبع او لم يكن فكأنه تعالى قال يا ايها العبد اعلم ان علمي اكل من علمك فكن مشتغلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الآية في هذا المقام تجرى مجرى قوله تعالى في جوارب الملائكة اني اعلم ما لا تعلمون * قوله تعالى (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله والفتنة اكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرددكم عن دينه قيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان هذا السائل اكان من المسلمين او من الكافرين والقائلون بأنه من المسلمين فريقان (الاول) الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عندا لقوم الشهر الحرام والمسجد الحرام اعظم الحرمة في المنع

(وعسى ان تجبوا شيئا وهو شر لكم) وهو جميع ما نهوا عنه من الامور المستلذذة وهو معطوف على ما قبله لاجل لهما من الاعراب (والله يعلم) ما هو خير لكم فلذلك يأمركم به (واتم لاتعلمون) اى لاتعلمونه ولذلك تكرر هو انه او والله يعلم ما هو خير وشر لكم واتم لاتعلمونهمسا فلا تتبعوا في ذلك رأيكم وامثلوا بامر الله تعالى (يسئلونك عن الشهر الحرام) روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش على سرية في جادى الآخرة قبل قتال بدر بشهرين ليترصدوا غير القريش فيهم عمرو بن عبد الله الحضرمى وثلاثة معه فقتلوه واسروا اثنين واستاقوا الغير بما فيها من تجارة الطائف وكان ذلك اول يوم من رجوبهم بظنونه من جادى الآخرة فقالت قريش قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الحائض ويذعر فيه الناس الى معاشيهم فوق رسول الله صلى الله عليه وسلم الغير وعظم ذلك على اصحاب السرية وقالوا ما نبرح حتى تنزل توبتنا وردد رسول الله صلى الله عليه وسلم الغير والاسارى وعن ابن عباس رضى الله عنه لما نزلت اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنية والمعنى يسألك الكفار او المسلمون عن القتال في شهر الحرام على ان قوله عز وجل

من القتال لم يعد عندهم ان يكون الامر بالقتال مقيدا بأن يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى ان سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا ايجل لناقتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الآية فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال كان من المسلمين (الفریق الثاني) وهم اكثر المفسرين رووا عن ابن عباس انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه وامره ان يقتحمه بعد منزلتين ويقراه على اصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه اما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل فترصد بها غير قريش لعلك ان تأتينا منه بخير فقال عبد الله سمعا وطاعة لامره فقال لاصحابه من احب منكم الشهادة فلينطق معي فاني ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف ففضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف فرأسوا واحد منهم واوهما بذلك انهم قوم عمار ثم اتى واقد بن عبد الله الحنظلي وهو واحد من كان مع عبد الله بن جحش ورمى عمرو بن الحضرمي فقتله واسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضجعت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء والمسلمون ايضا قد استبعدوا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام اني ما امرتكم بالقتال في الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا ابن الحضرمي ثم امسينا فنظرنا الى هلال رجب فلاندرى اني رجب اصناه ام في ججادي فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الآية فاخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمة وعلى هذا التقدير فالظاهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه (احدها) ان اكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) ان ما قبل هذه الآية وما بعدها خطاب مع المسلمين اما ما قبل هذه الآية فقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة وهو خطاب مع المسلمين وقوله يستلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم واما ما بعد هذه الآية فكذلك وهو قوله يستلونك عن الخمر والميسر ويستلونك عن اليتامى (وثالثها) روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رأيت قوما كانوا خيرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن منها يستلونك عن الشهر الحرام (والقول الثاني) ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألو الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال في الشهر الحرام حتى لو اخبرهم بأنه حلال فتكوا به واستحلوا قتاله فيه فانزل الله تعالى هذه الآية يستلونك عن الشهر الحرام قتال فيه اي يستلونك عن قتال في الشهر الحرام قل قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به اكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين تعالى ان غرضهم من هذا

السؤال ان يقاتلوا المسلمين ثم انزل الله تعالى بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام
والحرمات قصاص فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه
الآية بأن القتال على سبيل الدفع جائز (المسئلة الثانية) قوله تعالى قتال فيه خفض على
البدل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك عجبني زيد علمه ونفعني زيد
كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل اصحاب الاخذود النار ذات الوقود
وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسألونك عن الشهر الحرام عن
قتال فيه وهكذا هو في قراءة ابن مسعود والرابع ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا من
آمن منهم وقرأ عكرمة قتل فيه اما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مستثنان (المسئلة
الاولى) قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة الا انه تخصص بقوله فيه
فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير اي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة
قال تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم فان قيل لم تنكر القتال في قوله تعالى قتال فيه ومن
حق النكرة اذا تكررت ان تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن
كذلك كان المذكور الثاني غير الاول كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم
ان اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني اذن غير الاول والقوم ارادوا بقولهم
يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي اقدم عليه عبد الله بن عباس
قتال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبير اليس هو هذا
القتال الذي سأتم عنه بل هو قتال آخر لان هذا القتال كان الغرض به نصره الاسلام
واذلال الكفر فكيف يكون هذا من الكبار انما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض
فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدققة
الا انه تعالى ما صرح بهذا الكلام لثلاث تضيق قلوبهم بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره
كلوهم لما ارادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين
على سبيل التنكير ولو انه وقع التعبير عنهما او عن احدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه
الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدى
اليه الا اولو الالباب (المسئلة الثانية) اتفق الجمهور على ان حكم هذه الآية حرمة القتال
في الشهر الحرام ثم اختلفوا ان ذلك الحكم هل يبق ام نسخ فنقل عن ابن جريح انه قال
حلف لي عطاء بالله انه لا يحل للناس الغزو في الحرم ولا في الاشهر الحرم الا على سبيل الدفع
روى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزى
وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال
ابوعبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها
ولم ارا احدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك احسب قول اهل الحجاز والجمعة
في اباحتهم قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الآية نامحة لتحريم القتال

(قتال فيه) بدل اشتمال من الشهر
وتكبيره لما ان سؤلهم كان عن
مطلق القتال الواقع في الشهر
الحرام لا عن القتال المعهود
ولذلك لم يقل يسألونك عن القتال
في الشهر الحرام وقرئ عن قتال
فيه بتكرير العامل كما في قوله تعالى
للذين استضعفوا من آمن منهم
وقرئ قتل فيه (قل) في جوابهم
(قتال فيه كبير) جملة من مبتدأ
وخبر محلها النصب بقل وانما جاز
وقوع قتال مبتدأ مع كونه نكرة
لتخصه اما بالوصف ان تعلق
الظرف بمحذوف وقع صفة له اي
قتال كائن فيه واما بالعمل ان
تعلق به وانما اثر التنكير
احترازا عن توهم التعيين وايدانا
بأن المراد مطلق القتال الواقع
فيه اي قتال كان عن عطاء انه
سئل عن القتال في الشهر الحرام
حلف بالله ما يحل للناس ان يغزوا
في الحرم ولا في الشهر الحرام الا ان
يقاتلوا فيه وما نخت واكثر
الا قويل انها منسوخة بقوله
تعالى فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم

في الشهر الحرام والذي عندي ان قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات
 فيتناول فردا واحدا ولا يتناول كل الافراد فهذه الآية لادلالة فيها على تحريم القتال
 مطلقا في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ فيه اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله
 وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى)
 للنخوين في هذه الآية وجوه (الاول) قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله
 وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه كلها مرفوعة بالابتداء
 وخبرها قوله اكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سألتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه
 الاشياء اكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام فكيف تعيينون عبد الله بن جحش
 على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز ان يكون ذلك القتل واقعافي
 جادى الآخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرائيل اتا مرون الناس بالبر وتسون انفسكم
 لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا انهم اختلفوا في الجر في قوله والمسجد الحرام
 وذكروا فيه وجهين (احدهما) انه عطف على الهاء في به (والثاني) وهو قول الاكثرين
 انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متاكد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل
 الله والمسجد الحرام واعترضوا على الوجه الاول بأنه لا يجوز العطف على الضمير فانه
 لا يقال مررت به وعمرو وعلى الثاني بأن على هذا الوجه يكون تقدير الآية صد عن سبيل
 الله عن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصدو والصلة والموصول في حكم
 الشيء الواحد فايقاع الاجنبي بينهما لا يكون جائزا اجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار
 حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به والمسجد الحرام والاضمار في كلام الله ليس
 بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة حرة تساءلون به والارحام على سبيل الخفض ولو ان حرة
 روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق فاذا قرأه في كتاب الله تعالى كان اولي ان يكون
 مقبولا واما الاكثر من الذين اختاروا القول الثاني قالوا لاشك انه يقتضى وقوع الاجنبي
 بين الصلة والموصول والاصل انه لا يجوز الا انما حملا نه ههنا الوجهين (الاول) ان الصد
 عن سبيل الله والكفر به كالثي الواحد في المعنى فكأنه لافصل (والثاني) ان موضع قوله
 وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه قدم عليه لفرط العناية كقوله تعالى ولم يكن له
 كفوا احد كان من حق الكلام ان يقال ولم يكن له احد كفوا الا ان فرط العناية اوجب
 تقديمه فكذا ههنا (الوجه الثاني) في هذه الآية وهو اختيار الفراء وابي مسلم الاصفهاني
 ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يسألونك عن
 قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام ثم بعد هذا طريقان (احدهما) ان قوله قتال فيه
 مبتدأ وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان قتال فيه محكوم
 عليه بأنه كبير وبأنه صد عن سبيل الله وبأنه كفر بالله (والطريق الثاني) ان يكون قوله
 قتال فيه كبير جملة مبتدأ وخبر واما قوله وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا

(و صد عن سبيل الله) مبتدأ قد
 تخصص بالعمل فيما بعده اى ومنع
 عن الاسلام الموصل للعبد الى
 الله تعالى (وكفر به) عطف على
 صد عامل فيما بعده مثله اى وكفر
 بالله تعالى وحيث كان الصد عن
 سبيل الله فردا من افراد الكفر
 به تعالى لم يقدح العطف المذكور
 في حسن عطف قوله تعالى
 (والمسجد الحرام) على سبيل الله
 لانه ليس باجنبي محض وقيل
 هو ايضا عطوف على صد بتقدير
 المضاف اى وصد المسجد الحرام

قوله وكفره واخر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصد عن
 سبيل الله كبير وكفره كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمرو تقديره وعمرو منطلق
 طعن البصريون في هذا الجواب فقالوا اما قولكم تقدير الآية بسألونك عن قتال
 في المسجد الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لاعت
 القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه الاول بانه يقتضى ان يكون القتال في الشهر
 الحرام كفرا بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني بأنه لما قال بعد ذلك
 واخراج اهله منه اكبر من كل ما تقدم فيلزم ان يكون اخراج اهل المسجد
 من المسجد اكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع واقول للفراء ان يجيب عن الاول
 بانه من الذى اخبركم بانه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل الظاهر انه وقع
 لان القوم كانوا مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان احدهما
 كالاخر في القبح عند القوم فالظاهر انهم جموعهما في السؤال وقولهم على الوجه
 الاول يلزم ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم ان يكون قتال في الشهر
 الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم وعندنا ان قتالا واحدا
 في المسجد الحرام كفر ولا يلزم ان كل قتال كذلك وقولهم على الوجه الثاني يلزم
 ان يكون اخراج اهل المسجد منه اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل المسجد هم
 الرسول عليه السلام والصحابة واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لاشك
 انه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظم لانه ايداء للانسان من غير جرم سابق وعرض لاحق
 ولا شك ان الشئ الذى يكون ظلما وكفرا اكبر واقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا
 بجلة القول في تقرير قول الفراء (القول الثالث) في الآية قوله قل قتال فيه كبير وصد عن
 سبيل الله وكفره وجهه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات واما الخفض
 في قوله والمسجد الحرام فهو واو القسم الا ان الجمهور ما قاموا بهذا القول وزنا (المسئلة
 الثانية) اما الصد عن سبيل الله فقيه وجوه (احدها) انه صد عن الايمان بالله وبمحمد
 عليه السلام (وثانيها) صد للمسلمين من ان يهاجروا الى الرسول عليه السلام (وثالثها)
 صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل ان يقول الرواية دلت على ان هذه
 الآية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبدالله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر
 بمدة طويلة ويمكن ان يجاب عنه بان ما كان في معلوم الله تعالى كان كالواقع واما
 الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسول مستحقا للعبادة قادر على البعث واما قوله
 والمسجد الحرام فان عطفناه على الضمير فيه كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى
 الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو
 السبب في فضيلته التى بها تميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان
 المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين

(واخراج اهله) وهو النبي صلى
 الله عليه وسلم والمؤمنون (هـ)
 اى من المسجد الحرام وهو عطف
 على وكفره (اكبر عند الله) خبر
 للاشياء المعدودة اى كبار السائلين
 اكبر عند الله مما عنوا بالسؤال
 وهو ما فعلته السرية خطأ وبناء
 على الظن وافعل يستوى فيه
 الواحد والجمع والمذكر
 والمؤنث

والركع السجود هو ما قوله تعالى واخراج اهله منه فالمراد انهم اخرجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وانما جعلهم اهلاله اذ كانوا هم القائمون بحق البيت كما قال تعالى والزهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وقال تعالى ومالهم ان لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى ان المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الاشياء حكم عليها بانها اكبر اى كل واحد منها اكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا تفرع على قول الزجاج وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين (احدهما) ان كل واحد من هذه الاشياء كفر والكفر اعظم من القتل (والثاني) انما ندعى ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبدالله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم ان يكون وقوع هذه الاشياء اكبر * اما قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فقد ذكرنا في الفتنة قولين (احدهما) هي الكفر وهذا القول عليه اكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه تعالى قال وكفر به اكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء (والقول الثاني) ان الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وصهيب وعمار بن ياسر وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا ان الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته فيها لتزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة اى امتحان لكم لانه اذا لزمه اتفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعا له عن الاتفاق وقال تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون اى لا يمتحنون في دينهم بأنواع البلاء وقال وفتنناك فتونا وانما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا اودى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين قتلوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد انهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم وقال فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة اى المحنة في الدين وقال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما نزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والمعنى ان يفتنوا به عن دينهم فيترين في اعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فسبصرو ويصرون بايكم المفتون قيل المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل اهل السلامة في العقول فثبت بهذه الآيات ان الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة اكبر من القتل لان الفتنة

(والفتنة) اى ما ارتكبه من الاخراج والشرك وصد الناس عن الاسلام ابتداء وبقائه اكبر من القتل اى اقطع من قتل الحضرمي (ولا يزالون يفتنونكم) بيان لاستحكام عداوتهم واصرارهم على الفتنة في الدين

عن الدين تقضى الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الآخرة فصح
ان الفتنة اكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن
الخطابي روى انه لما نزلت هذه الآية كتب عبدالله بن جحش صاحب هذه السرية الى
مؤمى مكة اذا غيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فغيروهم اتم بالكفر واخراج
رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام قال ولا يزالون
يفاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا والمعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن
ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) مازال
يفعل كذا ولا يزال يفعل كذا قال الواحدى هذا فعل لامصدرله ولا يقال منه فاعل
ولامفعول ومثله في الافعال كثير نحو عسى ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذرو ما فتىء
وهلم وهالك وهات وتعال ومعنى لا يزالون اي يدومون على ذلك الفعل لان الزوال يفيد
النتى فاذا ادخلت عليه ما كان ذلك نفيًا للنتى فيكون دليلا على الثبوت الدائم (المسئلة
الثانية) قوله حتى يردوكم عن دينكم اي الى ان يردوكم وقيل المعنى ليردوكم (المسئلة الثالثة)
قوله ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلا تبق على وهو
واثق بانه لا يظفر به ثم قال تعالى ومن يردد منكم عن دينه فيميت وهو كافر وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله ومن يردد اظهر التضعيف مع الجزم لسكون
الحرف الثانى وهو اكثر في اللغة من الادغام وقوله فيميت هو جزم بالعطف على يردد
وجوابه فأولئك حبطت اعمالهم (المسئلة الثانية) لما بين تعالى ان غرضهم من تلك
المقاتلة هو ان يرد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يردد
منكم عن دينه فيميت وهو كافر فأولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واستوجب
العذاب الدائم في النار (المسئلة الثالثة) ظاهر الآية يقتضى ان الارتداد انما يترفع
عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر اما اذا اسلم بعد الردة لم يثبت شئ من
هذه الاحكام وقد تفرع على هذه النكتة بمبحث اصولى وبمبحث فروعى اما بالمبحث الاصولى
فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافقة فالإيمان
لا يكون ايمانا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه
قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد العياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة
لكان قد استحق عليه الثواب الابدى ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدى فاما ان يبقى
الاستحقاقان وهو محال واما ان يقال ان الطارىء يزيل السابق وهذا محال لوجوه
(احدها) ان المنافاة حاصلة بين السابق والطارىء فليس كون الطارىء مزىلا للسابق اولى
من كون السابق دافعا للطارىء بل الثانى اولى لان الدفع اسهل من الرفع (وثانيها) ان
المنافاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارىء زوال السابق فلو علنا
زوال السابق بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال (وثالثها) ان ثواب الايمان السابق

(حتى يردوكم عن دينكم) الحق
الى دينهم الباطل واصنافه الدين
اليهم لتذكير تأكد ما بينهما
من العلاقة الموجبة لامتناع
الافتراق (ان استطاعوا) اشارة
الى تصلبهم في الدين وثبات قدمهم
فيه كأنه قيل واؤلئهم ذلك
(ومن يردد منكم عن دينه)
تحذير من الارتداد اى ومن يفعل
ذلك باضلالهم واغوائهم (فيميت
وهو كافر) بأن لم يرجع الى الاسلام
وفيه ترغيب فى الرجوع الى
الاسلام بعد الارتداد

وعقاب الكفر الطارىء اما ان يكونا متساويين او يكون احدهما ازيد من الآخر فان
 تساويا وجب ان يتخاطب كل واحد منهما بالآخر فحينئذ يبقى المكاف لان اهل الثواب
 ولان اهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد احدهما على الآخر فلنفرض ان
 السابق ازيد فعند طريان الطارىء لا يزول الا ما ساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات
 دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال
 او لنفرض ان السابق اقل فحينئذ اما ان يكون الطارىء الزائد يكون جملة اجزائه مؤثرة
 في ازالة السابق فحينئذ يجمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما ان يكون
 المؤثر في ازالة السابق بعض اجزاء الطارىء دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك
 البعض بالمؤثرية ترجيحاً للمثل من غير مرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا انه اذا كان مؤمناً
 ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كنا نظنه ايماناً الا انه ما كان عند الله ايماناً فظهر ان الموافقة
 شرط لكون الايمان ايماناً والكفر كفرًا وهذا هو الذي دلت الآية عليه فانها دلت على
 ان شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام ان يموت المرتد على تلك الردة اما البحث
 الفروعى فهو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم اسلم في الوقت قال الشافعى رحمه الله لاعادة
 عليه وقال ابو حنيفة رحمه الله لزمه قضاء ما ادى وكذلك الحنبلية حجة الشافعى رضى الله عنه
 قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم شرط في
 حبوط العمل ان يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب ان
 لا يصير عمله محبطاً فان قيل هذا معارض بقوله ولو اشر كوا الحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله
 ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد واجب لاننا نقول ليس هذا
 من باب المطلق والمقيد فانهم اجمعوا على ان من علق حكماً بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم
 ينزل عند ايهما وجد لكن قال لعبدك انت حر اذا جاء يوم الخميس انت حر اذا جاء يوم الخميس
 والجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعده فجاى يوم الخميس ولم يكن
 في ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الاول (والسؤال الثانى)
 عن التمسك بهذه الآية ان هذه الآية دلت على ان الموت على الردة شرط لمجموع الاحكام
 المذكورة في هذه الآية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك
 لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما اختلف في حبط الاعمال وليس في الآية دلالة على ان
 الموت على الردة شرط فيه (والجواب) ان هذا من باب المطلق والمقيد لان باب التعليق
 بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط وبشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه بكل
 واحد منهما مانعاً من تعليقه بالآخر وفي مسئلتنا لوجعلنا مجرد الردة مؤثراً في الحبوط
 لم يبق للموت على الردة اثر في الحبوط اصلاً في شىء من الاوقات فعلنا ان هذا ليس من باب
 التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد (واما السؤال الثانى) فجاوبه ان
 الآية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود

(فأولئك) اشارة الى الموصول
 باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة
 من الارتداد والموت عليه وما فيه
 من معنى البعد للاشعار ببعد
 منزلتهم في النش والفساد والجمع
 للنظر الى المعنى اى اولئك المصرون
 على الارتداد الى حين الموت
 (حبطت اعمالهم) الحسنه التى
 كانوا عملوها في حالة الاسلام
 حبوطاً لانها في له قطعاً (في الدنيا
 والآخرة) بحيث لم يبق لها حكم
 من الاحكام الدنيوية والاخروية
 (واولئك) الموصوفون بما ذكر
 سابقاً ولا حقا من القبايح (اصحاب
 النار) اى ملابسوها وملازموها
 (هم فيها خالدون) كدأب سائر
 الكفرة

في النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط اما قوله تعالى فأولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال اهل اللغة اصل الحبط ان تأكل الابل شيئا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث وان مما يذبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم فسمى بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه (المسئلة الثانية) ان المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجدني وزال واعدام المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال الثبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي هاشم وجهور المتأخرين من المعتزلة او لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله هو ان المرتدا اذا اتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لان الآتي بالردة كان يمكنه ان يأتي بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا الميأت بذلك العمل الجيد واتى بدله بهذا العمل الردي الذي لا يستفيد منه نفعا بل يستفيد منه اعظم المضار يقال انه احبط عمله اي اتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط اما ان يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما ان لا يكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه وان كان مجازا وجب المصير اليه لانا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسئلة ان الموافاة شرط في صحة الايمان على ان القول بان اثر الفعل الحادث يزيل اثر الفعل السابق محال (المسئلة الثالثة) اما حبوط الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به ويقاقل الى ان يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصرا ولا ثناء حسنا وتين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز ان يكون المعنى في قوله حبطت اعمالهم في الدنيا ان ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدهم بالانتقال عن دينهم يطل كاه فلا يحصلون منه على شيء لا عاز الله الاسلام بانصاره فتكون الاعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة واما حبوط اعمالهم في الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي استحقوه بأعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا في الآخرة بل يستفيدون منها اعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى واوئك اصحاب النار هم فيها خالدون * قوله عز وجل (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم) في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) في تعلق هذه الآية بمقابلها وجهان (الاول) ان عبد الله بن جحش قال يارسول الله هب انه لاعقاب علينا فيما فعلنا فهل نطعم منه اجرا و ثوابا فنزلت هذه الآية لان عبد الله كان مؤمنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا (والثاني) انه تعالى لما وجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد اتبع ذلك بذكر من يقوم به

(ان الذين آمنوا) نزلت في اصحاب السرية لما ظن بهم انهم انسلخوا من الاثم فلا اجر لهم (والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله) كرر الموصول مع ان المراد بهما واحد لتخيم شأن الهجرة والجهاد فكأنهما مستقلان في تحقيق الرجاء (اولئك) المنعوتون بالنعوت الجليلة المذكورة (يرجون) بمالهم من مبادئ الفوز (رحمة الله) اي ثوابه اثبت لهم الرجاء دون الفوز بالرجو الايدان بانهم عالمون بأن العمل غير موجب للاجر وانما هو على طريق التفضل منه سبحانه لالان في فوزهم اشتباها (والله غفور) مبالغ في مغفرة ما فرط من عباده خطأ (رحيم) يحزل لهم الاجر والثواب والجملة اعتراض محقق لضمون ما قبلها

فقال ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا
 ويعقبه وعد (المسئلة الثانية) هاجروا اى فارقوا او طانهم وعشائرهم واصله من الهجرة
 الذى هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح هجر لانه بما ينبغي ان يهجر والهجرة وقت
 يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجرة وجاز ان يكون المراد منه ان الاحباب
 والاقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو ايضا هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة
 واما المجاهدة فأصلها من الجهد الذى هو المشقة ويجوز ان يكون معنى المجاهدة ان
 يضم جهده الى جهد آخر فى نصرة دين الله كان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده
 الى ساعد آخر ليحصل التأيد والقوة ويجوز ان يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد
 فى قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فقصر مفاعلة ثم قال تعالى اولئك يرحون رحمة
 الله وفيه قولان (الاول) ان المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن المنافع التى يتوقعها
 واراد تعالى فى هذا الموضع انهم يطمعون فى ثواب الله وذلك لان عبد الله بن حشش ما كان
 قاطعا بالفوز والثواب فى عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معلقا بالرجاء
 ولم يقطع به كما فى سائر الآيات قلنا (الجواب) من وجوه (احدها) ان مذهبنا ان الثواب
 على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء (وثانيها) هب انه
 واجب عقلا بحكم الوعد ولكنه تعلق بأن لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك فيه
 لامتيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع (وثالثها) ان المذكور ههنا هو الايمان
 والهجرة والجهاد فى سبيل الله ولا بد للانسان مع ذلك من سائر الاعمال وهو ان يرجوان
 يوقه الله لها كما ووقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجاء (ورابعها) ليس المراد من
 الآية ان الله شكك العبد فى هذه المغفرة بل المراد وصفهم بأنهم يفارقون الدنيا مع الهجرة
 والجهاد مستقصرين انفسهم فى حق الله تعالى يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا
 ما يلزمهم فى نصرة دينه فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون ما اتوا
 وقلوبهم وجله انهم الى ربهم راجعون (القول الثانى) ان المراد من الرجاء القطع واليقين
 فى اصل الثواب والظن انما يدخل فى كيبته وفى وقته وفيه وجوه قررناها فى تفسير قوله
 تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ثم قال تعالى والله غفور رحيم اى ان الله تعالى يحقق
 لهم رجاءهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح وانه غفور رحيم غفر لعبد الله بن حشش
 واصحابه ما لم يعلموا ورجعهم (الحكم الثالث) * قوله عز وجل (يسئلونك عن الخمر والميسر
 قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما) اعلم ان قوله يسئلونك عن الخمر
 والميسر ليس فيه بيان انهم عن اى شئ سألوا فانه يحتمل انهم سألوا عن حقيقة وماهية
 ويحتمل انهم سألوا عن حل الانتفاع به ويحتمل انهم سألوا عن حل شربه وحرمة الاانه
 تعالى لما اجاب بذلك الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا عن
 الحل والحرمة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قالوا نزلت فى الخمر اربع آيات نزل بمكة

(يسئلونك عن الخمر والميسر)
 تواردت فى شأن الخمر اربع آيات
 نزلت بمكة ومن ثمرات الغنم
 والاعناب تتخذون منه سكرا
 ورزقا حسنا فطقق المسلون
 يشربونها ثم ان عمر ومعاذ ونفرا
 من الصحابة رضوان الله تعالى
 عليهم اجتمعوا لوالا الفتنا يارسول
 الله فى الخمر فانها مذهبة للعقل
 فنزلت هذه الآية فشربها قوم
 وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن
 ابن عوف ناسا منهم فشربوا
 فسكروا فام احدهم فقرا قل يا ايها
 الكافرون اعبدا متعبدون فنزلت
 لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى
 الآية فقل من يشربها ثم دعا
 عثمان بن ماثك سعد بن ابى وقاص
 فى نفر فلما سكروا فساخروا
 وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا
 فيه هجاء الانصار فضربه انصارى
 بلحى يعير فشجبه موضحة فشكالى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقال اللهم بين لنا فى الخمر بيانا
 شافيا فنزلت انما الخمر والميسر
 الى قوله تعالى فهل اتم منتهون
 فقال عمر رضى الله عنه اتتهينا
 يارب

قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا وكان المسلمون يشربونها وهي حلال لهم ثم ان عمر ومعاذنا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افننا في الخمر فانها مذهب للعقل مسلبة للمال فزل فيها قوله تعالى قل فيها اثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فقام بعضهم بصلى فقرأ قل يا أيها الكافرون اعبدا ما تعبدون فزلت لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى فقد من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار وفيهم سعد بن ابى وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الاشعار حتى انشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار فضربه انصارى بلحى بعير فتجده شجرة موضحة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزل انما الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا يارب قال القفال رحمه الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم قد كانوا ألفوا شرب الخمر وكان اتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال بان الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله تعالى لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى فاقضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة لان شارب الخمر لا يمكنه ان يصلى الامع السكر فكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت آية المسأدة فكانت في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن انس ان هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر (المسئلة الثانية) اعلم ان عندنا ان هذه الآية دالة على تحريم الخمر ففتقر الى بيان ان الخمر ماهو ثم الى بيان ان هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر (اما المقام الاول) في بيان ان الخمر ماهو قال الشافعي رحمه الله كل شراب مسكر فهو خمر وقال ابو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بالزبد حمة الشافعي على قوله وجوه (احدها) ماروى ابو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر رضى الله عنهما قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة اوجه (احدها) ان ابن عمر رضى الله عنه اخبر ان الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما انها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على انهم كانوا يسمونها كلها خمر (وثانيها) انه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الاشياء الخمسة وهذا كالتصريح بان تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة (وثالثها) ان عمر رضى الله عنه الحق بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك ان ابن عمر كان عالما باللغة وروايته ان الخمر اسم لكل ما خامر العقل فغيره (الحجة الثانية) روى ابو داود عن النعمان بن بشير رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمر وان من التمر خمر وان من العسل خمر وان من البر خمر وان من الشعير خمر والاستدلال به من وجهين (احدهما) ان هذا صريح في ان هذه الاشياء داخله تحت اسم الخمر فتكون

وعن علي رضى الله عنه ولو وقعت قطرة منها في بئر فبليت في مكانها منارة لم اؤذن عليها ولو وقعت في بحر لم يجرم جف فبليت فيه الكلاء لم ارعه وعن ابن عمر رضى الله عنهما لو ادخلت اصبعي فيهما لم تبغني وهذا هو الايمان والتقى حقا رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والخمر مصدر نحره اى ستره سمى به من عصير العنب ما على واشتمد وقذف بالزبد لتغطيتها العقل والتميز كأنها نفس السكر كما سميت سكر لانها تسكر هماى تحجر هما والمسر مصدر ميمى من يسر كما وعد والمرجع يقال يسرته اذا قرنت واشتقاقه اما من اليسر لانه اخذ المال بيسر من غير كد وتعب واما من اليسر لانه سلب له وصفته انه كانت لهم عشرة اقداح هي الازلام والاتلام الغد والنسوم والرقب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والتمنج والسفح والوعد لكل منها نصيب معلوم من جزور يخرونها ويحزونها عشرة اجزاء وقيل بمائة وعشرين الال ثلاثة هي المنج والسفح والوعد للفدسهم وللتوام سهمان والرقب ثلاثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الرابية وهي خريطة ويضعونها على يدى عدل ثم يجعلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل فدحا قد حان فخرج له قدح من ذوات الانصبا

داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثاني) انه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب ان يكون مراده من ذلك بيان ان الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذي اخص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب ان يكون ثابتا في هذه الاشربة قال الخطابي رحمه الله وتخصيص الخمر بهذه الاشياء الخمسة ليس لاجل ان الخمر لا يكون الامن هذه الخمسة باعيانها وانما جرى ذكرها خصوصا لكونها معهودة في ذلك الزمان فكل ما كان في معناها من ذرة او سلت او عصارة او شجرة فكما حكم هذه الخمسة كما ان تخصيص الاشياء الستة بالذكر في خبر الربا لا يجمع من ثبوت حكم الربا في غيرها (الجمعة الثالثة) روى ابو داود ايضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابي قوله عليه السلام كل مسكر خمر دل على وجهين (احدهما) ان الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الاشربة كلها والمقصود منه ان الآية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع ان يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل ان هذا هو مسماه في اللغة العربية او على سبيل ان يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما في الصلاة والصوم وغيرهما والوجه الآخر ان يكون معناه انه كالخمر في الحرمة وذلك لان قوله هذا خمر حقيقة هذا اللفظ يفيد كونه في نفسه خمر فان قام دليل على ان ذلك ممتنع وجب حله مجازا على المشابهة في الحكم الذي هو خاصية ذلك الشيء (الجمعة الرابعة) روى ابو داود عن عائشة رضی الله عنها انها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب اسكر فهو حرام قال الخطابي البتع شراب يتخذ من العسل وفيه ابطال كل تأويل يذكره اصحاب تحليل الانبذة وفساد لقول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الانبذة فاجاب عنه بتحريم الجفس فبدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان هناك تفصيل في شيء من انواعه ومقاديره لذكره ولم يمهله (الجمعة الخامسة) روى ابو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اسكر كثيره فقليله حرام (الجمعة السادسة) روى ايضا عن القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق فل الكف منه حرام قال الخطابي الفرق مكبال يسع ستة عشر رطلا وفيه ايبان البيان ان الحرمة شاملة لجميع اجزاء الشراب (الجمعة السابعة) روى ايضا ابو داود عن شهر بن حوشب عن ام سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الاعضاء وهذا الاشك انه تناول لجميع انواع الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على ان كل مسكر فهو خمر وهو حرام (النوع الثاني) من الدلائل على ان كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاق قال اهل اللغة اصل هذا الحرف التغطية سمي الخمر خمر لانه يغطي رأس المرأة والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهدة واكمة وخمرت رأس الاناء اى غطيته

اخذ النصب المعين لها ومن خرج له من تلك الثلاثة غرم ممن الجزور مع حرمانه وكانوا يدفعون تلك الانصبا الى الفقراء ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لا يدخل فيه ويسمونهم البرم وفي حكمه جميع انواع الخمر من الرد والشطرنج وغيرهما وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اياكم وهاتين اللعنتين المشؤمتين فانهما مياسر العجم وعن علي كرم الله وجهه ان الرد والشطرنج من الميسر وعن ابن سيرين كل شيء فيه حطر فهو من الميسر والمعنى يستلوثك عن حكمهما وعمما في تعاطيهما (قل فيهما اسم كبير) اى في تعاطيهما ذلك لما ان الاول مسلية للعقول التي هي قطب الدين والدينامع كون كل منهما متلفة للاموال (ومنافع للناس) من كسب الطرب واللذة ومضاجبة الغيتان وتشجيع الجبان وتقوية الطبيعة وقرى اسم كثير بالثلثة وفي تقديم بيان اسمه ووصفه بالكبير وتأخير ذكر منافعه مع تخصيصها بالناس من الدلالة على غلبة الاول ما لا يخفى على من انطق به قوله تعالى (وانهما اكبر من نفعهما) اى الفساد المترتبة على تعاطيهما اعظم من القوائد المترتبة عليه وقرى اقرب من نفعهما

والخامر هو الذي يكتم شهادته قال ابن الانباري سميت خجرا لانها تخامر العقل اي تخالطه يقال خامر الداء اذا خالطه وأنشد لكثير * هنيئاً مريراً غير داء مخامر * ويقال خامر السقام كبده وهذا الذي ذكره راجع الى الاول لان الشئ اذا خالط الشئ صار بمنزلة السائر له فهذه الاشتقاقات دالة على ان الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت مسكرا لانها تسكر العقل اي تحجزه وكأني سميت بالمصدر من خمره خجرا اذا ستره للبالغة ويرجع حاصله الى ان الخمر هو السكر لان السكر يغطي العقل ويمنع من وصول نوره الى الاعضاء فهذه الاشتقاقات من اقوى الدلائل على ان مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا انضافت الاحاديث الكثيرة اليه لا يقال هذا اثبات اللغة بالقياس وهو غير جائز لاننا نقول ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما ان اصحاب ابى حنيفة رجعهم الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ومسمى الصوم هو الامساك ويثبتونه بالاشتقاقات (النوع الثالث) من الدلائل الدالة على ان الخمر هو المسكر ان الامة مجمعة على ان الآيات الواردة في الخمر ثلاثة اثنان منها وردا بلفظ الخمر (احدهما) هذه الآية (والثانية) آية المائة (والثالثة) وردت في السكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا يدل على ان المراد من الخمر هو المسكر (النوع الرابع) من الحجج ان سبب تحريم الخمر هو ان عمر ومعاذا قالا يا رسول الله ان الخمر مسلبة للعقل مذهبة للمال فيبين لنا فيه فهما انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل فوجب ان يكون كل ما كان مساويا للخمر في هذا المعنى اما ان يكون خجرا واما ان يكون مساويا للخمر في هذا الحكم (النوع الخامس) من الحجج ان الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك ان هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقيني فعلى هذا تكون هذه الآية نصا في ان حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة فاما ان يجب القطع بان كل مسكر خمر أو ان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من انصف وترك العناد علم ان هذه الوجوه ظاهرة جلية في اثبات هذا المطلوب حجة ابى حنيفة رجه الله من وجوه (احدها) قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا من الله تعالى علينا بانناخذ السكر والرزق الحسن وما نحن فيه سكر ورزق حسن فوجب ان يكون مباحا لان المنه لا تكون الا بالمباح (والحجة الثانية) ما روى ابن عباس انه عليه السلام اتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس ألا اسقيك بما نبيذ في بيوتنا فقال ماتسقى الناس بجاهه بقدر من نبيذ فشبهه فقطب وجهه ورده فقال العباس يا رسول الله افسدت على اهل مكة شرابهم فقال ردوا على القدر فردوه عليه فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب وقال اذا غثمت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا منها الماء وجه الاستدلال به ان التقطيب لا يكون الا من الشديد ولان المزج

بالماء كان لقطع الشدة بالنص ولان اغتلام الشراب شدته كاعتلام البعير سكره (الجملة الثالثة) (التمسك بآثار الصحابة) (والجواب عن الاول) ان قوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا نكرة في الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم اجمع المفسرون على ان تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة امانا نسخة او مخصصة لها واما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت تمرات فيه لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلا الى الحموضة وطبعه عليه السلام كان في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان المراد بصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الحموضة او الرائحة وبالجملة فكل عاقل يعلم ان الاعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز واما آثار الصحابة فهي متدافعة متعارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر (المقام الثاني) في بيان ان هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه (الاول) ان الآية دالة على ان الخمر مشتملة على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر (الثاني) ان الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وابهما كان فلا يصح ان يوصف به الا المحرم (الثالث) انه تعالى قال واثمهما اكبر من نفعهما صرح برجمان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثم فهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب ان يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى ان فيه اثم كان المراد ان ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الشرب محرما ومنهم من قال هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه (احدها) انه تعالى اثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة (والثاني) لودلت هذه الآية على حرمتها فلم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة (الثالث) انه تعالى اخبر ان فيهما اثم كبير فقتضاه ان ذلك الاثم الكبير يكون حاصل مادام موجودين فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها في سائر الشرائع (والجواب عن الاول) ان حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتها لان صدق الخالص يوجب صدق العام (والجواب عن الثاني) ان اروينا عن ابن عباس انها نزلت في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكرته غير مروى عنهم وقد يجوز ان يطلب الكبار من الصحابة نزول ما هو أكد من هذه الآية في التحريم كما التمس ابراهيم صلوات الله عليه مشاهدة احياء الموتى ليردادسكونا وطمأنينة (والجواب عن الثالث) ان قوله فيهما اثم

كبير اخبار عن الحال لاعن الماضي وعندنا ان الله تعالى علم ان شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم انه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الامة فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه (احدها) قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه اخذ مال الرجل يسرو سهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسروا لنا ثمن الجزور او من اليسار لانه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يخاطر على اهله وماله (وثانيها) قال ابن قتيبة الميسر من التجزئة والاقسام يقال يسروا الشيء اى اقسموه فالجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجزأ اجزاء فكأنه موضع التجزئة والياسر الجازر لانه يجزئ لخم الجزور ثم يقال للضارين بالقдах والمتقامين على الجزور انهم يسرون لانهم بسبب ذلك الفعل يجزؤن لخم الجزور (وثالثها) قال الواحدى انه من قولهم يسرلى هذا الشيء يسر يسرا او ميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب القдах هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة واما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف كانت لهم عشرة قдах وهى الازلام والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والجلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والمنافس والمنيج والسفيج والوغل لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور يتخرونها ويجزؤنها عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزءا الاثلاثة وهى المنيج والسفيج والوغل ولبعضهم في هذا المعنى شعر

لى فى الدنيا سهام * ليس فيهن ربيع * واساميهن وغد * وسفيج ومنيج
فلفذسهم ولتوأم سهمان وللرقيب ثلاثة وللجلس اربعة وللنفس خمسة والمسبل ستة
وللمعلى سبعة يجعلونها فى الرابة وهى الخريطة ويضعونها على يد عدل ثم يجلبلها ويدخل
يده فيخرج باسم رجل رجل قدحها منها فنخرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب
الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لانه نصيب له لم يأخذه شيئا وغرم ثمن الجزور كله
وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا يأكلون منها ويفتحون بذلك ويدمون من لم
يدخل فيه ويسمونه البرم (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار
المعين او هو اسم لجميع انواع القمار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اياكم وهاتين الكعبتين
فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين وبجاهد وعطاء كل شىء فيه خطر فهو من الميسر حتى
لعب الصبيان بالجووز واما الشطرنج فروى عن على عليه السلام انه قال النرد والشطرنج
من الميسر وقال الشافعى رضى الله عنه اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان
والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع المال
او اخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قارا ولا ميسرا والله اعلم اما السبق فى الخف
والخافر فبالاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذکور فى كتاب السبق والرمى من كتب الفقه

(المسئلة الخامسة) الاثم الكبير فيه امور (احدها) ان عقل الانسان اشرف صفاته
والخمر عدو العقل وكل من كان عدو الاشرف فهو اخص فيلزم ان يكون شرب الخمر اخص
الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجرى مجرى عقال الناقة فان الانسان اذا دام
طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعى
الى فعل القبائح خاليا عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا
انه مر على سكران وهو يقول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضى^ا ويقول الحمد لله
الذى جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم
لا تشرب الخمر فانها تزيد في جراتك فقال ما انا باخذ جهلى بيدي فادخله جوفى ولا رضى
ان اصبح سيد قوم وامسى سفيههم (وثانيها) ما ذكره الله تعالى من ايقاع العداوة
والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة (وثالثها) ان هذه المعصية من خواصها ان
الانسان كلما كان اشتغاله بها اكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها اكثر و قوة النفس
عليها اقوى بخلاف سائر المعاصى مثل الزانى اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك
العمل وكما كان فعله لذلك العمل اكثر كان فتوره اكثر ونفرته اتم بخلاف الشرب فانه
كلما كان اقدمه عليه اكثر كان نشاطه اكثر ورغبته فيه اتم فاذا واظب الانسان عليه
صار الانسان غرقا في اللذات البدنية معرضا عن تذكر الآخر والمعاد حتى يصير من الذين
نسوا الله فانساهم انفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل حصلت القبائح
باسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الخمر ام الخبائث واما الميسر فالاثم فيه انه يفضى
الى العداوة ايضا لما يجرى بينهم من الشتم والمنازعة وانه اكل مال بالباطل وذلك ايضا
يورث العداوة ولان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وهو ايضا يشغل عن ذكر الله
وعن الصلاة واما المنافع المذكورة في قوله ومنافع للناس فتنافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها
اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك المما كسة في الثمن كانوا يعدون ذلك
فضيلة ومكرمة فكان تكثر ارباحهم بذلك السبب ومنها انه يقوى الضعيف ويهضم
الطعام ويعين على الباه ويسلى المحزون ويشجع الجبان ويسخى البخيل ويصفي اللون
وينعش الحرارة الغريزية ويزيد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على
ذوى الحاجة لان من قر لم يأكل من الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي
ان الواحد منهم كان ربما قر في المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم
يصرفه الى المحتاجين فيكتسب منه المدح والثناء (المسئلة السادسة) قرأ حزة والكسائي
كثيرا بالثناء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حزة والكسائي ان الله
وصف انواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر اعدادا من الذنوب فيهما ولان النبي صلى الله
عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيهما ولان الاسم في هذه الآية

كالمضاد للنافع لانه قال فيهما اثم ومنافع وكما ان المنافع اعداد كثيرة فكذا الائم فصار التقدير كأنه قال فيها مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباين ان المبالغة في تعظيم الذنب انما تكون بالكبر لا بكونه كثيرا يدل عليه قوله تعالى كباثر الائم وكباثر مانتون عنه انه كان حوبا كبيرا وايضا القراء اتفقوا على قوله واثمهما اكر بالباء المنقوطة من تحت وذلك يرجح ما قلناه (الحكم الرابع) * قوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصرف واعيد ههنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لاخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا فيقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضان على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألوها عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال او بعضه فاعلمهم الله ان العفو مقبول * وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى رحمه الله اصل العفو في اللغة الزيادة قال تعالى خذ العفو اى الزيادة وقال ايضا حتى عفو اى زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال العفو ماسهل وتيسر بما يكون فاضلا عن الكفاية يقال خذ ما عفاك اى ما تيسر ويشبه ان يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والريق فها توارب عشر اموالكم معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والريق ويقال اعفى فلان فلانا بحقه اذا وصله اليه من غير الحاج في المطالبة وهو راجع الى التخفيف ويقال اعطاه كذا عفو اصفوا اذا لم يكدرك عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفاك اى ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو اى ماسهل لك من اخلاق الناس ويقال للارض السهلة العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن تنزله مؤتمهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذى ذكرناه وجملة التأويل ان الله تعالى ادب الناس في الانفاق فقال تعالى لنيه عليه الصلاة والسلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا اتفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند احدكم شيء فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وهكذا وقال عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما بقت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا املك غيرها فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتاه من بين يديه فقال هاهاها مغضبا فأخذها منه ثم حذفها بها بحيث لو اصابته لا وجعته ثم قال يا تبنى احدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها وعن النبي

(ويسألونك ماذا ينفقون) عطف على يسألونك عن الحجر الخ عطف القصة على القصة اى اى شئ ينفقونه قيل هو عمرو بن الجوح ايضا سأل اولامن اى جنس يشق من اجناس الاموال فلما بين جواز الانفاق من جميع الاجناس سأل ثانيا من اى اصنافها تنفق امن خيارها ام من غيرها او سأل عن مقدار ما يفتقه منه فقيل (قل العفو) بالنصب اى ينغفون العفو او انفقوا العفو وقرئ بالرفع على ان ما استفهامية وذا موصولة صلتهما ينفقون اى الذى ينفقونه العفو قال الواحدى اصل العفو في اللغة الزيادة وقال القفال العفو ماسهل وتيسر مما فضل من الكفاية وهو قول قتادة وعطاء والسدى وكانت الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجعين يكسبون المال ويمسكون قدر النقطة ويصدقون بالفضل وروى ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم يبيضا من ذهب اصابها في بعض المغامم فقال خذها منى صدقة فاعرض عنه فكرر ذلك مرارا حتى قال عليه السلام مغضباهاهاها فاحذها خذها عليه خذها لو اصابته لشجته ثم قال يا تبنى احدكم بماله كله يتصدق به ويجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى

صلى الله عليه وسلم انه كان يحبس لاهله قوت سنة وقال الحكماء الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والتقليل جدا هو التقثير والعدل هو الفضيلة وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط في كل هذه الامور فلذلك كان اكل من الكل (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمر والعفو بضم الواو والباقون بالنصب فن رفع جعل ذا بمعنى الذي ويفقون صلته كما أنه قال ما الذي يفقون فقال هو العفو ومن نصب كان التقدير ما يفقون وجوابه يفقون العفو (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان المراد بهذا الانفاق هو الانفاق الواجب او التطوع اما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان (الاول) قول ابي مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكاة بخاء ذكرها ههنا على سبيل الاجال واما تفاصيلها فذكورة في السنة (الثاني) ان هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا امورين بان يأخذوا من مكاسبهم ما يكفهم في عامهم ثم ينفقوا الباقي ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة (القول الثاني) ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل فوضه الى رأى المخاطب علمنا انه ليس بفرض واجيب عنه بانه لا يبعد ان يوجب الله شيئا على سبيل الاجال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر * اما قوله كذلك بين الله لكم الآيات فغناه اني بينت لكم الامر فيما سألتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه فهكذا أبين لكم في مستأنف ايامكم جميع ما تحتاجون اليه وقوله لعلكم تفكرون في الدنيا والآخرة فيه وجوه (الاول) قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير كذلك بين الله لكم الآيات في الدنيا والآخرة لعلكم تفكرون (والثاني) كذلك بين الله لكم الآيات فيعرفكم ان الحمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الآخرة فاذا تفكرتم في احوال الدنيا والآخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث) يعرفكم ان انفاق المال في وجوه الخير لاجل الآخرة وامساكه لاجل الدنيا فتفكرون في امر الدنيا والآخرة وتعلمون انه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم انه لما امكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين ففرض التقديم والتأخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر للدليل وانه لا يجوز (الحكم الخامس) * قوله تعالى

(كذلك) اشارة الى مصدر الفعل الآتي وما فيه من معنى البعد للإيدان بعلو درجة المشار اليه في الفضل مع كمال تميزه وانتظامه بسبب ذلك في سلك الامور المشاهدة والكافي لتأكيده ما افاده اسم الاشارة من التمام وافراده حرف الخطاب مع تعدد مخاطبين باعتبار القبيل والغريق والعدم المقصد الى تعيين الخطاب كما مر ومحله النصب على انه نعمت لمصدر محذوف اي مثل ذلك البيان الواضح الذي هو عبارة عما مضى في اجوبة الاسئلة المارة (بين الله لكم الآيات) الدالة على الاحكام الشرعية المذكورة لا يسانا ادنى منه وقدم تمام تحقيقه في قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وتبين الآيات تنزيلها مبينة الفحوى واضحة المدلول لانه تعالى يبينها بعد ان كانت مشبهة ملتبسة وصيغة الاستقبال لاستحضار الصورة

(ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعتنكم ان الله عزيز حكيم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان اهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة طمعا في مالها او تزوجها من ابن له لثلاثي يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى ازل قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا واتزل في الآيات وان خفتم

ألتسبطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله يستفتونك في النساء قل
الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن
وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا باليتامى بالقسط وما تفعلوا
من خير فان الله كان به عليما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فعند ذلك ترك
القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من اموالهم والقيام بامورهم فعند ذلك اختلفت مصالح
اليتامى وساءت معيشتهم فقل ذلك على الناس بقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا امر
اموالهم استعدوا للوعيد الشديد وان تركوهم واعرضوا عنهم اختلفت معيشة اليتامى
فتغير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل انهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ويحتمل ان
السؤال كان في قلبهم وانهم تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله
تعالى هذه الآية ويروى انه لما نزلت تلك الآيات اعتزلوا اموال اليتامى واجتنبوا مخالطهم
في كل شيء حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا ياكلونه حتى يفسد
وكان صاحب اليتيم يفرده منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد
الله بن رواحة يا رسول الله مالكلنا منازل تسكنها الايتام ولاكلنا يجد طعاما وشرابا
يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه
(احدها) قال القاضى هذا الكلام يجمع النظر في صلاح مصالح اليتيم بالتقويم
والتأديب وغيرهما لكي ينشأ على علم وادب وفضل لان هذا الصنع اعظم تأثير فيه من
اصلاح حاله بالتجارة ويدخل فيه ايضا اصلاح ماله لكي لا تأكله النفقة من جهة التجارة
ويدخل فيه ايضا معنى قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم ولا تبدلوا الخليلت بالطيب
ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل اى هذا العمل خير له من ان يكون مقصرا في حق
اليتيم ويتناول حال اليتيم ايضا اى هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح
نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولى فان قيل ظاهر قوله قل
اصلاح لهم خير لا يتناول الاتديب انفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدى الى
اصلاح ماله بالنمية والزيادة يكون اصلاحا فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول
احسن الاقوال المذكورة في هذا الموضوع (وثانيها) قول من قال الخير عائدا الى الولى
يعنى اصلاح اموالهم من غير عوض ولا اجرة خير للولى واعظم اجراله (والثالث) ان
يكون الخير عائدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم
والاعراض عن مخالطهم والقول الاول اولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات
دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات العائدة الى الولى
والى اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الآية ان جهات المصالح
مختلفة غير مضبوطة فينبغى ان يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا
والآخرة لنفسه ولليتيم في ماله وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية * اما قوله

(لعلكم تتفكرون) لكي تتفكروا
فيها وتفغوا على مقاصدها
وتعملوا بما في تضاعفها وقوله
تعالى (في الدنيا والآخرة) متعلق
اما يبين اى يبين لكم فيما يتعلق
بالدنيا والآخرة الآيات ولما
يحدث ووقع حالا من الآيات
اى يبينها لكم كائنه فيهما اى
مبينة لحوالك المتعلقة بهما
واما قدم عليه التعليل لمزيد
الاعتناء بشأن التفكروا ما بقوله
تعالى تتفكرون اى تتفكرون
في الامور المتعلقة بالدنيا والآخرة
في الاحكام الواردة في اجوبة
لاستئلة المارة فتختارون منها
ما يصلح لكم فيهما وتجتنبون عن
غيره وهذا التخصيص هو المناسب
لمقام تعداد الاحكام الجزئية
ويجوز التعميم لجميع الامور المتعلقة
بالدنيا والآخرة فذلك حينئذ
شارة الى ما مر من البيانات كلا
او بعضا لا الى مصدر ما بعده
فانه حينئذ فعل مستقل ليس
بعبارة عن تلك البيانات والمراد
بالآيات غير ما ذكر والمعنى مثل
ذلك البيان الوارد في الاجوبة
المذكورة بين الله لكم الآيات
والدلائل لعلكم تتفكرون
في اموركم المتعلقة بالدنيا والآخرة
وتأخذون بما يصلح لكم وينفعكم
فيها وتذرون ما يضركم حسبا
تقتضيه تلك الآيات المبينة

تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خولط الرجل اذا جن واخلط الجنون لاختلاط الامور على صاحبه بزوال عقله (المسئلة الثانية) في تفسير الآية وجوه (احدها) المراد وان تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم ميزوا طعامه عن طعام انفسهم وشرابه عن شراب انفسهم ومسكنه عن مسكن انفسهم فآله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعلهم المرء بمال ولده فان هذا ادخل في حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد اموالهم فذلك جائز (وثانيها) ان يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر ما يكون اجرة مثل ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنيا او فقيرا ومنهم من قال اذا كان القيم غنيا لم يأكل من ماله لان ذلك فرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واما ان كان القيم فقيرا فقالوا انه يأكل بقدر الحاجة ويرده اذا اليسر فان لم يوسر تحمله من اليتيم وروى عن عمر رضى الله عنه انه قال اتزلت نفسى من مال الله تعالى بمنزلة ولى اليتيم ان استغنيت استعفت وان افتقرت اكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا واكل بالمعروف فلا قضاء عليه (القول الثالث) ان يكون معنى الآية ان يخلطوا اموال اليتامى باموال انفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي (والقول الرابع) وهو اختيار ابى مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وان خفتم الاتسوطا في اليتامى فانكحوا وقوله عز من قائل ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه (احدها) ان هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله (وثانيها) ان الشركة داخلة في قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط اقرب (وثالثها) ان قوله تعالى فاخوانكم يدل على ان المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من اولاد المسلمين لوجب ان يتخرى صلاح امواله كما يتخرى اذا كان مسلما فوجب ان تكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع آخر من المخالطة (ورابعها) انه تعالى قال بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المنذوب اليها انما هي في اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تنكحوهم لتأكيد الالفة فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك (المسئلة الثالثة) قوله فاخوانكم اى فهم اخوانكم قال الفراء ولونصبته كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون اما قوله والله يعلم الفساد من المصلح فقيل الفساد لاموالهم

(ويسأونك عن اليتامى) عطف على ما قبله من نظيره روى انه لما نزلت ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الآية تحامى الناس عن مخالطة اليتامى وتعهده اموالهم فشق عليهم ذلك فذكره للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت (قل اصلاح لهم خير) اى التعرض لاحوالهم واموالهم على طريق الاصلاح خير من مجابنتهم (وان تخالطوهم) وتعاشرهم على وجه ينفعهم (فاخوانكم) اى فهم اخوانكم اى في الدين الذى هو اقوى من العلاقة النسبية ومن حقوق الاخوة وموجبها المخالطة بالاصلاح والنتفح وقد جعل المخالطة على المصاهرة

من المصلح لها وقبل يعلم ضمائر من اراد الافساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني انكم اذا اظهروا من انفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فالله مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له احدي راعيها فكا أنه تعالى قال لما يكن له احد يتكفل بمصالحه فانا ذلك المتكفل وانا المطالب لولييه وقيل والله يعلم المصلح الذي يلي من امر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذي لا يلي من اصلاح امر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله فاتقوا ان تناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم للمالهم اما قوله تعالى ولو شاء الله لاعتنكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الاعنات الحمل على مشقة لانطاق يقال اعنت فلان فلانا اذا اوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعبته تعبنا اذا لبس عليه في سؤله وغنت العظم الجبور اذا انكسر بعد الجبر واصل الغنت من المشقة واكمة عنوت اذا كانت شاقا كدودا ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم اي شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعنتني في السؤال اي شدد علي وطلب عنتي وهو الاضرار واما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما اصبتم من اموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلتم على انفسكم ولضيق الامر عليكم في مخالطهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشد عليكم (المسئلة الثانية) احتج الجبائي بهذه الآية فتنا انهما تدل على انه تعالى لم يكلف العبد بما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لاعتنكم يدل على انه تعالى لم يفعل الاعنات والضيق في التكليف ولو كان مكلفا بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق واعلم ان وجه هذا الاستدلال ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانقضاء غيره ثم سألو انفسهم بان هذه الآية وردت في حق اليتيم وأجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وايضا فولي هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الاصلاح لان هذا هو قولهم فمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لاعتنكم مع انه كلفه بما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وايضا فالاعنات لا يصح الا فيمن يتمكن من الشيء فيشق عليه ويضيق فاما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعند الخصم الولي اذا اختار الاصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد واذا لم يقدر على الفساد لا يصح ان يقال فيه ولو شاء الله لاعتنكم (الجواب) عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعي والله اعلم (المسئلة الثالثة) احتج الكعبي بهذه الآية على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات ما جاز ان يقول ولو شاء الله لاعتنكم وللنظام ان يجب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلت بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى والله اعلم (الحكم السادس) * قوله تعالى (ولا تتكفوا المشركين حتى يؤمنوا ولا لعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم ولو اعجبتمكم ولا تتكفوا المشركين حتى يؤمنوا ولا لعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم

(والله يعلم المفسد من المصلح) العلم بمعنى المعرفة التعدية الى واحد ومن لتضمنه معنى التمييز اي يعلم من يفسد في امورهم عند الخالطة او من يقصد بمخالطته الخيانة والافساد بميزاله من يصلح فيها او يقصد الاصلاح فيجازي كلا منهما بعمله فقيه وعدد ووعيد خلاص في تقديم المفسد سريدا تهديد وتأكيذ للوعيد (ولو شاء الله لاعتنكم) اي لو شاء ان يعتنكم اي يكلفكم ما يشق عليكم من الغنت وهو المشقة لفعل ولم يجوز لكم مداخلتهم (ان الله عزيز) غالب على امره لا يعز عليه امر من الامور التي من جلتها اعناتكم افهوت لتعليل لضمون الشرطية وقوله عز وجل (حكيم) اي فاعل لافعاله حسبما تقتضيه الحكمة الداعية الى بناء التكليف على اساس الطاقة دليل على ما يفيد كلمة لو من انتفاء مقدمها

اولئك يدعون الى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون اعلم ان هذه الآية نظير قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم التاء اي لاتزوجوهن وعلى هذه القراءة لا يزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الآية ابتداء حكم وشرع او هو متعلق بما تقدم فالأكثر على انه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم وقال ابو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى لما قال وان تخالطوهم فاخوانكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك اولى مما كانوا يعاطون من الرغبة في المشركت و بين ان امة مؤمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضى الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج اليتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما امر به من النظر في صلاحهم وصلاح اموالهم وعلى الوجهين حكم الآية لا يختلف ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثدين ابى مرثد حليف ابى هاشم الى مكة ليخرج اناسا من المسلمين بهاسرا فعند قدومه جاءته امرأة يقال لها عناق خليلته في الجاهلية اعرضت عنه عند الاسلام فالتست الخلو فعرها ان الاسلام يمنع من ذلك ثم وعدا ان يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ماجرى في امر عناق وسأله هل يحل له التزوج بها فنزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلف الناس في لفظ النكاح فقال اكثر اصحاب الشافعى رحمه الله انه حقيقة في العقد واحتموا عليه بوجوه (احدها) قوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الابولى وشهود وقف النكاح على الولى والشهود والمتوقف على الولى والشهود هو العقد اللوطى (والثانى) قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح مشتمل على اللوطى فلو كان النكاح اسما للوطى لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثالثها) قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامانكم ولاشك ان لفظ انكحوا لا يمكن حمله الا على العقد (ورابعها) قول الاعشى انشده الواحدى فى البسيط

فلاتقربن من جارة ان سرها * عليك حرام فانكحن او تأيما

وقوله فانكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لاتقربن جارة يعنى مقاربتها على الطريق الذى يحرم فاعقد وتزوج والاقتمام وتجنب النساء وقال الجمهور من اصحاب ابى حنيفة انه حقيقة فى اللوطى واحتموا عليه بوجوه (احدها) قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ففى الحل تمتد الى غاية النكاح والنكاح الذى تنتهى به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام لاحتى تدوق عسيلته ويدوق عسيلتك فوجب ان يكون المراد منه هو اللوطى (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسلام ناكح البدملعون وناكح البهيمة ملعون اثبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) ان النكاح فى

(ولا تنكحوا المهركات) اي لاتزوجوهن وقرئ بضم التاء من الانكاح اي لاتزوجوهن من المسلمين (حتى يؤمن) والمراد بهن امامايم الكتبايات ايضا حسبا يقتضيه عموم التعليلين الايتين لقوله تعالى وقالت اليهود عنبر ابن الله وقالت النصرارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عايشركون فالآية منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اتوا النكح من قبلكم واما غير الكتبايات فهى ثابتة وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مرثدين ابى مرثد الغنوى الى مكة ليخرج منها ناسا من المسلمين وكان يهوى امرأة فى الجاهلية اسمها عناق فآتته فقالت انخلو فقال وبحك ان الاسلام حال بيننا فقالت هل لك ان تتزوج بى قال نعم ولكن ارجع الى النبى صلى الله عليه وسلم فاستأمره فاستأمره فنزلت

اللفظة عبارة عن الضم والوطة يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس
 عينه وفي المثل انكحنا الفرافستري وقال الشاعر
 التاركين على طهر نساءهم * والتاركين بشطى دجلة البقرا
 (وقال المنبي)

انكحت صم حصاها خف بعملة * تعثرت بي اليك السهل والجبلا

ومعلوم ان معنى الضم والوطة في المباشرة اتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس
 من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوطة فيحسن استعمال
 هذا اللفظ فيهما جميعا قال ابن جنى سألت ابا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت
 العرب في الاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا
 انه تزوجها وعقد عليها واذا قالوا نكح امرأته او زوجته لم يريدوا غير الجماعة لانه
 اذا ذكر انه نكح امرأته او زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم تحتمل الكلمة غير
 الجماعة فهذا تمام مافي هذا اللفظ من البحث واجمع المفسرون على ان المراد من قوله
 ولا تنكحوا في هذه الآية اي لاتعقدوا عليهن عقد النكاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان
 لفظ المشرك هل يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثر من
 العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من اهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه
 وجوه (احدها) قوله تعالى وقالت اليهود عنير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله
 ثم قال في آخر الآية سبحانه عما يشركون وهذه الآية صريحة في ان اليهودي والنصراني
 مشرك (وثانيها) قوله تعالى ان الله لا يعفر ان يشرك به ويفقر مادون ذلك لمن يشاء دلت
 هذه الآية على ان ماسوى الشرك قد يعفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي
 والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية ان يعفره الله تعالى في الجملة ولما كان
 ذلك باطلا علما ان كفرهما شرك (وثالثها) قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
 ثلاثة فهذا التثليث امان يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة او لاعتقادهم وجود
 ذوات ثلاثة والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا
 ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول
 باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك
 ولما بطل ذلك علما انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فأنهم
 جوزوا في اقنوم الكلمة ان يحل في عيسى وجوزوا في اقنوم الحياة ان يحل في مريم ولولا
 ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقنيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من
 ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة ازلية وهذا شرك وقول
 باثبات الآلهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب ان يكون
 اليهودي كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق (ورابعها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام

(ولا أمة مؤمنة) تعليل لتهني عن
 مواصلتهم وترغيب في مواصلة
 المؤمنين صدر بلام الابتداء
 الشبيهة بلام القسم في افاضة
 التأكيد مبالغة في الحمل على
 الانزجار واصل امة اموحذف
 لامها على غير قياس وعوض منه
 تاء التأكيد ودليل كون لامها
 واوارجوعها في الجمع قال الكلابي
 اما الاما، فلا يدعوتني ولدا *
 اذا تداعى بنو الاموات بالعار
 وظهورها في المصدر يقال هي امة
 بيعة الاموة واقترت له بالاموة
 وقد وقعت مبتدأ لما فيها من لام
 الابتداء والوصف اي ولامسة
 مؤمنة مع ما بها من خساسة الرقي
 وقلة الخطر (خير) بحسب الدين
 والدنيا (من مشركة) اي امرأة
 مشركة مع ما لها من شرف الحرية
 ورفعة الشأن

امر اميرا وقال اذا لقيت عددا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وان ابوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم سمي من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك فدل على ان الذمى يسمى بالمشرك (وخامسها) ما احتج به ابو بكر الاصم فقال كل من سجد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وكانوا منكرين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد اثبتوا شريكا لله سبحانه في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى لاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعتراض القاضى فقال انما يلزم هذا اذا سلم اليهودى ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافته الى غير الله تعالى كان مشركا اما اذا انكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العباد عليه لم يلزم ان يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى (والجواب) انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر ام لا انما الاعتبار بالدليل على ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فنسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم اسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا فهذا مجموع ما يدل على ان اليهودى والنصرانى يدخلان تحت اسم المشرك واحتج من اباه بان الله تعالى فصل بين اهل الكتاب وبين المشركين في الذكر وذلك يدل على ان اهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا وقال ايضا ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ففي هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف احدهما على الآخر وذلك يوجب التغير (والجواب) ان هذا مشكل بقوله تعالى واذا اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا فهنا ايضا انما خص عبدة الاوثان في هذه الآية بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسئلة ثم اعلم ان القائلين بان اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالمشرك وقال الجبائى والقاضى هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتجوا على ذلك بانه قد تواتر النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الهما اصلا او كان شاككا

(ولو اوجبتمكم) قد مر ان كلمة لوفى امثال هذه المواقع ليست لبيان انتفاء الشئ في الماضى لانتفاء غيره فيه فلا يلاحظ لها جواب قد حذف ثقة بدلالة ما قبلها عليه مع انصاف المعنى على تقديره بل هي لبيان تحقق ما يقيد به الكلام السابق من الحكم على كل حال مفروض من الاحوال المقارنة له على الاجمال بادخالها على بعدها منه واشدها منافاة له ليظهر بنبوته معه ثبوته مع ابعاده من الاحوال بطريق الاولوية لما ان الشئ متى تحقق مع المنساق القوى فلان يتحقق مع غيره اولى ولذلك لا يذكر معه شئ من سائر الاحوال ويكتفى عنه بذكر الواو العاطفة للجملة على نظيرتها المقابلة لها المتناولة لجميع الاحوال المغايرة لها

في وجوده او كان شاكافي وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيامة فلا جرم كان منكرا للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا يقولون انها شركاء الله في الخلق وتدير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس له في الالهية معين في خلق العالم وتديره وشريك ونظير اذ اثبت هذا ظهران وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء الغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلاة والزكاة وغيرهما واذ كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة الرابعة) الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الاعبدة الاوثان قالوا ان قوله تعالى ولا تتكفروا للمشركات نهى عن تكاح الوثنية اما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله تعالى ولا تتكفروا للمشركات يدل على انه لا يجوز تكاح الكافرة اصلا سواء كانت من اهل الكتاب او لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالأكثر من الأئمة قالوا انه يجوز للرجل ان يتزوج بالكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو احد الأئمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى في سورة المائدة والمحضات من الذين اتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد مند من آمن بعد ان كان من اهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى او لا احل المحضات من المؤمنات وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من اول الامر ولان قوله من الذين اتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روى ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من احد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجاما على الجواز نقل ان حذيفة تزوج يهودية او نصرانية فكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه اترعم انها حرام فقال لا ولكنني اخاف وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن رسول الله صلى عليه وسلم تزوج نساء اهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه ايضا الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكح نسائهم ولا آكل ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج القائلون بأنه لا يجوز بأمر (اولها) ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه فقوله ولا تتكفروا للمشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا في الآية ما يدل على تأكيد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى قال في آخر الآية اولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقب الحكم وكان الوصف مناسباً للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكأنه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركات لانهن يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع

وهذا معنى قولهم انها لا تستصاه الاحوال على وجه الاجال كأنه قيل لو لم تجيبكم ولو اعجبتمكم والجملة في حيز النصب على الحالية من مشركة اذا مال ولامة مؤمنة خير من امرأة مشركة حال عدم اعجابها وحال اعجابها اياكم يحمالها ومالها ونسبها وبغير ذلك من مبادئ الاعجاب وموجبات الرغبة فيها اى على كل حال وقد اقتصر على ذكر ما هو اشد معاناة للتخيرية تنبيها على انها حيث تحققت معه فلا تنحقق مع غيره اولى وقيل الواحالية وليس بواضح وقيل اعتراضية وليس بسديد والحق انها عاطفة مستتعبة لما ذكر من الاعتبار اللطيف نعم يجوز ان تكون الجملة الاولى مع ما عطف عليها مستأنفة مقررة لضمونها ما قبلها فتدبر (ولا تتكفروا المشركين) من الانكاح والمراد بهم الكفار على الاطلاق لما مرى لاتزوجوا منهم المؤمنات سواء كن حرا أو اماء (حتى يؤمنوا) ويتركوا ما هم فيه من الكفر

بكونها محرمة (والجدة الثانية) لهم ان ابن عمر سئل عن هذه المسئلة فلما آية التحريم وآية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين فقال احلتهما آية وحرمتها آية فحكمت عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا ههنا (الجدة الثالثة) لهم حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم اصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت كالمردة في انه لا يجوز ايراد العقد عليها (الجدة الرابعة) التمسك بأثر عمر حكى ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر رضي الله عنه عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا امير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم اجاب الاولون عن الجدة الاولى بان من قال اليهودي والنصراني لا يدخل تحت الشرك فلاشكل عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين اتوا الكتاب اخص من هذه الآية فان صححت الرواية ان هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم تثبت جعلناه مخصصا اقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الآيتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه اما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناسبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على مقاتله مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضى حصول ذلك النكاح الى المقاتلة اما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع فوجب ان تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحدة من تلك الآيتين اخص من الاخرى من وجه واعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه اما ههنا قوله والمحصنات من الذين اتوا الكتاب اخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح واما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله (فجوابه) اننا لافرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في احكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما ايضا في هذا الحكم واما التمسك بأثر عمر فقد نقلنا عنه انه قال ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله اعلم (المسئلة الخامسة) اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتراتم احكام الاسلام وعند هذا احتجت الكرامة بهذه الآية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت ان الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج اصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه (احدها) اننا بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله الذين

يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيتها) قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا (وثالثها) قوله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بان التصديق الذى فى القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب (المسئلة السادسة) نقل عن الحسن انه قال هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تروج المشركات قال القاضى كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لامن قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بانها ناسخة لانه ثبت فى اصول الفقه ان الناسخ والمنسوخ يجب ان يكونا حكمين شرعيين اما ان كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة * اما قوله تعالى ولا امة مؤمنة خير من مشركة ولو عجبتكم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابو مسلم اللام فى قوله ولا امة مؤمنة خير من مشركة ولو عجبتكم فقيه مسائل (المسئلة الثانية) الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت ثابتة فى المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان متعلق بالدين والمال والجمال والنسب متعلق بالدينا والدين خير من الدنيا ولان الدين اشرف الاشياء عند كل احد فعند التوافق فى الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند الاختلاف فى الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شئ من منافع الدنيا من تلك المرأة وقال بعضهم المراد ولا امة مؤمنة خير من حرة مشركة واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين (احدهما) ان اللفظ مطلق (والثانى) ان قوله ولو عجبتكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو عجبتكم بحسنها او مالها او حريتها او نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو عجبتكم (المسئلة الثالثة) قال الجبائى ان الآية دالة على ان القادر على طول الحرية يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب ابى حنيفة وذلك لان الآية دلت على ان الواجد لطول الحرية المشركة يجوز له التزوج بالامة لكن الواجد لطول الحرية المشركة يكون لا محالة واجد الطول الحرية المسلمة لان سبب التفاوت فى الكفر والايمان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج اليه فى أهبة النكاح فيلزم قطعا ان يكون الواجد لطول الحرية المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف فى هذه المسئلة (المسئلة الرابعة) فى الآية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضى حرمة نكاح المشركة ثم قوله ولا امة مؤمنة خير من مشركة يقتضى جواز التزوج بالمشركة لان لفظة افعال تقتضى المشاركة فى الصفة ولا حدهما مزية قلنا نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الآخرة والنفعان يشتركان فى اصل كونهما نفعا لان نفع الآخرة له المزبة العظمى فاندفع السؤال والله اعلم * اما قوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا

(ولعبد مؤمن) مع ما به من ذل
المملوكية (خير من مشرك) مع
ماله من عن المالكية (ولو عجبتكم)
بما فيه من دواعى الرغبة فيه
الراجعة الى ذاته وصفاته (اولئك)
استثنى مقرر لمضمون التعليق
المارين اى اولئك المذكورون
من المشركات والمشركين
(يدعون) من يقارنهم ويعاشرهم
(الى النار) اى الى ما يؤدى اليها
من الكفر والفسوق فلا بد من
الاجتناب عن مقارنتهم ومقاربتهم
(والله يدعو) بواسطة عباده
المؤمنين من يقارنهم (الى الجنة
والغفرة) اى الى الاعتقاد الحق
والعمل الصالح الموصولين السما
وتقديم الجنة على المغفرة مع ان
حق التخلية ان تقدم على التحلية

ان المراد به التكل وان المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف انواع الكفرة وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ما تقدم اما قوله اولئك يدعون الى النار ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذه الآية نظير قوله مالي ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار فان قيل فكيف يدعون الى النار وربما لم يؤمنوا بالنار اصلا فكيف يدعون اليها وجوابه انهم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها (احدها) انهم يدعون الى ما يؤدى الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة في المطالب والاعراض وربما يؤدى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكما يحتمل ان يصير المسلم كافرا بسبب الالفة والمحبة يحتمل ايضا ان يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب ان يتساقطا فيبقى اصل الجواز قلنا ان الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير ان ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة وبتقدير ان ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائرين ان يلحقه مزيد نفع وبين ان يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق (التأويل الثاني) ان في الناس من جعل قوله اولئك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل من هذا التأويل ان يجعل هذا فرقا بين الذميمة وبين غيرها فان الذميمة لا تحتمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق (التأويل الثالث) ان الولد الذي يحدث ربمادماه الكافر الى الكفر فيصير الولد من اهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعوا الى الجنة حيث امرنا بتزوج المسلمة حتى يكون الولد مسلما من اهل الجنة * اما قوله تعالى والله يدعوا الى الجنة والمغفرة باذنه فقيه قولان (القول الاول) ان المعنى واولياء الله يدعون الى الجنة فكأنه قيل اعداء الله يدعون الى النار واولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا جرم يجب على العاقل ان لا يدور حول المشركات اللواتي هن اعداء الله تعالى وان ينكح المؤمنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة (والثاني) انه سبحانه لما بين هذه الاحكام وابع بعضها وحرّم بعضها قال يدعوا الى الجنة والمغفرة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة اما قوله باذنه فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله وقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله وقوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وقرأ الحسن والمغفرة باذنه بالرفع اى والمغفرة حاصلة بتيسيره * اما قوله وبين آياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر (الحكم السابع) * قوله تعالى (ويسألونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) في الآية مسائل المسئلة

لرعاية مقابلة النار ابتداء (بأذنه) متعلق بيد عواى يدعو ملتبسا بتوفيقه الذى من جلته ارشاد المؤمنين لمقارنهم الى الخير ونصيحتهم اياهم فهم احقاه بالمواصلة (وبين آياته) المشتملة على الاحكام الفاسقة والحكم الرائقة للناس لعلهم يتذكرون اى لى يتذكروا ويعملوا بما فيها فيفوزوا بما دعوا اليه من الجنة والغفران هذا وقد قيل معنى والله يدعو واولياء الله يدعون وهم المؤمنون على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه تشرىفاهم واذت خبير بان الضمير في المعطوف على الخبر اعنى قوله تعالى وبين الله تعالى فيلزم التفكيك وقيل معناه والله يدعو بأحكامه المذكورة الى الجنة والمغفرة فانها موصلة لمن عمل بها اليهما وهذا وان كان مستعديا لاتحاد مرجع الضميرين التائبين في الجملة المتعاطفتين الواقعتين خير المبتدأ لكن يفوت حينئذ حسن المقابلة بينه وبين قوله تعالى اولئك يدعون الى النار ولعل الطريق الاسلم ما اوضحناه اولا وارىد التذكر ههنا للاشعار بانه واضح لا يحتاج الى التفكير كما في الاحكام السابقة

الاولى) اعلم انه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الاسئلة فذكر الثلاثة الاول بغير الواو
 وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب ان سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقع في احوال
 متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لان كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ
 وسألوا عن المسائل الثلاثة الاخيرة في وقت واحد فجئى بحرف الجمع لذلك كانه قيل
 يجمعون لك بين السؤال عن الحجر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا (المسئلة
 الثانية) روى ان اليهود والمجوس كانوا يسالغون في التباعد عن المرأة حال حيضها
 والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يزالون بالحليض وان اهل الجاهلية كانوا اذا خاضت
 المرأة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل
 اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الآية اخذ المسلمون بظواهر الآية فاخرجوهن من بيوتهن
 فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان آثرناهن بالثياب هلك
 سائر اهل البيت وان استأثرناها هلكت الحيض فقال عليه الصلاة والسلام انما امر تكتم
 ان تعترلوا مجامعتن اذا حضن ولم آمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع
 اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد ان لا يدع شيئا من امرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشر
 واسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبراه بذلك وقال يا رسول الله افلا
 تنكحهن في المحيض فنغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا انه غضب عليهما
 فقاما فجاءته هدية من ابن فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاها ففعلنا انه لم يغضب
 عليهما (المسئلة الثالثة) اصل الحيض في اللغة السيل يقال حاض السيل وقاض قال
 الازهرى ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه اى يسيل اليه والعرب تدخل
 الواو على الياء والياء على الواو لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا
 البناء تدبجى للموضع كالميت والمقيل والمغيب وقد ينجى ايضا بمعنى المصدر يقال حاضت
 محيضا وجاء مجيها وبات مبيتا وحكى الواحدى في البسيط عن ابن السكيت اذا كان
 الفعل من ذوات الثلاثة نحو كالميت والمقيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور
 والمصدر مفتوح من ذلك مال ممالا وهذا ميمله يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر
 ولو فتحهما جيعا او كسرها في المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش والمعيش
 والمغاب والمغيب والمسار والمسير فثبت ان لفظ المحيض حقيقة في موضع الحيض وهو
 ايضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم ان اكثر المفسرين من الادباء زعموا ان
 المراد بالمحيض ههنا الحيض وعندى انه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض
 لكان قوله فاعترلوا النساء في المحيض معناه فاعترلوا النساء في الحيض ويكون المراد
 فاعترلوا النساء في زمان الحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة
 ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص الى
 الآية ومعلوم ان ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى

الآية فاعتزلوا النساء في موضع الحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء
وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الآية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم ان اللفظ اذا كان
مشاركاً بين معنيين وكان جله على احدهما يوجب محذورا وعلى الآخر لا يوجب ذلك
المحذوران جل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور اولى هذا اذا سلمنا ان لفظ الحيض
مشارك بين الموضع وبين المصدر مع اننا نعلم ان استعمال هذا اللفظ في الموضع اكثر واشهر
منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من الحيض الحيض انه قال هو اذى اي
الحيض اذى ولو كان المراد من الحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون
الحيض عبارة عن الحيض فالحيض في نفسه ليس باذى لان الحيض عبارة عن الدم
المختص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد
وان يقولوا المراد منه ان الحيض موصوف بكونه اذى واذا حاز ذلك فيجوز لنا ايضا ان
نقول المراد ان ذلك الموضع ذو اذى وايضا لما لا يجوز ان يكون المراد من الحيض الاول هو
الحيض ومن الحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من
الاشكال فهذا ما عندي في هذا الموضع وبالله التوفيق اما قوله تعالى قل هو اذى فقال
عطاء وقتادة والسدي اي قدر واعلم ان الاذى في اللغة ما يكره من كل شيء وقوله فاعتزلوا
النساء في الحيض الاعتزال التخي عن الشيء قدم ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم
عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الاذى الا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع
ان اعتزال المرأة في الاستحاضة غير واجب فقدا تنقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة
لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولو احتسبت
تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم جار مجرى البول والغائظ فكان اذى وقدر الامام
الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر في عمق الرحم فلا يكون
اذى هذا ما عندي في هذا الباب وهو قاعدة طبية وبتقريرها يتخلص ظاهر القرآن من
الطعن والله اعلم بمراده (المسئلة الرابعة) اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية
ويفرغ عليه احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فامر ان (احدهما) النبع ودم
الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
قيل في تفسيره المراد منه الحيض والحمل وامام الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم
لكن من عروق تقطع في رحم الرحم قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق
انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع النقص عن تعليل القرآن (والنوع الثاني)
من صفات دم الحيض الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها
(فأحدها) انه اسود (والثاني) انه ثخين (والثالث) انه محتمد وهو المحترق من شدة حرارته
(الرابعة) انه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا (والخامسة) ان له رائحة كريهة بخلاف
سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة (السادسة) انه بحراني وهو

شديد الحمرة وقيل ما تحصل فيه كدورة تشبههاله بماء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض وما لا يكون كذلك لا يكون دم حيض وما اشبهه الامر فيه فالاصل بقاء التكليف وزوالها انما يكون لعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشبهه على المكلف فايجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضى عسرا ومشقة فالشارع قد روفنا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المحض وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القرآن انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه (المسئلة الخامسة) اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رحمه الله تعالى اقلها يوم وليلة واكثرها خمسة عشر يوما وهذا قول علي بن ابي طالب وعطاء بن ابي رباح والاوزاعي واجد واسحق رضى الله عنهم وقال ابو حنيفة والثوري اقله ثلاثة ايام وليلتين فان نقص عنه فهو دم فساد واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن وقد كان ابو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدر لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد اياما فكذلك واحتج ابو بكر الرازي في احكام القرآن على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة فكان يلزم ان لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روى ان فاطمة بنت ابي حبيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم انى استحاض فلا اطهر وايضا روى ان حنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل اخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول والله اعلم واعلم ان هذه الحجية ضعيفة لان لقائل ان يقول انما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامرين كان طريقان الحيض مجهولا وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض العلوم فلا جرم حكم بقاء التكليف الاصلية بهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمان معين وحجة مالك من وجهين (الاول) ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو

الاسود المحتدم متى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلًا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض وتحت قوله عليه السلام لقاطمة بنت ابي حبيش اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة (الجمعة الثانية) انه تعالى قال في دم الحيض هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض ذكر وصف كونه اذى في معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما كان اذى للرائحة المنكرة التي فيه واللون الفاسد وللحدة القوية التي فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله تعالى على سبيل التصريح وعندى ان قول مالك قوى جدا اما الشافعي فاحتج على ابي حنيفة بوجهين (الجمعة الاولى) انه وجد دم الحيض في اليوم بليلته وفي الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم الحيض بأنه اسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض تركنا العمل بهذا الدليل في الاقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبين ابي حنيفة فوجب ان يبقى معمولا به في هذه المدة (الجمعة الثانية) للشافعي في جانب الزيادة ما روى انه صلى الله عليه وسلم لما وصف النسوان بنقصان الدين فسر ذلك بأن قال تمكث احدهن شطر عمرها لاتصلي وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر ايضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض اقل من ذلك لما وجدت امرأة لاتصلي نصف عمرها اجاب ابو بكر الرازي عنه من وجهين (الاول) ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض (والثاني) انه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان ماضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها (والجواب) عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب جلبة شطره اي نصفه وعن الثاني ان قوله عليه السلام تمكث احدهن شطر عمرها لاتصلي انما يتناول زمانا هي تصلي فيه وذلك لا يتناول الازمان البلوغ واحتج ابو بكر الرازي على قول ابي حنيفة من وجوه (الجمعة الاولى) ما روى عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام قال ابو بكر فان صح هذا الحديث فلما عدل عنه لاحد (الجمعة الثانية) ما روى عن انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلاثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين (احدهما) ان القول اذا ظهر عن الصحابي ولم يخالفه احد كان اجاما (والثاني) ان التقدير بما لا سبيل الى العقل اليه متى روى عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم (الجمعة الثالثة) قوله عليه السلام لخنبة بنت جحش تحيضى في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه ان يكون حيض جميع النساء في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عداه على الاصل (الجمعة الرابعة) قوله عليه السلام في حق النساء ما رأيت من

(ويسألونك عن الحيض) عطف على ما تقدم من مثله ولعل حكاية هذه الاسئلة الثلاثة بالعطف لوقوع الكل عند السؤال عن الخمر وحكاية ما عداها بغير عطف لوقوع كل من ذلك في وقت على حدة والحيض مصدر من حاضت المرأة كالحبى والمبيت روى ان اهل الجاهلية كانوا لا يسألون عن الحيض ولا يؤاكلونهن كدأب اليهود والنجوس واستمر الناس على ذلك الى ان سأل عن ذلك ابو الدرداء في نفر من الصحابة رضوان الله عليهم اجعين فنزلت (فل هو اذى) اي شئ يستقدر منه ويؤذى من يقربه نفرة منه وكرهاته (فاعتزلوا النساء في الحيض) اي فاجتنبوا مجامعتهم في حالة الحيض قيل اخذ المسلمون بظاهر الاعتزال فأخرجوهن من بيوتهم فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والسياب قليلة فان آثرناهن هلك سائر اهل البيت وان استأثرنا بها هلكت الحيض فقال صلى الله عليه وسلم انما امرتم ان تعتزلوا مجامعتهم اذا حضن ولم آسركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم وقيل ان النصارى كانوا يجامعونهن ولا يسألون بالحيض واليهود كانوا يفرطون في الاعتزال فامر المسلمون بالاعتقاد بين الامرين

ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوى الالباب منهن فقبل ما نقصان دينهن قال تمكث
احداهن الايام والليالى لاتصلى وهذا الخبر يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام
والليالى واقلمها ثلاثة واكثرها عشرة لانه لا يقال فى الواحد والاثنين لفظ الايام ولا يقال
فى الزائد على العشرة ايام بل يقال احد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها ايام
وايضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابى حبيش دعى الصلاة ايام اقرائك ولفظ الايام
مختص بالثلاثة الى العشرة وفى حديث ام سلمة فى المرأة التى سألته انها تهرق الدم فقال
لتنظر عدد الليالى والايام التى كانت تحيض من الشهر فلترك الصلاة ذلك القدر من
الشهر ثم لتغتسل وتصل فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان مقدرا بذلك المقدار قلنا انه
عليه السلام ماسأله عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على ان
الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام وايضا قال فى حديث عدى بن ثابت
المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها وذلك عام فى جميع النساء (الجمعة الخامسة) وهى حجة
ذكرها الجبائى من شيوخ المعتزلة فى تفسيره فقال ان فرض الصوم والصلاة لازم يتعين
للعموما الدالة على وجوبهما ترك العمل بها فى الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على
الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيما دون الثلاثة حصل اختلاف
للعلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة فيه ايضا اختلاف العلماء فأورث
شبهة فلم نجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا
خلاصة كلام الفقهاء فى هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اتفق المسلمون
على حرمة الجماع فى زمن الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون
الركبة واختلفوا فى انه هل يجوز الاستمتاع بما دون السرة فوق الركبة فنقول ان فسرنا
الحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فلفظ لا يكون
فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان تخصيص الشئ بالذكر يدل على الحكم فيما
عده بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع امامن يفسر الحيض
بالحيض كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه
الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب ان يبقى الباقي على الحرمة وبالله التوفيق
• اما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا نظهرن فأتوهن من حيث امركم الله فاعلم
ان قوله ولا تقربوهن اى ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل امرأته اذا جا معها وهذا
كالتأكيد لقوله تعالى فاعتزلوا النساء فى الحيض ويمكن ايضا حملها على فائدة جليلة
جديدة وهى ان يكون قوله فاعتزلوا النساء فى الحيض نهيها عن المباشرة فى موضع الدم
وقوله ولا تقربوهن يكون نهيها عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفى الآية مسائل
(المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وابوعمر و ابن عامر و يعقوب الحضرمي وابوبكر
عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ حذرة والكسائى يطهرن بالتشديد وكذلك

(ولا تقربوهن حتى يطهرن)
تأكيد لحكم الاعتزال وتنبه
على ان المراد به عدم قربا نهن
لا عدم القرب منهن وبيان لغايته
وهو انقطاع الدم عند ابي حنيفة
رحمه الله فان كان ذلك فى اكثر
المدّة حل القربان كما انقطع والا
فلا بد من الاغتسال او من مضى
وقت صلاة وعند الشافعي رحمه
الله ان يغتسلن بعد الانقطاع كما
يفصح عنه القراءة بالتشديد
وينبئ عنه قوله عز وجل

حفص عن عاصم بن خفف فهو زوال الدم لان يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد فهو على معنى يطهرن فادغم كقوله يا أيها المزمل ويا أيها المدثر أي المتزمل والمتدثر وباللغة التوفيق (المسئلة الثانية) اكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحصل للزوج مجامعتها الا بعد ان تغتسل من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن ابي حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان رأته لعشرة ايام جاز ان يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي من وجهين (الجملة الاولى) ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءة ثان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قريء حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيب ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيب عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الآية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب ان لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين (الجملة الثانية) ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن علق الايتان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب ان لا يجوز الايتان عند عدم التطهر حجة ابي حنيفة رحمه الله قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى ان يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب ان لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض اجاب القاضى عنه بأنه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما اما لما ضم اليه قوله فاذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب ان يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي واكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم هو غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو ان تغسل الموضع وتوضأ والصحيح هو الاول لوجهين (الاول) ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عامد الى ذات المرأة فوجب ان يحصل هذا التطهر في كل بدن لها في بعض من ابعاض بدنها (والثاني) ان حمله على التطهر الذين يختص الحيض بوجوبه اولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة كشوته في الحيض فهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا امكن بوجود الماء وان تعذر ذلك فقدا جمع القائلون بوجوب الاغتسال على ان التيمم يقوم مقامه وانما اثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع والافالظاهر يقتضى ان لا يجوز قربانها الا عند الاغتسال بالماء (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المراد بقوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله وفيه وجوه (الاول) وهو قول ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة وعكرمة فأتوهن في المأثى فأنه هو الذي امر الله به ولا تؤتوهن في غير المأثى قوله من حيث امركم

(فاذا تطهرن) فان التطهر هو الاغتسال (فأتوهن من حيث امركم الله) من المأثى الذي حلله لكم وهو القبل

الله اى فى حيث امركم الله كقوله اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة اى فى يوم الجمعة (الثانى)
 قال الاصم والزجاج اى فأتوهن من حيث يحل لكم غشياً نهن وذلك بان لا يكن صامتات
 ولا معتكفات ولا محرمات (الثانى) وهو قول محمد بن الحنفية فأتوهن من قبل الخلال
 دون الفجور والاقرب هو القول الاول لان لفظه حيث حقيقة فى المكان مجاز فى غيره
 * اما قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام فى تفسير محبة الله تعالى وفى
 تفسير التوبة قد تقدم فلانعبده الا انا نقول التواب هو المكث من فعل ما يسمى توبة وقد
 يقال هذا فى حق الله تعالى من حيث يكثر فى قبول التوبة فان قبل ظاهر الآية يدل على
 انه يجب تكثير التوبة مطلقا العقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالذنب فمن لم يكن مذنباً
 وجب ان لا تحسن منه التوبة (والجواب) من وجهين (الاول) ان المكلف لا يأمن البتة
 من التقصير فتلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز (الثانى) قال ابو مسلم الاصفهاني
 التوبة فى اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله تعالى فى كل الاحوال محمود
 اعترض القاضى عليه بان التوبة وان كانت فى اصل اللغة عبارة عن الرجوع الا انها
 فى عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل فى الماضى والترك فى الحاضر والعزم على ان
 لا يفعل مثله فى المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعى دون المفهوم اللغوى ولا يبي
 مسلم ان يجب عنه فيقول مرادى من هذا الجواب انه ان امكن حل اللفظ على التوبة
 الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة
 الاصلية لثلاث توجه الطعن والسؤال * اما قوله تعالى ويحب المتطهرين فقيه وجوه
 (احدها) المراد منه التنزه عن الذنوب والمعاصى وذلك لان النائب هو الذى فعله ثم تركه
 والمتطهر هو الذى مافعله تنزهها عنه ولائث لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لان
 الذنب نجاسة روحانية ولذلك قال ائمة المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية
 وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بانه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح
 ويقال فلان طاهر الذليل (والقول الثانى) ان المراد لا يأتيتها فى زمان الحيض وان
 لا يأتيتها فى غير المأتى على ما قال فأتوهن من حيث امركم الله ومن قال بهذا القول قال
 هذا اولى لانه البق بما قبل الآية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط اخرجوهم
 من قريبتكم انهم اناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين ترك الاتيان فى الادبار
 (والقول الثالث) انه تعالى لما امرنا بالتطهر فى قوله فاذا تطهروا فلا جرم مدح المتطهر
 فقال ويحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقد قال تعالى رجال يحبون ان
 يتطهروا والله يحب المتطهرين فقيل فى التفسير انهم كانوا يستنجون بالماء فائى الله عليهم
 * (الحكم الثامن) قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شتمتم وقدموا
 لانفسكم واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه وبشر المؤمنين) فى الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) ذكروا فى سبب النزول وجوها (احدها) روى ان اليهود قالوا من جامع امرأته

(ان الله يحب التوابين) ماعسى
 ينسدر منهم من ارتكاب بعض
 ما نهوا عنه ومن سائر الذنوب
 (ويحب المتطهرين) المتزهين
 عن القواحش والاعتذار وفى ذكر
 التوبة اشعار بمساس الحاجة
 اليها بارتكاب بعض الناس لما
 نهوا عنه وتكرير الفعل لمزيد
 العناية بامر التطهر

في قبلها من دبرها كان ولدها حول مخبلا وزعموا ان ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانها) روى عن ابن عباس ان عمر جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت وحكي وقوع ذلك منه فأنزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) كانت الانصار تنكر ان يأتي الرجل المرأة من دبرها في قبلها وكانوا اخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانكرت الانصار ذلك عليهم فنزلت الآية (المسئلة الثانية) حرث لكم اي مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج المرأة كالارض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحراث مصدر ولهذا وحد الحراث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيمن تحرثون للولد

فخذف المضاف وايضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة كقوله فانما هي اقبال وادبار ويقال هذا امر الله اي مأموره وهذا شهوة فلان اي مشتهاه فكذلك حرث الرجل محرثه (المسئلة الثالثة) ذهب اكثر العلماء الى ان المراد من الآية ان الرجل مخبر بين ان يأتيها من قبلها في قبلها وبين ان يأتيها من دبرها في قبلها فقوله اني شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر انه كان يقول المراد من الآية تجوز اتيان النساء في ادبارهن وسائر الناس كذبوا نافعا في هذه الرواية وهذا قول مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والمرتضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه ووجه من قال انه لا يجوز اتيان النساء في ادبارهن من وجوه (الوجه الاول) ان الله تعالى قال في آية المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الاذى علة لحرمة اتيان موضع الاذى ولا معنى للاذى الا ما تأذى الانسان منه وههنا تأذى الانسان بنتن روايح ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع اظهر فاذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة (الوجه الثانية) قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله وظاهر الامر

للاجتماع ولا يمكن ان يقال انه يفيد وجوب اتيانهن لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه ان من اتى المرأة وجب ان يأتيها في ذلك الموضع الذي امر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر لان ذلك بالاجماع غير واجب فتعين ان يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب (الوجه الثالثة) روى خزيمة بن ثابت ان رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء في ادبارهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم حلال فلما ولي الرجل دعاه فقال كيف قلت في اي الحربين او في اي الخريزتين او في اي الخمصتين امن قبلها في قبلها فتم امن دبرها في قبلها فتم امن دبرها في دبرها فلا ان الله لا يستحي من الحق لاتأتوا النساء في ادبارهن واراد بخربتها مسلكتها واصل الخبرة عروة المزايدة شبه الثقب بها والخريزة هي الثقب التي يتقبها الخراز كني به عن المأثي وكذلك الخمصة من قولهم خصفت الجلود اذا خريزته حجة من قال بالجواز وجوه (الوجه الاول) التمسك بهذه الآية من وجهين (الاول) انه تعالى جعل الحراث اسما للمرأة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على ان الحراث اسم للمرأة لانه موضع

(نساؤكم حرث لكم) اي مواضع حرث لكم شبهن بهما لما بين ما يليق في ارحامهن وبين البذور من المشابهة من حيث ان كلا منهما مادة لا يحصل منه (فأتوا حرثكم) لما عبر عنهم بالحراث عبر عن مجامعتهم بالاتيان وهو بيان لقوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله (اني شئتم) من اي جهة شئتم روى ان اليهود كانوا يزعمون ان من اتى امرأته في قبلها من دبرها يأتي ولده احوال فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت

قوله قول مالك في القسطاني تكذيب نسبة هذا القول للملك بكثرة القول عن نفس مالك اه (مصحح)

المعين فلما قال بعده فأتوا حرثكم انى شئتم كان المراد فأتوا نساءكم انى شئتم فيكون هذا اطلاقا
 فى آياتهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع (الوجه الثانى) ان كلمة انى معناها
 ان قال الله تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من انى لك هذا فصار تقدير
 الآية فأتوا حرثكم انى شئتم وكلمة انى شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس انى شئت
 ويكون هذا تخييرا بين الامكنة اذ ادت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن حمل الآية على الايتان
 من قبلها فى قبلها او من دبرها فى قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما
 وقع فى طريق الايتان واللفظ اللائق به ان يقال اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور
 ههنا لفظه كيف بل لفظه انى وثبت ان لفظه انى مشعرة بالتخيير بين الامكنة ثبت انه
 ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرناه (الجملة الثانية) لهم التمسك بعموم قوله تعالى الا
 على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ترك العمل به فى حق المذكور لدلالة الاجماع فوجب
 ان يبقى معمولا به فى حق النسوان (الجملة الثالثة) توافقنا على انه لو قال للمرأة دبرك على
 حرام ونوى الطلاق انه يكون طلاقا وهذا يقتضى كون دبرها حلالا لهذا المجموع كلام
 القوم فى هذا الباب اجاب الاولون فقالوا الذى يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد من
 هذه الآية ايتان النساء فى غير المأتى وجوه (الاول) ان الحرت اسم لموضع الحراثة
 ومعلوم ان المرأة بجميع اجزائها ليست موضعا للحراثة فامتنع اطلاق اسم الحرت على
 ذات المرأة ويقتضى هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرت على ذات المرأة الا ان تركنا العمل
 بهذا الدليل فى قوله نساءكم حرث لكم لان الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرت على
 ذات المرأة فحملنا ذلك على الجواز المشهور من تسمية كل الشئ باسم جزئه وهذه الصورة
 مفقودة فى قوله فأتوا حرثكم فوجب حمل الحرت ههنا على موضع الحراثة على التعيين
 فثبت ان هذه الآية لا دلالة فيها الا على ايتان النساء فى المأتى (الوجه الثانى) فى بيان ان
 هذه الآية لا يمكن ان تكون دالة على ما ذكره لما بينا ان ما قبل هذه الآية يدل على المنع مما
 ذكره من وجهين (احدهما) قوله قل هو اذى (والثانى) قوله فأتوهن من حيث امركم
 الله فلو دلت هذه الآية على التجوز لكان ذلك جعلا بين ما يدل على التحريم وبين ما يدل
 على التحليل فى موضع واحد والاصل انه لا يجوز (الوجه الثالث) الروايات المشهورة فى ان
 سبب نزول هذه الآية اختلافهم فى انه هل يجوز ايتانها من دبرها فى قبلها وسبب نزول
 الآية لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها
 على هذه الصورة لم يمكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت بهذه الوجوه
 ان المراد من الآية ليس ما ذكره وعند هذا نبحت عن الوجوه التى تمسكوا بها على
 التفصيل (اما الوجه الاول) فقد بينا ان قوله فأتوا حرثكم معناه فأتوا موضع الحرت
 (واما الثانى) فانه لما كان المراد بالحرت فى قوله فأتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يمكن
 حمل انى شئتم على التخيير فى المكان وعند هذا يضمن فيه زيادة وهى ان يكون المراد

من اتي شتم فيضم لفظه من لا يقال ليس جل لفظ الحرث على حقيقته والزام هذا الاضمار
 اولى من جل لفظ الحرث على المرأة على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا هذا الاضمار لاننا نقول بل
 هذا اولى لان الاصل في الابضاع الحرمه (واما الثالث) فجوابه ان قوله الاعلى ازواجهم
 او مملكت ايمانهم عام ودلائلنا خاصة وانما مقدم على العام (واما الرابع)
 فجوابه ان قوله دبرك على حرام انما صلح ان يكون كناية عن الطلاق لانه محل حل الملامسة
 والمضاجعة فصارت ذلك كقوله يدك طالق والله اعلم (المسئلة الرابعة) اختلف المفسرون
 في تفسير قوله اتي شتم والمشهور ما ذكرناه انه يجوز للزوج ان يأتيها من قبلها في قبلها
 ومن دبرها في قبلها (الثاني) ان المعنى اى وقت شتم من اوقات الحل يعنى اذا لم تكن
 اجنبية او محرمة او صائمة او حائضا (الثالث) انه يجوز للرجل ان ينكحها قائمة او باركة
 او مضطجعة بعد ان يكون في الفرج (الرابع) قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان
 شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شتم من ليل او نهار فان قيل
 فالاختار من هذه الاقوال قلنا قد ظهر عن المفسرين ان سبب تزول هذه الآية هو ان
 اليهود كانوا يقولون من اتي المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد احوال فأنزل الله تعالى هذا
 لتكذيب قولهم فكان الاولى جل اللفظ عليه واما الاوقات فلا مدخل لها في هذا
 الباب لان اتي يكون بمعنى متى ويكون بمعنى كيف واما العزل وخلافه فلا يدخل تحت
 اتي لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحم الكلام الاعلى ما قلنا وما قوله وقدموا
 لانفسكم فعناه افعلوا ما استوجبون به الجنة والكرامة ونظيره ان يقول الرجل لغيره
 قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم
 ما حكى الله تعالى عن فريق من اهل النار وهو قوله قالوا بل انتم لامر حبا بكم انتم قدمتموه
 لنا فبئس القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس انه قال
 معناه التسمية عند الجماع وهو في غاية البعد والذي عندي فيه ان قوله نساؤكم حرث لكم
 جار مجرى التنبية على سبب اباحة الوطء كأنه قيل هؤلاء النساء انما حكم الشرع باباحة
 وطئهن لكم لاجل انهن حرث لكم اى بسبب انه يتولد الولد منها ثم قال بعده فأتوا حرثكم
 اتي شتم اى لما كان السبب في اباحة وطئها لكم حصول الحرث فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير
 موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الاذن في ذلك الموضع والمنع من غير ذلك
 الموضع فلما اشتمت الآية على الاذن في احد الموضعين والمنع عن الموضع الاخر لا جرم قال
 وقدموا لانفسكم اى لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم انه
 تعالى اكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم اكد ذلك بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات
 الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقه بالنهي عن شئ لذيذه مشتبهى فثبت
 ان ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها ايضا دال على تحريمه فظهر ان
 المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب اليه جمهور المجتهدين ما قوله تعالى واتقوا

(وقدموا لانفسكم) اى ما يدخر
 لكم من الثواب وقيل هو طلب
 الولد وقيل هو التسمية عند
 المباشرة (واتقوا الله) بالاحتساب
 عن معاصيه التي من جلته ما عدا
 من الامور

الله واعلموا انكم ملاقوه فاعلم ان الكلام في التقوى قد تقدم والكلام في تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم واعلم انه تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة (اولها) وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات (وثانيها) قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله واعلموا انكم ملاقوه وفيه اشارة الى اني انما كلفتمكم بتحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلو لا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما احسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب المعبر في القرآن وهو ان يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لما انهما كالمعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا (الحكم التاسع) * قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا وتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم) المفسرون اكثروا من الكلام في هذه الآية واجود ما ذكره وجهان (الاول) وهو الذي ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم نهى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به وذلك لان ما اكثر ذكر شيء في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتني عرضة للملك وقال الشاعر ولا تجعليني عرضة للوائم * وقد ذم الله تعالى من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقبال من الحلف كما قال كثير

قليل الا لا يحافظ ليمينه • وان سبقت منه الالية برت

والحكمة في الامر بتقليل الايمان ان من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن اقدمه على اليمين الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصل في اليمين وايضا كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله تعالى كان اكل في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى اجل واعلى عنده من ان يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية * واما قوله تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا النهى فقوله ان تبروا اي ارادة ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما ان توفى ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونون يامعشر المؤمنين بررة اتقياء مسلمين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى اجل واعظم ان يستشهد باسمه العظيم في مطالب الدنيا وخسائس مطالب الحلف فلا شك ان هذا من اعظم ابواب البر وامام معنى التقوى فظاهر انه اتقى ان يصدر منه ما يخل بتعظيم الله واما الاصلاح بين الناس فتى اعتقدوا في صدق لهجته وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه (التاويل الثاني) قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال اردت افعل كذا فعرض لي امر كذا

(واعلموا انكم ملاقوه)
فتعرضوا لتحصيل ما تنتفعون به
حينئذ واجتنبوا اقتراف
ما تقتضون به (وبشر المؤمنين)
الذين تلقوا ما حوطبوا به من
الوامر والنواهي بحسن القبول
والامتثال بما يقصر عنه البيان
من الكرامة والنعيم المقيم او بكل
ما يشربه من الامور التي تسر بها
القلوب وتقر بها العيون وفيه مع
ما في تلوين الخطاب وجعل المبر
رسول الله صلى الله عليه وسلم من
المبالغة في تشریف المؤمنين ما لا
يخفى (ولا تجعلوا الله عرضة
لايمانكم) قيل نزلت في عبد الله بن
رواحه حين حلف ان لا يكلم ختنه
بشرين النعمان ولا يصلح بينه وبين
اخته وقيل في الصديق رضي الله
عنه حين حلف ان لا ينفق على
مسطح لخوصته في حديث الافك
والعرضة فعلة بمعنى مفعول
كالقبضة والغرفة تطلق على ما
يعرض دون الشيء فيصير حاجزا
عنه كما يقال فلان عرضة للخير
وعلى المعرض للامر كما في قوله
فلا تجعلوني عرضة للوائم
فالغنى على الوجه الاول لا تجعلوا
الله مانعا للامور الحسنة التي
تحلفون على تركها وعبر عنها
بالايمان للابستها بها كما في قوله
عليه السلام لعبد الله بن مسرة اذا
حلفت على عين فرايت غيرها
خيرا منها فات الذي هو خير
وكفر عن يمينك وقوله تعالى

واعترض اي تحامى ذلك فنعنى منه واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في عرض الطريق
 فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل
 كلامه معارضا لكلام آخر اي ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق
 فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشيء
 ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام في قوله لايمانكم فهو للتعليل
 اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا
 او في ان تبروا فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية
 ان الرجل كان يخلف على ترك الخيرات من صلة الرحم او اصلاح ذات البين او احسان
 الى احد ادعيائه ثم يقول اخاف الله ان احث في عيني فيترك البراراة البر في يمنه فقيل
 لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه الايمان عن فعل البروا لتقوى هذا اجود ما ذكره
 المفسرون وقد طولوا في كلمات اخر ولكن لفائدة فيها فتركناها ثم قال في آخر الآية والله
 سميع عليم اي ان حلفتم يسمع وان تركتم الخلف تعظيما لله واجلالا له من ان يستشهد
 باسمه الكريم في الاعراض العاجلة فهو عليم عالم بما في قلوبكم ونياتكم * قوله تعالى

(لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حلِيم)
 في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما او غيره
 اما ورود هذه اللفظة في الكلام فيدل عليه الآية والخبر والرواية اما الآية فقوله تعالى
 واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا
 القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع فيها لاضية اما قوله واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل
 ان يكون المراد واذا مروا بالكلام الذي يكون لغوا وان يكون المراد واذا مروا بالفعل
 الذي يكون لغوا واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال يوم الجمعة لصاحبه صه
 والامام يخطب فقد لغا واما الرواية فيقال لغا الطائر بلغو لغوا اذا صوت ولغو الطائر
 تصويته واما ورود هذا اللفظ في غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به من اولاد الابل لغوا

قال جرير يعد الناسون بنى تميم * بيوت المجد اربعة كبارا
 وتخرج منهم المرثى لغوا * كما الغيت في الدية الحوارا
 وقال العجاج ورب اسراب حجاج كظم * عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء اللغا مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذا ما يتعلق باللغة اما المفسرون فقد
 ذكروا وجوها (الاول) قال الشافعي رضي الله عنه انه قول العرب لا والله وبلى والله بما
 يؤكدون به كلامهم ولا يخطر بالهم الخلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في
 المسجد الحرام الفمرة لانكر ذلك ولعله قال لا والله الفمرة (والثاني) وهو قول ابي
 حنيفة رضي الله عنه ان اللغو هو ان يحلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن فهذا
 هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف ان الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله

(ان تبروا وتيقوا وتصلحوا بين
 الناس) عطف بيان لايمانكم
 او بدل منها ما عرفت انها عبارة
 عن الامور المحلوف عليها واللام
 في لايمانكم متعلقة بالفعل
 او بعرضة لما فيها من معنى
 الاعتراض اي لا تجعلوا الله
 لبركم وتقواكم واصلاحكم بين
 الناس عرضة اي برضا حاجزا
 بان تحلفوا به تعالى على تركها
 او لا تجعلوا تعالى عرضة اي شيئا
 يعترض الامور المذكورة
 ويحجزها بما ذكر من الخلف
 به تعالى على تركها وقد جوز ان
 تكون اللام للتعليل ويتعلق ان
 تبروا الخ بالفعل او بعرضة
 فيكون الايمان بمعناها وانت
 خبير بانه يؤدي الى الفصل بين
 العامل ومعموله باجنبي وعلى
 الوجه الثاني لا تجعلوا الله معرضا
 لايمانكم بتدلونه بكثرة الخلف
 به ولذلك ذم من نزلت فيه
 ولا تطع كل حلاف معين باشنع
 المذام وجعل الحلاف مقدمتها
 وان تبروا حينئذ علة للنهي اي
 ارادة ان تبروا وتيقوا وتصلحوا
 لان الحلاف مجترى على الله
 سبحانه غير معظم له فلا يكون برا
 متقائقة بين الناس فيكون بمنزل
 من التوسط في اصلاح ذات البين
 (والله سميع) يسمع ايمانكم
 (عليم) يعلم نياتكم فحافظوا على
 ما كلفتموه

وبلى والله ويوجبها فيما اذا حلف على شئ* يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وابو حنيفة يحكم بالصد من ذلك ومذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول ابي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه (الاول) ماروت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لغو اليمين قول الرجل في كلامه كلا والله وبلى والله ولا والله وروى انه صلى الله عليه وسلم يقوم يذضلون ومعه رجل من اصحابه فرمى رجل من القوم فقال اصبت والله ثم اخطأ ثم قال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حنت الرجل يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم كل ايمان الرما لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة انها قالت ايمان اللغو ما كان في الهزل والمرء والخصومة التي لا يعقد عليها القلب و اثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة (الجمعة الثانية) ان قوله لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على ان لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده الانسان على الجد ويربط قلبه به واذا كان كذلك وجب ان يكون اللغو الذي هو كالمقابل له ان يكون معناه ما لا يقصده الانسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في الكلام لا والله وبلى والله فاما اذا حلف على شئ* بالجد انه كان حاصله لم يظهر انه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصله بكسب القلب (الجمعة الثالثة) انه سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا تجعلوا الله غرضة لايمنكم وقد ذكرنا ان معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله وبلى والله لاشك انهم يكثرون الحلف فذكر تعالى عقيب قوله ولا تجعلوا الله غرضة لايمنكم حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد في كلام لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لان ايجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفرض اما الى ان يمتنعوا عن الكلام او يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر ان تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فاما الذي قال ابو حنيفة رضي الله عنه فانه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعي اولى حجة ابي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الجمعة الاولى) قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين الجحد والهزل (الجمعة الثانية) ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فهاتان الجمتان توجبان الكفارة في قول الناس لا والله وبلى والله اذا حصل الحنث ثم الذي يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعي ويجب تفسيره بما قاله ابو حنيفة ان اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

(لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم)
 اللغو ما سقط من الكلام عن درجة
 الاعتبار والمراد به في الايمان ما لا
 عقد معه ولا تصدقك بئني عنه قوله
 تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم
 الايمان وهو المعنى بقوله عز وجل

اذا ماراية رفعت لمجد * تلقاها عوانة باليمين

اي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الخث بسبب اليمين وهذا انما يفعل في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فأما اذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالي عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضي واما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلان تكون لغوا (القول الثالث) في تفسير يمين اللغو هو انه اذا حلف على ترك طاعة او فعل معصية فهذا هو يمين اللغو وهو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فين انه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الايمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اي باقامتكم على ذلك الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر وهذا التأويل ضعيف من وجهين (الاول) هو ان المؤاخذة المذكورة في هذه الآية صارت مفسرة في آية المسأدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذة ايجاب الكفارة وههنا الكفارة واجبة علمنا ان المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثاني) انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشيء الذي حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع في فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب (القول الرابع) في تفسير يمين اللغو انها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة اسقطت الائم فكانت قيل لا يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا قول الضحاك (القول الخامس) وهو قول القاضي ان المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اي يؤاخذكم اذا تعمدتم ومعلوم ان المقابل للعمد هو السهو (المسئلة الثانية) احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال انه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آية المسأدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب به ولان يكون المراد به العقد الذي يصاد الخلل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وايضا ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين ان تلك المؤاخذة ماهي وبينها في آية المسأدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فيبين ان المؤاخذة هي الكفارة فكل واحد من هاتين الآيتين بجملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للآخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب بالكفارة واجبة فيها واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها

(ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقد اختلف فيه فعندنا هو ان يحلف على شيء بظنه على ما حلف عليه ثم يظهر خلافه فانه لا قصد فيه الى الكذب وعند الشافعي رحمه الله هو قول العرب لا والله وبلى والله بما يؤكدون به كلامهم من غير اخطار الحلف بالبال فالعنى على الاول لا يؤاخذكم الله اي لا يعاقبكم بلغو اليمين الذي يحلفه احدكم ظانا انه صادق فيه ولكن يعاقبكم بما افترقتم قلوبكم من اثم القصد الى الكذب في اليمين وذلك في الغموس وعلى الثاني لا يلزمكم الكفارة بما لا قصد معه الى اليمين ولكن يلزمكموها بما توت قلوبكم وقصدت به اليمين ولم يكن كسب اللسان فقط

* اما قوله تعالى والله غفور رحيم فقد علمت ان الغفور مبالغة في ستر الذنوب وفي اسقاط عقوبتها واما الخليم فاعلم ان الخلم في كلام العرب الاناة والسكون يقول ضع الهودج على احلم الجمال اي على أشدها تؤدة في السير ومنه الخلم لانه يرى في حال السكون وحمة الثدي ومعنى الخليم في صفة الله الذي لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار (الحكم العاشر) * قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) آلى يؤالى ايلاء وتالى يتالى تأليا وتأتلى يأتلى أتلاء والاسم منه الية وألوة كلاهما بالتشديد وحكى ابو عبيدة الوة والوة والوة ثلاث لغات وبالجملة فالالية والقسم واليمين والحلف كلها عبارات عن معنى واحد وفي الحديث حكاية عن الله تعالى آليت افعل خلاف المقدرين وقال كثير

قليل الا ليا حافظ ليمينه * فان سبقت منه الالية برت

(والله غفور) حيث لم يؤاخذكم بالغو مع كونه ناشئا من عدم التثبت وقلة المبالاة (حليم) حيث لم يعجل بالمؤاخذة والجملة اعترض مقرر لمضمون قوله تعالى لا يؤاخذكم الخ وفيه ايدان بان المراد بالمؤاخذة المعاقبة لا يجاب الكفارة اذ هي التي تتعلق بها المغفرة والحلم دونه

هذا هو معنى اللفظ بحسب اصل اللغة اما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء كما اذا قال والله لأجامعك ولا أباضعك ولا أقربك ومن المفسرين من قال في الآية حذف تقديره للذين يؤلون ان يعتزلوا من نسائهم الا أنه حذف لدلالة الباقي عليه وأنا أقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا جلنا لفظ الالاء على المعهود اللغوي اما اذا جلناه على المتعارف في الشرع استغنيا عن هذا الاضمار (المسئلة الثانية) روى ان الالاء في الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها فكان يتركها بذلك لا أيما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان اهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك ايضا فأزال الله تعالى ذلك وامهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها (المسئلة الثالثة) قرأ عبد الله آلوا من نسائهم وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما يقسمون من نسائهم اما قوله من نسائهم فقيه سؤال وهو انه يقال المتعارف ان يقال حلف فلان على كذا او آلى على كذا فلم ابدلت لفظة على ههنا بلفظة من (والجواب) من وجهين (الاول) ان يراد لهم من نسائهم تربص اربعة اشهر كما يقال لى منك كذا (والثاني) انه ضمن في هذا القسم معنى البعد فكأنه قيل يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين اما قوله تعالى تربص اربعة اشهر فاعلم ان التربص التلبث والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا ويقال مالى على هذا الامر ربصه اي تلبث واضافة التربص الى اربعة اشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهما مسيرة يوم اي مسيرة في يوم ومثله كثير اما قوله فان فاؤا فمعناه فان رجعوا والني في اللغة هو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما نسخت الشمس من الظل ثم يعود في و فرق اهل العربية بين النفي والظل فقالوا النفي ما كان بالعشى لانه الذي نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لانه

لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها فيء لانه لا شمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود
وانشدوا فلا الظل من برد الضمى يستطيعه * والانيء من برد العشى يذوق
وقيل فلان سريع النوى والفيئة حكا هما الفراء عن العرب اى سريع الرجوع عن
الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين في كانه كان
لهم فرجع اليهم فقولوه فان فاؤمعناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جاعها فان الله
غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامراته كما انه غفور رحيم لكل التائبين اما قوله
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على الشئ يقال عزم
على الشئ يعزم عزم او عزيمة وعزمت عليك لتفعلن اى اقسمت والطلاق مصدر طلقت
المرأة اطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابى طلقت بضم اللام
من الطلاق اجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالا في الشرع واصله
من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ
الآية اما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض ما دللت الآيه عليه في مسائل (المسئلة
الاولى) كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلاء
وهذا القيد معتبر طردا وعكسا اما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صح ايلاؤه ويتفرع
عليه احكام (الاول) يصح ايلاء الذمي وهو قول ابي حنيفة رضى الله عنه وقال ابو يوسف
ومحمد لا يصح ايلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعناق لنا قوله تعالى للذين يؤلون من
نساءهم تربص اربعة اشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم (الحكم الثانى) قال
الشافعى رضى الله عنه مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهى اربعة اشهر سواء كان
الزوجان حريين او رقيقين او احدهما كان حرا والاخر رقيقا وعند ابي حنيفة ومالك
رضى الله عنهما تتصف بالرق الا ان عند ابي حنيفة تتصف برق المرأة وعند مالك برق
الرجل كما قال في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نساءهم يتناول الكل
والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلية
والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوى فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة
الرضاع ومدة العنة (الحكم الثالث) يصح الايلاء في حال الرضا والغضب وقال مالك
لا يصح الا في حال الغضب لنا ظاهر هذه الآية (الحكم الرابع) يصح الايلاء من المرأة سواء
كانت في صلب النكاح او كانت مطلقة مطلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها انها
عن نساءه بدليل انه لو قال نساى طواق وقع الطلاق عليها واذا ثبت انها من نساءه دخلت
تحت الآية لظاهر قوله للذين يؤلون من نساءهم اما عكس هذه القضية وهو ان من
لا يتصور منه الوقاع لا يصح ايلاؤه فقيه حكمان (الحكم الاول) ايلاء الخصى صحيح لانه
يجامع كما يجامع الفحل انما المفقود في حقه الاتزال وذلك لا اثر له ولانه داخل تحت عموم
الآية (الحكم الثانى) الم محبوب ان يبقى منه ما يمكنه ان يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق

(للذين يؤلون من نساءهم)
الايلاء الخلف وحقه ان يستعمل
بعلى واستعماله بمن لتضمينه معنى
البعداى للذين يحلفون متباعدين
من نساءهم ويحتمل ان يراد لهم
من نساءهم (تربص اربعة اشهر)
كقواك لى منك كذا وقرئ
آلوامن نساءهم وقرئ يقسمون
من نساءهم والايلاء من المرأة ان
يقول والله لا افرقك اربعة اشهر
فصاعدا على التقييد بالاشهر او لا
افريك على الاطلاق ولا يكون
فيادون ذلك وحكمه انه ان فاء
اليها في المدة بالوطء ان امكن او
بالقول ان يحجز عنه صح النوى
وحث القادر ولزمته كفارة
اليمين ولا كفارة على العاجز
وان مضت الاربعة بانت
بتطبيقه والتربص الانتظار
والتوقف اضيف الى الطرف
اتساعاى لهم ان ينتظروا في هذه
المدة من غير مطالبة بنى او طلاق

ففيه قولان (احدهما) انه لا يصح ايلأؤه وهو قول ابى حنيفة رضى الله عنه (والثانى) انه يصح لعموم هذه الآية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه (القيد الثانى) ان يكون زوجا فلوقال لاجنينة والله لا جامعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر يفيد ان هذا الحكم لهم لاغيرهم كقوله لكم دينكم ولى دين اى لكم لاغيركم (المسئلة الثانية) المحلوف به والحلف امان ان يكون بالله او غيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها فى مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل يجب كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول ابى حنيفة رضى الله عنه انه تجب كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضى المدة او فى خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة للكفارة عند الخنث فى اليمين بالله تعالى عامة و اى فرق بين ان يقول والله لا اقربك ثم يقر بها وبين ان يقول والله لا اكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين (احدهما) ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا داعية الى معرفتها وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (والثانى) انه تعالى كالم يذكر وجوب الكفارة به على سقوطها بقوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة وللأولين ان يجيبوا فيقولوا انما ترك الكفارة ههنا لانه تعالى بينها فى القرآن وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سائر المواضع اما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافى وجوب الفعل كان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص واما ان كان الحلف فى الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فبعدى حر او انت طالق او ضرتك طالق او ازم امرأ فى الذمة فقال ان وطئتك فله على عتق رقبة او صدقة او صوم او حج او صلاة فهل يكون موليا للشافعى رضى الله عنه فيه قولان قال فى القديم لا يكون موليا وبه قال احد فى ظاهر الرواية دليله ان الايلاء معهود فى الجاهلية ثم قد ثبت ان معهود الجاهلية فى هذا الباب هو الحلف بالله وايضا روى انه صلى الله عليه وسلم قال من حلف فليحلف بالله فطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال فى الجديد وهو قول ابى حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحيم الله انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمنه منعقدة فان كان قد علق به عتقا او طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزاما قربة فى الذمة فعليه ما فى نذر اللجاج وفيه اقوال اصحها ان عليه كفارة اليمين (والثانى) عليه الوفاء بما سمي (والثالث) انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمي واطئة هذين القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضى اربعة اشهر يضيق الامر عليه حتى بقاء او يطلق وان قلنا لا يكون موليا لا يضيق عليه الامر (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى مقدار مدة الايلاء على اقوال (فالاول) قول ابن عباس انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يأتها ابدا

(فان فاؤا) اى رجعوا عن اليمين بالخنث والفاء للتفصيل كما اذا قلت انا تزيلكم هذا الشهر فان اجدتكم اقت عندكم الى آخره والالم البث الارشحا التحول (فان الله غفور رحيم) يفر للولى بفيئته التى هى كتوبته اتم حنثه عند تكفيره او ما قصد بالايلاء من ضرر المرأة

(والثاني) قول الحسن البصرى واسحق ان اى مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذا المذهبان في غاية التباعد (والثالث) قول ابي حنيفة والثورى انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يبطأها اربعة اشهر او فيما زاد (والرابع) قول الشافعى واحد ومالك رضى الله عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على اربعة اشهر وفائدة الخلاف بين ابي حنيفة والشافعى رضى الله عنهما انه اذا آلى منها اكثر من اربعة اشهر اجل اربعة اشهر وهذه المدة تكون حقا للزوج فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفيئة او بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعى من وجوه (الجملة الاولى) ان الفاء في قوله فان فاء وان عزموا الطلاق فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضى كون هذين الحكمين مشروعين مترابطين عن انقضاء اربعة اشهر فان قيل ما ذكرتموه ممنوع لان قوله فان فاء وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا انزل عندكم هذا الشهر فان اكرتمونى بقيت معكم والآن حلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص هذه المدة يدل على الامرين والفاء في قوله فان فاء ورد عقب ذكرهما فيكون هذا الحكم مشروعا عقب الايلاء وعقب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذى ذكره وهو قوله انا انزل عندكم فان اكرتمونى بقيت والآن حلت لان هناك الفاء متأخر عن ذلك النزول اما ههنا فالفاء مذكورة عقب ذكر الايلاء وذكر التربص فلا بد وان يكون ما دخل الفاء عليه واقعا عقب هذين الامرين وهذا كلام ظاهر (الجملة الثانية) للشافعى رضى الله عنده ان قوله وان عزموا الطلاق صريح في ان وقوع الطلاق انما يكون بايقاع الزوج وعلى قول ابي حنيفة رضى الله عنه يقع الطلاق بمضى المدة لا بايقاع الزوج فان قيل الايلاء الطلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لا بد وان يكون معناه وان عزم الذين يؤلون الطلاق فجعل المولى عازما وهذا يقتضى ان يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا واما الطلاق فهو متعلق بالعزم ومتعلق العزم متأخر عن العزم فاذا الطلاق متأخر عن العزم لا محالة والايلاء اما ان يكون مقارنا للعزم او متقدما وهذا يفيد القطع بأن الطلاق في هذه الآية مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر (الجملة الثالثة) ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضى ان يصدر من الزوج شئ يكون مسموعا وما ذلك الا ان نقول تقدير الآية فان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله سميع لذلك الايلاء قلنا هذا بعيد لان هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شئ حصل بعد الايلاء وهو كلام غيره حتى يكون فان الله سميع عليم تهديدا عليه (الجملة الرابعة) ان قوله تعالى فان فاء وان عزموا اظاهاه التخيير بين الامرين

(وان عزموا الطلاق) واجعوا عليه (فان الله سميع) بما جرى منهم من الطلاق وما يتعلق به من الدمدمة والمقاولة التى لا تخلو عنها الحال عادة (عليم) بنبأتهم وفيه من الوعيد على الاصرار وترك الفيئة ما لا ينبغي

وذلك يقتضى ان يكون وقت ثبوتها واحدا وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك
 (الجمعة الخامسة) ان الابلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الجماع
 مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد
 يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا
 فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر
 في هذا الباب امرا غير ضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل فعند حصول
 هذه تين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند
 ظهور قصد المضارة انه يؤمر اما بترك المضارة او بتخليصها من قيد الابلاء وهذا المعنى
 معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل في مدة العنين وغيره حجة ابي حنيفة رضى الله عنه
 ان عبد الله بن مسعود قرأ فان فاؤافين (الجواب) الصحيح ان القراءة الشاذة مردودة
 لان كل ما كان قرآنا وجب ان يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا انه ليس بقرآن
 واولى الناس بهذا ابو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك في ان التسمية ليست من القرآن
 وايضا فقد بينا ان الآية مشتملة على امور ثلاثة دلت على ان هذه الفيئة لا تكون في المدة
 فاقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها * (الحكم الحادى عشر)
 قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
 في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر) اعلم انه تعالى ذكر في هذا الموضع احكاما
 كثيرة للطلاق (فالحكم الاول) للطلاق وجوب العدة واعلم ان المطلقة هي المرأة التي
 اوقع الطلاق عليها وهي اما ان تكون اجنبية او منكوحة فان كانت اجنبية فاذا اوقع
 الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير
 واجبة عليها بالاجماع واما المنكوحة فهي اما ان تكون مدخولا بها ولا تكون فان لم تكن
 مدخولا به لم تجب العدة عليها قال الله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل
 ان تمسوهن فالحكم عليهن من عدة تعتدونها واما ان كانت مدخولا بها فهي اما ان
 تكون حائلا او حاملا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى واولات
 الاحمال اجلهن ان يرضعن حملهن واما ان كانت حائلا فاما ان يكون الحيض ممكنا
 في حقها او لا يكون فان امتنع الحيض في حقها اما للصغر المفرط او للكبر المفرط كانت
 عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائى يتسنن من الحيض واما اذا كان الحيض
 في حقها ممكنا فاما ان تكون رقيقة واما ان تكون حرة فان كانت رقيقة كانت عدتها
 بقرأين لا بثلاثة اما اذا كانت المرأة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا
 وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء
 الثلاثة على ما بين الله حكمها في هذه الآية وفي الآية سؤالات (السؤال الاول)
 العام انما يحسن تخصيصه اذا كان الباقي بعد التخصيص اكثر من حيث انه جرت

(والمطلقات) اى ذوات الاقراء
 من الحرائر المدخول بهن لما قد
 بين ان لعدة على غير المدخول
 بها وان عدة من لا تحيض لصغر
 او كبر او جل بالاشهر ووضع الحمل
 وان عدة الامة قرآن او شهران

العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب يقال في الثوب انه اسود اذا كان الغالب عليه
السواد او حصل فيه بياض قليل فأما اذا كان الغالب عليه البياض وكان السواد قليلا
كان انطلاق لفظ الاسود عليه كذبا ثبت ان الشرط في كون العام مخصوصا ان يكون
الباقى بعد التخصيص اكثر وهذه الآية ليست كذلك فانكم اخرجتم من عمومها
خسة اقسام وتركتم قسما واحدا فاطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق
بحكمة الله تعالى (والجواب) اما الاجنبية فخارجة عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال
فيها انها مطلقة واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان المقصود من العدة
براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل واما الحامل
والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل
الاقراء وهذا ان القسيمان لم تحصل الاقراء في حقهما واما الرقيقة فتزويجها كالنادر ثبت
ان الاعم الاغلب باق تحت هذا العموم (السؤال الثاني) قوله يتر بصن لاشك انه خبر
والمراد منه الامر فا الفائدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر (والجواب) من وجهين
(الاول) انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت
فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت
العدة وجب ان لا يكون ذلك كافيا في المقصود لانها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن
العهد الا اذا قصدت اداء التكليف اما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال
ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود سواء علمت ذلك او لم تعلم
وسواء شرعت في العدة بالرضا او بالغضب (الثاني) قال صاحب الكشاف التعبير عن
الامر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الامر اشعارا بأنه مما يجب ان يتعلق بالمسارعة الى امثاله
فكما هن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم في الدماء رجك
الله اخرج في صورة الخبر ثقة بالاجابة كانهما وجدت الرحة فهو يخبر عنها (السؤال الثالث)
لو قال يتر بص المطلقات لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فا الحكمة في ترك ذلك وجعل
المطلقات مبتدأ ثم قوله يتر بصن اسناد الفعل الى الفاعل ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك
المبتدأ (الجواب) قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في كتاب دلائل الاعجاز انك اذا قدمت
الاسم فقلت زيد فعل فهذا يفيد من التأكيد والقوة ما لا يفيد قولك فعل زيد وذلك لان
قولك زيد فعل يستعمل في امرين (احدهما) ان يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك
الفعل كقولك انا كتب في المهم الفلاني الى السلطان والمراد دعوى الانسان الانفراد
(الثاني) ان لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا
لا يثبت ذلك الفعل كقولهم هو يعطى الجزيل لا يريد الحصر بل ان يحقق عند السامع
ان اعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم
يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقة وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا آمنة وقد دخلوا

(يتر بصن) خبر في معنى الامر مفيد
للتأكيد باشعاره بأن المأمور به
مما يجب ان يتعلق بالمسارعة الى
الايان به فكأنهن امتثلن بالامر
بالتربص فتخبر به موجودا متحققا
وبناؤه على المبتدأ مفيد لزيادة
تأكيد

بالكفروهم قد خروا به وقول الشاعر

هما يلبسان المجد احسن لبسة * شجيعان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ انك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت بأنك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك ابلغ في التحقيق ونفي الشبهة (السؤال الرابع) هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كاقيل تربص اربعة اشهر وما الفائدة في ذكر الانفس (الجواب) في ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستكفن منه فيحملن على ان يتربصن وذلك لان انفس النساء طوامح الى الرجال فأراد ان يقمعن انفسهن ويغلبن على الطموح ويحبرنها على التربص (السؤال الخامس) لفظ انفس جمع قلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة فلماذا جمع الكثرة مع ان المراد هذه القروء الثلاثة وهي قليلة (والجواب) انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لاشتراكهما في معنى الجمعية او لعل القروء كانت اكثر استعمالا في جمع قرء من الاقراء (السؤال السادس) لم لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض (الجواب) لانه اتبع تدكير اللفظ ولفظ القروء مذكور فهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه الآية وبقى من الكلام في هذه الآية مسألة واحدة في حقيقة القروء فنقول القروء جمع قرء وقرء ولا خلاف ان اسم القرء يقع على الحيض والطهر قال ابو عبيدة الاقراء من الاضداد في كلام العرب والمشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا وقال آخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال قائلون انه موضوع بحثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اقوال (فالاول) ان القرء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاخفش والفراء والكسائي (والقول الثاني) وهو قول ابى عبيدة انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة (والقول الثالث) وهو قول ابى عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت يقال اقرأت النجوم اذا طلعت واقرأت اذا اقلت ويقال هذا قارى الرياح لو قت هبوبها وانشدوا للهذلي * اذا هبت لقارثها الرياح * واذا ثبت ان القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم انه تعالى امر المطلقة ان تعتد بثلاثة قروء والظاهر يقتضى انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى ثلاثة اقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء اجعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من احد الجنسين واختلفوا فيه فذهب الشافعي رضى الله عنه انها الاطهار روى ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة واجد رضى الله عنهم في رواية وقال على وعمرو بن مسعودهى الحيض وهو قول ابى حنيفة والثوري والاوزاعي وابن ابى

(بأنفسهن) الباء للتعدية اى يجمعنها ويحملنها على ما لا تشتهي به بل يشق عليهما من التربص وفيه مزيد بحث لهن على ذلك لمساقيه من الانساء عن الانصاف بما يستكفن منه من كون نفوسهن طوامح الى الرجال فيحملهن ذلك على الاقدام على الاتيان بما امرن به (ثلاثة قروء) نصب على الظرفية او المعنوية بتقدير مضاف اى يتربصن مدة ثلاثة قروء او يتربصن مضي ثلاثة قروء وهو جمع قرء والمراد به الحيض بدليل قوله صلى الله عليه وسلم دهي الصلاة ايام اقرائك وقوله عليه السلام طلاق امة تطليقتان وعدتها حيضتان وقوله تعالى واللائى يؤسن من الحيض من نساءكم ان اربعم فعدتهن ثلاثة اشهر ولان المقصود الاصلى من العدة استبراء الرحم ومداره الحيض دون الطهر ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن معناه مستقبلا لعدتهن وهي الحيض الثلاث وارجح جمع الكثرة في مقام جمع القارة بطريق الاتساع فان ايراد كل من الجمعين مكان الآخر شائع ذائع وقرئ ثلاثة قروء ويغير همز

ليلي وابن شبرمة واستحق رضى الله عنهم وفائدة الخلاف ان مدة العدة عند الشافعى اقصر
 وعندهم اطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقبيه
 في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند ابى حنيفة رضى الله عنه
 ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر ومن الحيضة الرابعة ان كان
 في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تقضى عدتها قبل
 الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تلميم عند عدم الماء
 او يمضى عليها وقت صلاة حجة الشافعى من وجوه (الجمعة الاولى) قوله تعالى فطلقوهن
 لعدتهن ومعناه في وقت عدتهن لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان
 يكون زمان العدة غير زمان الحيض اجاب صاحب الكشاف عنه فقال بمعنى مستقبلات
 لعدتهن كما يقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث وأقول هذا الكلام يقوى
 استدلال الشافعى رضى الله عنه لان قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه زمان
 يقع الشروع في الثلاث عقبيه فكذا ههنا قوله فطلقوهن لعدتهن معناه طلقوهن بحيث
 يحصل الشروع في العدة عقبيه ولما كان الامر حاصل بالتطليق في جميع زمان الطهر
 وجب ان يكون الطهر الحاصل عقب زمان التطليق من العدة وذلك هو المطلوب
 (الجمعة الثانية) ماروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت هل تدرون الاقراء الاقراء
 الاطهار ثم قال الشافعى رضى الله عنه والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يتلى به النساء
 (الجمعة الثالثة) القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرأت الناقاة نسلاقط اى ما جمعت في رجها
 ولدا قط ومنه قول عمرو بن كاثوم * هجان اللون لم تقرأ جنينا * وقال الاخفش يقال
 ما قرأت حيضة اى ما ضمت رجها على حيضة وسمى الحوض مقراً لانه يجتمع فيه الماء
 وقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمى القرآن قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته ولا اجتماع
 العلوم الكثيرة فيه وقرأ القارى اى جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فقول
 وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم
 لا يجوز ان يقال بل زمان الحيض اولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم
 قلنا الدماء لا تجتمع في الرحم البتة بل تفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل يجتمع
 في البدن فكان معنى الاجتماع في وقت الطهر اتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء لمادل
 على الاجتماع فأكثر احوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم آخر الطهر اذ لو لم تمتلئ
 بذلك الفائض لما سالت الى الخارج فن اول الطهر يأخذ في الاجتماع والازدياد الى
 آخره والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا كلام
 بين (الجمعة الثالثة) ان الاصل ان لا يكون لاحد على احد من العقلاء المكلفين حق الحبس
 والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو اقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة
 وهى الاطهار لان الاعتداد بالاطهار اقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك

اثبتنا الاقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا الاكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع (الحجمة الرابعة) ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء يقتضى انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى اقراء ان تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب ان تخرج المرأة عن العهدة بأيهما كان على سبيل التخيير الا اننا ان مدة العدة بالاطهار اقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا تكون المرأة مخيرة بين ان تعتد بالمدة الناقصة او بالمدة الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من ان تترك القدر الزائد الى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فاذا اعتداد بالعدد الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضى ان لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجبا وهو المطلوب بحجة ابي حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الاول) ان الاقراء فى اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الان فى الشرع غلب استعمالها فى الحيض لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعى الصلاة ايام اقراءك واذ ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكورة فى القرآن الى الحيض اولى (الحجمة الثانية) ان القول بان الاقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة اقراء بكما هالان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرآين وبعض الثالث لان عنده اذا طلقها فى آخر الطهر تعتد بذلك قرأفاذا كان فى احد القولين تكمل الاقراء الثلاثة دون القول الآخر كان القول الاول البق بالظاهر اجاب الشافعى رضى الله عنه عن ذلك بأن الله قال الحج اشهر معلومات والاشهر جمع واقله ثلاثة ثم اتاحلنا الآية على شهرين وبعض وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذى الحجة فكذا ههنا جاز ان تحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر اجاب الجبائى من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين (الاول) ان تركنا الظاهر فى تلك الآية لدليل فم يلزمنا ان نترك الظاهر ههنا من غير دليل (والثانى) ان فى العدة تربصا متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك اشهر الحج لانه ليس فيها فعل متصل فكأنه قيل هذه الاشهر وقت الحج لاعلى سبيل الاستغراق واجاب المتأخرون من اصحابنا عن هذه الحجمة من وجهين (الاول) كان حل الاقراء على الاطهار يوجب النقصان عن الثلاثة فحمله على الحيض يوجب الزيادة لانه اذا طلقها فى اثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعذرهم عنه ان هذه لا بد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق فى الحيض لامرناه بالطلاق فى آخر الحيض حتى تعتد باطهار كاملة واذا ختص الطلاق بالطهر صارت تلك الزيادة متممة للضرورة فحقن ايضا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالاطهار والله تعالى امرنا بالطلاق فى الطهر صارت تقدير الآية يتربصن بانفسهن ثلاثة اطهار طهر الطلاق فيه (والوجه الثانى) فى الجواب اننا بينا ان القرء اسم للاجتماع وكال الاجتماع

انما يحصل في آخر الطهر قرأتا ما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقضان في شيء من القرء
 (الحجمة الثالثة) لهم انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض فقال واللاتي يئسن
 من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر فأقام الاشهر مقام الحيض دون
 الاطهار وايضا لما كانت الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر بتمامها فان الاشهر
 لا بد من اتمامها وجب ايضا ان يكون الكمال معتبرا في المبدل فلا بد وان تكون الاقراء
 الكاملة هي الحيض اما الاطهار فالواجب فيها قرآن وبعض (الحجمة الرابعة) لهم قوله
 صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان واجعوا على ان عدة الامة
 نصف عدة الحرة فوجب ان تكون عدة الحرة هي الحيض (الحجمة الخامسة) اجعنا
 على ان الاستبراء في شراء الجوارى يكون بالحيضة فكذا العدة تكون بالحيضة لان المقصود
 من الاستبراء والعدة شيء واحد (الحجمة السادسة) لهم ان الغرض الاصل في العدة استبراء
 الرحم والحيض هو الذي تستبرأ به الارحام دون الطهر فوجب ان يكون المعتبر
 هو الحيض دون الطهر (الحجمة السابعة) لهم ان القول بأن القروء هي الحيض احتياط
 وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مر عليها بقية الطهر وطعت في الحيضة الثالثة
 فان جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم للغير التزوج بها وان جعلنا القرء طهرا فحينئذ
 يحل للغير التزوج بها وجانب التحريم اولى بالرعاية لقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحرام
 والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا اقرب الى
 الاحتياط فكان اولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريك الى ما لا يريك فهذا جملة
 الوجوه في هذا الباب واعلم ان عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون
 حكم الله في حق الكل ما أدى اجتهاده اليه • اما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
 في ارحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان مبنيا على انقضاء القرء في حق ذوات الاقراء
 وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت
 المرأة امينة في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرنها في مدة يمكن ذلك فيها
 وهو على مذهب الشافعي رضى الله عنه اثنان وثلاثون يوما وساعة لان امرها يحتمل على
 انها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليلة وهو اقل الحيض ثم طهرت خمسة
 عشر يوما وهو اقل الطهر ثم حاضت مرة اخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت
 الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة اطهار فتى ادعت هذا واكثر من هذا قبل قولها
 وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها سقطت كان القول قولها لانها على اصل اماتها
 واعلم ان للمفسرين في قوله ما خلق الله في ارحامهن ثلاثة اقوال (الاول) انه الحبل
 والحيض معا وذلك لان المرأة لها اغراض كثيرة في كتمانها اما كتمان الحبل فان فرضها
 فيه ان انقضاء عدتها بالقروء اقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحبل
 قصرت مدة عدتها فتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج الاول وربما

(ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق
 الله في ارحامهن) من الحيض
 والولد استجبالا في العدة وابطالا
 لحق الرجعة وفيه دليل على قبول
 قولهن في ذلك نفيا واثباتا (ان
 كن يؤمن بالله واليوم الآخر)
 جواب الشرط محذوف يدل
 عليه ما قبله دلالة واضحة اى
 فلا يجترئن على ذلك فان قضية
 الايمان بالله تعالى واليوم الآخر
 الذى يقع فيه الجزاء والعقوبة
 منافية له قطعاً

احبت التزوج بزوجه آخر او احبت ان يلتحق ولدها بالزوج الثاني فلهذه الاغراض تكتم
 الحبل واما كتمان الحيض ففرضا فيه ان المرأة اذا طلقها الزوج وهى من ذوات الاقراء
 فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج الاول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل
 رجعتها ولا يتم لها ذلك الا بكتمان بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا حاضت او لا
 فكتمته ثم اظهرت عند الحيضة الثانية ان ذلك اول حيضها فقد طولت العدة واذا كتمت
 ان الحيضة الثالثة وجدت فكتمت واذا كتمت ان حيضها باق فقد قطعت الرجعة على
 زوجها فثبت انه كما ان لها غرضا في كتمان الحبل فكذلك في كتمان الحيض فوجب
 حل النهي على مجموع الامرين (القول الثاني) ان المراد هو النهي عن كتمان الحمل فقط
 واحتجوا عليه بوجوه (احدها) قوله تعالى هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء
 (وثانيها) ان الحيض خارج عن الرحم لانه مخلوق فى الرحم (وثالثها) ان حل قوله تعالى
 ما خلق الله فى ارحامهن على الولد الذى هو جوهر شريف اولى من حمله على الحيض الذى
 هو شئ فى غاية الخساسة والقذروا علم ان هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها
 عن اخفاء هذه الاحوال التى لا اطلاع غيرها عليها وبسببها تختلف احوال الحرمة
 والحل فى النكاح فوجب حل اللفظ على الكل (القول الثالث) ان المراد هو النهي
 عن كتمان الحيض لان هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا
 ايضا ضعيف لان قوله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن كلام مستأنف
 مستقل بنفسه من غير ان يضاف الى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق فى الرحم اما قوله
 تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة
 بل هذا كما تقول للرجل الذى يظلم ان كنت مؤمنا فلا تظلم تريد ان كنت مؤمنا فينبغي
 ان يمنحك ايمانك عن ظلمي ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وهو كما قال فى الشهادة
 ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقال فان آمن بعضكم بعضا فليؤد الذى ائتمن امانته وليتق الله ربه
 والآية دالة على ان كل من جعل امينا فى شئ فيحان فيه فأمره عند الله شديد * قوله
 تعالى (وبعولتهن احق بردهن فى ذلك ان اردوا اصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف
 وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم) اعلم ان هذا هو الحكم الثانى للطلاق وهو
 الرجعة وفى البعولة قولان (احدهما) انه جمع بعول كالفحولة والذكورة والحدودة
 والعمومة وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز ادخالها فى كل جمع بل
 فيما رواه اهل اللغة عن العرب فلا يقال فى كعب كعوبة ولا فى كلب كلابة واعلم ان اسم
 البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلة كما يقال لها زوجة فى كثير من اللغات
 وزوج فى افسح اللغات فهما بعلان كما انهما زوجان واصل البعل السيد المالك فيما قيل
 يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء
 يدعون ازواجهن بالسودد (القول الثانى) ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل بعل

(وبعولتهن) البعولة جمع بعل
 وهو فى الاصل السيد المالك والتاء
 لتأنيث الجمع كما فى الحزونة
 والسهولة او مصدر بتقدير
 مضاف الى اهل بعولتهن اى
 ازواجهن الذين طلقوهن طلاقا
 رجعيا كما يبنى عنه التعبير عنهم
 بالبعولة والضمير لبعض افراد
 المطلقات (احق بردهن) الى
 ملكهم بالرجعة اليهن (فى ذلك)
 اى فى زمان التبرص وصيغة
 التفضيل لافادة ان الرجل اذا
 اراد الرجعة والمرأة تأبأها ووجب
 ايثار قوله على قولها

قول ابن السكيت فى الحزونة
 الخ فى التنظير نظر اه

بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امرأته اذا جامعها وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في ايام التشريق انها ايام اكل وشرب وبعال وامرأة حسنة البعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنت بعل ازواجكن وعلى هذا الوجه كان معنى الآية واهل بعولتهن واما قوله احق بردهن في ذلك فالمعنى احق برجعتهن في مدة ذلك التربص وهنساؤالات (السؤال الاول) ما فائدة قوله احق مع انه لاحق لغير الزوج في ذلك (الجواب) من وجهين (الاول) انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يخل لمن ان يكتم ما خلق الله في ارحامهن كان تقدير الكلام فانهن ان كتمن لاجل ان يتزوج بهن زوج آخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول احق بردهن وذلك لانه ثبت للزوج الثاني حق في الظاهر فيبين ان الزوج الاول احق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقرائها ثم علم خلافه فالزوج الاول احق من الزوج الآخر في العدة (الثاني) اذا كانت معتدة فلها في مضي العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج جاز ان يقول وبعولتهن احق من حيث ان لهن ان يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة (السؤال الثاني) ما معنى الرد (الجواب) يقال رددته اي رجعته قال تعالى في موضع ولئن رددت الى ربي وفي موضع آخر ولئن رجعت (السؤال الثالث) ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي مادامت في العدة فهي زوجته كما كانت (الجواب) ان الرد والرجعة يتضمن ابطال التربص والتحرى في العدة فهي مادامت في العدة كما انها كانت جارية في ابطال حق الزوج وبالرجعة يبطل ذلك فلا جرم سميت الرجعة ردا لاسيما ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة في الرد على مذهبه شيان (احدهما) ردها من التربص الى خلافه (الثاني) ردها من الحرمة الى الحل (السؤال الرابع) ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك (الجواب) ان حق الرد انما يثبت في الوقت الذي هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة اما قوله تعالى ان ارادوا اصلا فالمعنى ان الأزواج احق بهذه المراجعة ان ارادوا الاصلاح وما ارادوا المضارة ونظيره قوله واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فأمسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الآية ان في الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المرأة الى ان تعتد عدة حادثة قهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان ارادوا اصلا فان قيل ان كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة الاصلاح ان لا يثبت حق الرجعة (والجواب) ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة حتى نه لورا جمعها لقصد المضارة استحق الاثم اما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن فاعلم انه تعالى

لان لها ايضا حق الرجعة (ان ارادوا) اي الأزواج بالرجعة (اصلا) لما بينهم وبينهن واحسانا اليهن ولم يريدوا مضارتهن وليس المراد به شرطية قصد الاصلاح بعصمة الرجعة بل هو الحث عليه والزجر عن قصد الضرار

لما بين انه يجب ان يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين
 ان لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا
 كان كل واحد منهما مراعي حق الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير
 الى بعضها (فأحدها) ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمأمور والراعية فيجب على
 الزوج بسبب كونه اميرا وراعي ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة
 ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج (وثانيها) روى عن ابن عباس انه قال اني لاترين
 لامرأتى كاترتين لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن (وثالثها) ولهن على الزوج من
 ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في ارحامهن
 وهذا اوفق لمقدمة الآية اما قوله تعالى وللرجال عليهن درجة فقيه مسثلتان (المسئلة
 الاولى) يقال رجل بين الرجل اى القوة وهو لرجل الرجلين اى اقواهما وفرس رجل
 قوى على المشى والرجل معروف لقوته على المشى وارتجل الكلام اى قوى عليه من غير
 حاجة فيه الى فكر وروية ورجل النهار قوى ضياؤه واما الدرجة فهى المنزلة واصلمها
 من درجت الشئ ادرجه درجا ودرجته ادرجا اذا طويته ودرج القوم قرنا بعد قرن اى
 فنوا ومعناه انهم طووا عمرهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد
 منزل والدرجة المنزلة من منازل الطريق ومنه الدرجة التى يرتقى فيها (المسئلة الثانية) اعلم
 ان فضل الرجل على المرأة امر معلوم الا ان ذكره ههنا يحتمل وجهين (الاول) ان الرجل
 ازيد فى الفضيلة من النساء فى امور (احدها) فى العقل (والثانى) فى الدية (والثالث)
 فى المواريث (والرابع) فى صلاحية الامامة والقضاء والشهادة (والخامس) انه ان يتزوج
 عليها وان يتسرى عليها وليس لها ان تفعل ذلك مع الزوج (والسادس) ان نصيب الزوج
 فى الميراث منها اكثر من نصيبها فى الميراث منه (والسابع) ان الزوج قادر على تطليقها
 واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المرأة أم أبت اما المرأة فلا تقدر على تطليق
 الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا على ان تمنع الزوج من
 المراجعة (والثامن) ان نصيب الرجل فى سهم الغنمية اكثر من نصيب المرأة واذ ائبت فضل
 الرجل على المرأة فى هذه الامور ظهر ان المرأة كالاسير العاجز فى يد الرجل ولهذا قال
 صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فانهن عندكم عوان وفى خبر آخر اتقوا الله
 فى الضعيفين اليتيم والمرأة و كان معنى الآية انه لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن
 فى الاقتدار كانوا مندوبين الى ان يوفوا من حقوقهن اكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد
 للرجال فى الاقدام على مضارتهن ايدائهن وذلك لان كل من كانت نعم الله عليه اكثر كان
 صدور الذنب عنه اقبح واستحقاقه للزجر اشد (والوجه الثانى) ان يكون المراد حصول
 المنافع واللذة مشترك بين الجنين لان المقصود من الزوجية السكن واللفة والمودة
 واشتباك الانساب واستكثار الاعوان والاحباب وحصول اللذة وكل ذلك مشترك

(ولهن) عليهم من الحقوق (مثل)
 الذى لهم (عليهن بالمعروف) من
 الحقوق التى يجب مراعاتها
 ويحتم المحافظة عليها (وللرجال
 عليهن درجة) اى زيادة فى الحق
 لان حقوقهم فى انفسهن
 وحقوقهن فى المنهر والكساف
 وترك الضرر ونحوها او مزينة
 فى الفضل لانهم قوامون عليهن
 حراس لهن ولما فى ايديهن
 يشاركونهن فيما هو الغرض من
 الزواج ويستبدون بفضيلة
 الرعية والانفاق (والله عزير)
 يقدر على الانتقام ممن يخالف
 احكامه (حكيم) ينطوى شرائعه
 على الحكم والمصالح

بين الجانبين بل يمكن ان يقال ان نصيب المرأة فيها اوفر ثم ان الزوج اختص بانواع من حقوق الزوجية وهى التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومعها عن مواقع الافات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكد وجوب رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم لو امرت احدا بالسجود لغير الله لامرت المرأة بالسجود لزوجها ثم قال تعالى والله عزير حكيم اى غالب لا يمنع مصيب في احكامه وافعاله لا يتطرق اليهما احتمال العيب والسفه والغلط والباطل قوله تعالى (الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان) اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من احكام الطلاق وهو الطلاق الذى ثبت فيه الرجعة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) كان الرجل فى الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل ان تنقض عدتها ولو طلقها الف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امرأة الى عائشة رضيت الله عنها فشككت ان زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة رضيت الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى الطلاق مرتان (المسئلة الثانية) اختلف المفسرون فى ان هذا الكلام حكم مبتدأ او هو متعلق بما قبله قال قوم انه حكم مبتدأ ومعناه ان التطليق الشرعى يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم ابو زيد الدبوسى فى الاسرار ان هذا هو قول عمرو عثمان وعلى وعبدالله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبدالله بن عمر وعمران بن الحصين وابى موسى الاشعري وابى الدرداء وحذيفة (والقول الثانى) فى تفسير الآية ان هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى ان الطلاق الرجعى مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعى رضيت الله عنه حجة القائلين بالقول الاول ان لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للمعهود افاذا الاستغراق فصار تقدير الآية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا لافاد ان الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق بالايجاع فان قيل هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندى الجمع مباح لامسنون قلنا ليس فى الآية بيان صفة السنة بل كان تفسيرها لاصل الطلاق ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان معناه هو الامر اى طلقوا مرتين يعنى دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم ان التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الامر فثبت ان هذه الآية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى التشديد فى ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (الاول) وهو اختيار كثير من علماء الدين انه لو طلقها اثنتين او ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقوى لان النهى يدل على

(الطلاق) هو معنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم والمراد به الرجعى لما ان السابق الاقرب حكمه وما روى انه عليه السلام سئل عن الثالثة فقال عليه السلام او تسريح باحسان وهو مبتدأ بتقدير مضاف خبره ما بعده اى عدد الطلاق الذى يستحق الزوج فيه الرد والرجعة حسبا بين آتفا (مرتان) اى اثنان وايتار ماورد به النظم الكريم عليه للايدان بان حقهما ان يقعا مرة بعد مرة لادفعة واحدة وان كان حكم الرد ثابتا حينئذ ايضا (فامسك) اى فالحكم بعدهما امسك لهن بالرجعة (معروف) اى بحسن عشرة و لطف معاملة (او تسريح باحسان) بالطلاق الثالثة كما روى عنه صلى الله عليه وسلم او بعد المراجعة الى ان تنقض العدة فتبين وقيل المراد به الطلاق الشرعى وبالمرتين مطلق التكرير لالتفنية بعينها كما فى قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اى كرتة بعد كرتة والمعنى ان التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع بين الطلقتين او الثلاث فان ذلك بدعة عندنا فقوله تعالى فامسك الخ حكم مبتدأ وتخيير مستأنف والغا فيه للترتيب على التعليم كما انه قيل اذا علمت كيفية التطليق فامرهم احد الامرين

اشتمال النهي عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سعي في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه غير جائز فوجب ان يحكم بعدم الوقوع (والقول الثاني) وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا منه بناء على ان النهي لا يدل على الفساد (القول الثالث) في تفسير هذه الآية ان نقول انها ليست كلاما مبتدأ بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الآية الاولى ان حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما او الى غاية معينة فكان ذلك كالمحمل المفتقر الى المبين او كالعام المفتقر الى المخصص فيبين في هذه الآية ان ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقان فقط واما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للمجهود السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الآية والذي يدل على ان هذا التفسير اولى وجوه (الاول) ان قوله وبعولتهن احق بردهن ان كان لكل الاحوال فهو مفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت حق الرجعة فيكون مفتقرا الى البيان فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصل مع العام المخصوص او كان البيان حاصل مع المجمع وذلك اولى من ان لا يكون كذلك لان تأخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا ان الارجح ان لا يتأخر (اللمحة الثانية) اذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ كان قوله الطلاق مرتان يقتضى حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالايجاع لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة وهو قوله او تسريح باحسان نصار تقدير الآية الطلاق مرتان ومرة لانا نقول ان قوله او تسريح باحسان متعلق بقوله فامسك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه غير جائز (اللمحة الثالثة) ما روينا في سبب نزول هذه الآية انها امتازلت بسبب امرأة شكت الى عائشة رضي الله عنها ان زوجها يذلها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد اجعوا على ان سبب نزول الآية لا يجوز ان يكون خارجا عن عموم الآية فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى اولى من تنزيلها على حكم آخر اجنبي عنه اما قوله تعالى فامسك بمعروف او تسريح باحسان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الامسك خلاف الاطلاق والامسك والمسكة اسمان منه يقال انه لذو مسكة ومسাকে اذا كان بخيلا قال الفراء يقال انه ليس بمسك غلمانه وفيه مسাকে من جبر اي قوة واما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليصك بعضه من بعض وسرح الماشية سرحا اذا ارسلها ترحى (المسئلة الثانية) تقدير الآية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتان ثم الواجب بعد هاتين المرتين اما امسك بمعروف او تسريح باحسان ومعنى الامسك بالمعروف هو ان

يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانفاع وفي معنى الآية وجهان
 (احدهما) ان توقع عليها الطلقة الثالثة روى انه لما نزل قوله تعالى الطلاق مرتان قيل له
 صلى الله عليه وسلم فاين الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هو قوله او تسريح باحسان
 (والثاني) ان معناه ان يترك المراجعة حتى تين بانقضاء العدة وهو مروى عن الضحاك
 والسدي واعلم ان هذا الوجه هو الاقرب لوجوه (احدها) ان الفاء في قوله فان طلقها
 تقتضى وقوع الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة
 الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه لا يجوز (وثانيها) اننا لو جعلنا التسريح على
 ترك المراجعة كانت الآية متساولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان
 يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف او لا يراجعها بل يتركها حتى تقضى العدة
 وتحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان او يطلقها وهو المراد بقوله فان
 طلقها فكانت الآية مشتملة على بيان كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح بالا حسان طلاقا
 آخر لزم ترك احد الاقسام الثلاث ولزم التكرير في ذكرها لطلاق وانه غير جائز (وثالثها)
 ان ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة اولى من حمله
 على التطليق (ورابعها) انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن
 شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثلاثة فهذه الوجه ظاهرة
 لو لم يثبت الخبر الذي روينا في صحة ذلك القول فان صح ذلك الخبر فلا مز يد عليه واعلم ان
 المراد من الاحسان هو انه اذا تركها ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة
 بسوء ولا يفر الناس عنها (المسئلة الثالثة) الحكمة في اثبات حق الرجعة ان الانسان
 مادام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل تشق عليه مفارقتها او لا فاذا فارقه فعند ذلك
 يظهر فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان
 بتقدير ان تظهر المحبة بعد المفارقة ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا
 جرم اثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه في
 تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب فان كان الاصلح امساكها راجعها وامسكها
 بالمعروف وان كان الاصلح له تسريحها سرحها على احسن الوجوه وهذا التدرج
 والترتيب يدل على كمال رحمة ورافته بعبده ﴿ قوله تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا بما

(ولا يحل لكم ان تأخذوا) منهن
 بمقابلة الطلاق (مما آتيتوهن) اى
 من الصدقات وتخصيصها بالذكر
 وان شاركها في الحكم سائر اموالهن
 اما الرعاية العادة او للتنبيه على
 انه اذا لم يحل لهم ان يأخذوا
 مما آتوهن بمقابلة البضع عند
 خروجه عن ملكهم فلائ لا يحل
 ان يأخذوا مما لا تعلق له بالبضع
 اولى واحرى (شيئا) اى نورا
 يسيرا فضلا عن الكثير وتقديم
 الظرف عليه لما مر مرارا

آتيتوهن شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح
 عليهما فيما اقتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم
 الظالمون) اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم انه
 تعالى لما امر ان يكون التسريح مقرونا بالا حسان بين في هذه الآية ان من جلة
 الاحسان انه اذا طلقها لا يأخذ منها شيئا من الذى اعطاها من النهر والثياب وسائر
 ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان يأخذ

منها شيئاً ويدخل في هذا النهى ان يضيق عليها يلجئها الى الافتداء كما قال في سورة النساء ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتبتموهن وقوله ههنا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله هو كقوله هناك الا ان يأتين بفاحشة مبينة فثبت ان الايتان بالفاحشة المبينة قد يكونان بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على احكامها وقال ايضا فلا تأخذوا منه شيئاً انا تأخذونه بهتاناً واثماً مبيناً فعظم في اخذشي من ذلك بعد الافضاء فان قيل لمن الخطاب في قوله ولا يحل لكم ان تأخذوا فان كان للازواج لم يطابقه قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله وان قلت للائمة والحكام فهؤلاء لا يأخذون منهن شيئاً قلنا الامران جائز ان يفجوز ان يكون اول الآية خطاباً للازواج وآخرها خطاباً للامة والحكام وذلك غير غريب في القرآن ويجوز ان يكون الخطاب كله للامة والحكام لانهم هم الذين يأمرون بالاخذ والاياء عند الترافع اليهم فكأنهم هم الآخذون والمؤتون اما قوله تعالى الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فاعلم انه تعالى لما منع الرجل ان يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئاً استثنى هذه الصورة وهي مسألة الخلع وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى ان هذه الآية نزلت في جيلة بنت عبد الله بن ابي وفي زوجها ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه اشد البغض وكان يحبها اشد الحب فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت فرق بيني وبينه فاني ابغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرأيته يجئ في اقوام فكان اقصروهم قائمة واقبحهم وجهها وشد هم سوادا واني اكره الكفر بعد الاسلام فقال ثابت يا رسول مرها فلترد على الخديفة التي اعطيتها فقال لها ماتقولين قالت نعم وازيده فقال صلى الله عليه وسلم لاحديفته فقطعتم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سيلها ففعل فكان ذلك اول خلع في الاسلام وفي سنن ابي داود ان المرأة كانت حفصة بنت سهل الانصارية (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان قوله تعالى الا ان يخافا هو استثناء متصل او منقطع وقائدة هذا الخلاف تظهر في مسألة قهية وهي ان اكثر المجتهدين قالوا يجوز الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من ان لا يقيما حدود الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وخطيئهم ان هذه الآية صريحة في انه لا يجوز للزوج ان يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئاً ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فكانت الآية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف واما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً فاذا جاز لها ان تهب مهرها من غير ان تحصل لنفسها شيئاً بأزاء ما بطل كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة لنفسها اولى واما كلمة الا فهي محمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً الا خطأ اي لكن

والخطاب مع الحكام واسناد
الاخذ والاياء اليهم لانهم
الآمرين بهما عند المرافعة
وقيل مع الأزواج وما بعده مع
الحكام وذلك مما يشوش النظم
الكريم على القراءة المشهورة (الا
ان يخافا) اي الزوجان وقرئ يظننا
وهو مؤيد لتفسير الخوف بالظن

ان كان خطأ فدية مسلمة الى اهله (المسئلة الثالثة) الخوف المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور فلا جرم اطلق على هذا الظن اسم الخوف وهذا مجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير اذنك فتقول قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته وانشد الفراء

اذا مت فادفني الى جنب كرمة * تروى عظامي بعد موتي عروقها
ولاند فسنى في الفلاة فاني * اخاف اذا ماتت ان لا اذوقها

ثم الذي يؤكد هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقبلا حدود الله (المسئلة الرابعة) ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الشرط هو حصول الخوف للرجل والمرأة ولا بد ههنا من مزيد بحث فنقول الاقسام الممكنة في هذا الباب اربعة لانه امان يكون هذا الخوف حاصل من قبل المرأة فقط او من قبل الزوج فقط او لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما او يكون الخوف حاصل من قبلها معا (اما القسم الاول) وهو ان يكون هذا الخوف حاصل من قبل المرأة وذلك بأن تكون المرأة ناشزة مبغضة فهنا يحل للزوج اخذ المال منها والدليل عليه ما روينا من حديث جميلة مع ثابت لانها اظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع وثابت الاخذ فان قيل فقد شرط تعالى في هذه الآية خوفهما معا فكيف قلتم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا سبب هذا الخوف وان كان اوله من جهة المرأة الا انه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله في امر الزوج وهو يخاف انها اذا لم تطعه فانه يضرها ويشتمها وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصل لهما جميعا فقد يكون ذلك السبب منها لامر يتعلق بالزوج ويجوز ان تكره المرأة مصاحبة ذلك الزوج لفقره او لقمح وجهه او لمرض منفر منه وعلى هذا التقدير تكون المرأة خائفة من معصية الله في ان لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفا من معصية الله تعالى من ان يقع منه تقصير في بعض حقوقها (القسم الثاني) ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بأن يضرها وبؤذها حتى تلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل اول هذه الآية وبدليل سائر الآيات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا الى قوله اناخذونه بهتانا واثمامينا وهذا مبلغة عظيمة في تحريم اخذ ذلك المال (القسم الثالث) ان لا يكون هذا الخوف حاصل من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا ان قول اكثر المجتهدين ان هذا الخلع جائز والمال المأخوذ حلال وقال قوم انه حرام (القسم الرابع) ان يكون الخوف حاصل من قبلها معا فهذا المال حرام ايضا لان الآيات التي تلونها تدل على حرمة اخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصل من

(الايقيا حدود الله) اي ان لا
يراعيا ما واجب احكام الزوجية
وقرى يخافا على البناء للتعول
وابدال ان بصلته من الضمير بدل
الاشتمال وقرى تخافا وتقياباه
الخطاب

قبل الزوج وليس فيه تقييد بقيد ان يكون من جانب المرأة سبب لذلك ام لا ولان الله تعالى افردهما القسم آية اخرى وهو قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الآية ولم يذكر فيه تعالى حل اخذ المالم فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة واعلم ان هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله تعالى فاما في الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء (المسئلة الخامسة) قرأ حزة الا ان يخافا بضم الياء والباقون بفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراءة حزة ابدال ان لا يقينا من الف الضمير وهو من بدل الاستمالة كقولك خيف زيد تركه اقامة حدود الله وهذا المعنى متأكد بقراءة عبد الله الا ان يخافوا وبقوله تعالى فان خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما وجه قراءة العامة اضافة الخوف اليهما على ما بينا ان المرأة تخاف الفتنة على نفسها والزوج يخاف انها ان لم تطعه يعتدى عليها (المسئلة السادسة) اختلفوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع به فقال الشعبي والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس لا يجوز ان يأخذ اكثر مما عطاها وهو قول على بن ابي طالب رضى الله عنه قال سعيد بن المسيب بل مادون مما عطاها حتى يكون الفضل له واما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمساوى واحتج الاولون بالقرآن والخبر والقياس اما القرآن فقوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئا ثم قال بعد ذلك فلاجناح عليهما فيما افدتت به فوجب ان يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذ كان كذلك لم يدخل في اباحة الله تعالى الا قدر ما آتاها من المهر واما الخبر فخاروينا ان ثابتا لما طلب من جيلة ان ترد عليه حديثه فقالت جيلة وازيده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديثه فقط ولو كان الخلع بازايدا جائزا لما جاز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يمنعه منه واما القياس فهو انه استباح بضعها فلو اخذ منها ازيد مما دفع اليها لكان ذلك اجماعا فاجانب المرأة والحقا للضرر بها وانه غير جائز واما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة فوجب ان لا يتقيد بمقدار معين فكما ان للمرأة ان لا ترضى عند النكاح الا بالصداق الكثير فكذا للزوج ان لا يرضى عند المخالعة الا بالبدل الكثير لاسيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكرهته ويتأكد هذا بما روى ان عمر رضى الله عنه رفعت اليه امرأة ناشرة امرها فأخذها عمر وحبسها في بيت الزبل ليلتين ثم قال لها كيف حالك فقالت ما بت اطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخذها ولو بقرطها والمراد اخذها حتى بقرطها وعن ابن عمر انه جاءه امرأة قد اخلعت من زوجها بكل شيء وبكل ثوب عليها الا درعها فم ينكر عليها (المسئلة السابعة) الخلع تطليقة بائنة وهو قول على وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي والنخعي وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهرى وهو قول ابى حنيفة وسفيان وهو احد قولى الشافعى رضى الله عنهم وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضى الله عنهم انه فسح لعقد وهو القول الثانى للشافعى وبه قال احمد واسحق وابو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة بجمعة

(فان خفتم) ايها الحكام (الا لا يقينا) اي الزوجان (حدود الله) بمشاهدة بعض الامارات والمخايل (فلاجناح عليهما) اي على الزوجين (فيما افدتت به) لاعلى الزوج في اخذ ما افدتت به ولا عليها في اعطائه اياه روى ان جيلة بنت عبد الله بن ابي بن سلول كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لانا ولا ثابت لا يجتمع رأسى ورأسه شئ والله ما عيب عليه في دين ولا خلق ولكنى اكره الكفر بعد الاسلام ما طبقه بغضانى رفعت جانب الحياء فرأيتُه اقبل في عدة فاذا هو اشد هم سوادا واقصرهم قامة واقبحهم وجها فتزلت فاختلعت منه بمديقة كان اصدقها اياها

على انه فسخ او طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت انه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بازيادة على المهر المسمى كالأقالة في البيع وايضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالها ولم يذكر المهر وجب ان يجب عليها المهر كالأقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكر ولم يكن كذلك ثبت ان الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت انه طلاق حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه (الجملة الاولى) انه تعالى قال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق اربعا وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس (الجملة الثانية) وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذن لثابت بن قيس بن شماس في مخالعة امرأته مع ان الطلاق في زمان الحيض او في طهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل امره بالخلع مطلقا دل على ان الخلع ليس بطلاق (الجملة الثالثة) روى ابوداود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس لما اختلفت منه جعل النبي صلى الله عليه وسلم عدها حية قال الخطابي وهذا ادل شيء على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قروء واحد اما قوله تعالى تلك حدود الله فالعنى ان ما تقدم ذكره من احكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعتدوها اي فلا تتجاوزوا عنها ثم بعد هذا النهى المؤكد أتبعه بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه وجوه (احدها) انه تعالى ذكر في سائر الآيات الالعة الله على الظالمين فذكر الظلم ههنا تنبيها على حصول العن (وثانيها) ان الظالم اسم ذم وتحقير فوقع هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعيد (وثالثها) انه اطلق لفظ الظلم تنبيها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية وظلم ايضا للغير بتقدير ان لاتتم المرأة عدتها او كتمت شيئا مما خلق في رجبها او الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان او اخذ من جملة ما آتاه شيئا لا بسبب نشوز من جهة المرأة ففي كل هذه المواضع يكون ظلما للغير فلو اطلق لفظ الظالم دل على كونه ظلما لنفسه وظلما للغير وفيه اعظم التهديدات * قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها

(تلك) اي الاحكام المذكورة (حدود الله فلا تعتدوها) بالمخالفة والرفض (ومن يتعد حدود الله فاولئك) المتعدون والجمع باعتبار معنى الموصول (هم الظالمون) اي لانفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وعقابه ووضع الاسم الجليل في المواقع الثلاثة الاخيرة موقع الضمير لترتبة المهابة وادخال الروعة وتعقيب النهى بالوعيد للبالغة في التهديد (فان طلقها) اي بعد الطلقتين السابقتين

فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله بينها لقوم يعلمون) اعلم ان هذا هو الحكم الخامس من احكام الطلاق وهو بيان ان الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الذين قالوا ان قوله او تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا انا بينا ان الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطبقة الثالثة وذلك لان للزوج مع المرأة بعد الطلقة الثانية احوال ثلاثة (احدها) ان يراجعها

وهو المراد بقوله فامسك بمعروف (والثاني) ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة
 وتحصل البيونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان (والثالث) ان يطلقها طليقة تالفة
 وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة والله تعالى ذكر الفاظ ثلاثة وجب
 تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان جعلنا قوله
 او تسريح باحسان عبارة عن الطليقة الثالثة كنا قد صرفنا لفظين الى معنى واحد على
 سبيل التكرار واهملنا القسم الثالث ومعلوم ان الاول اولى واعلم ان وقوع آية الخلع
 فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الاجنبي ونظم الآية الطلاق مرتان فامسك بمعروف
 او تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قيل فاذا كان
 النظم الصحيح هو هذا فالسبب في ايقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين قلنا السبب
 ان الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطليقة الثالثة اما بعدها فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا
 السبب ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطليقة الثالثة
 لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المعبرة في هذا الباب والله اعلم (المسئلة الثانية) مذهب
 جمهور المجتهدين ان المطلقة بالثلاث لا تحل لذلك الزوج الابنحس شرائط تعتمده وتعتقد
 للثاني ويطؤها ثم يطلقها ثم تعتمده وقال سعيد بن جبيرة وسعيد بن المسيب وتحل بمجرد
 العقد واختلف العلماء في ان شرط الوطء بالسنة او بالكتاب قال ابو مسلم الاصفهاني
 الامران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على
 مقدمة قال عثمان بن جنى سألت ابا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب
 بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا انه عقد عليها واذا قالوا نكح امرأته
 او زوجته ارادوا به الجماعة واقول هذا الذي قاله ابو علي كلام محقق بحسب القوانين
 العقلية لان الاضافة الحاصلة بين الشئيين مغايرة لذات كل واحد من المضافين فاذا قيل
 نكح فلان زوجته فهذا النكاح امر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له
 وزوجته ثم الزوجة ليست اسم تلك المرأة بحسب ذاتها بل اسما لتلك الذات بشرط
 كونها موصوفة بالزوجية فالزوجة ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد مقدم
 لا محالة على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا نكح فلان زوجته قلنا نكح متأخر عن
 المفهوم من الزوجية والزوجية متقدمة على الزوجية من حيث انها زوجة تقدم المفرد
 على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان
 قوله حتى تنكح زوجا غيره يقتضى ان يكون ذلك النكاح غير الزوجية فكل من قال
 بذلك قال انه الوطء فثبت ان الآية دالة على انه لا بد من الوطء فقوله تنكح يدل على الوطء
 وقوله زوجا يدل على العقد واما قول من يقول ان الآية غير دالة على الوطء واثبت
 الوطء بالسنة فضعيف لان الآية تقتضى نفي الحل ممدود الى غاية وهي قوله حتى تنكح
 وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح

(فلا تحل) هي (له من بعد) اي
 من بعد هذا الطلاق (حتى تنكح
 زوجا غيره) اي حتى يتزوج غيره
 فان النكاح ايضا يسند الى كل
 منهما وتعلق بظاهره من اقتصر
 على العقد والجمهور على اشتراط
 الاصابة لما روى ان امرأة رفاة
 قالت لرسول الله صلى الله عليه
 وسلم ان رفاعة طلقني فبت طلاق
 وان عبد الرحمن بن الزبير تزوجني
 وان امامه مثل هدية الثوب
 فقال صلى الله عليه وسلم اتريدن
 ان ترجعي الى رفاعة قالت نعم قال
 صلى الله عليه وسلم لا الا ان تذهبي
 عسيلته ويذوق من عسيلتك
 ويمثله تجوز الزيادة على الكتاب
 وقيل النكاح بمعنى الوطء والعقد
 مستفاد من لفظ الزوج والحكمة
 من هذا التشريع الردع عن
 المسارعة الى الطلاق والعود الى
 المطلقة ثلاثا والرغبة فيها والنكاح
 بشرط التحليل مكروه عندنا
 ويروى عدم الكراهة فيما لم يكن
 الشرط مصحبا به وفاسد عند
 الاكثرين لقوله صلى الله عليه
 وسلم لعن الله المحلل والمحلل له

فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حلنا النكاح على الوطء وحلنا قوله زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال واما الخبر المشهور في السنة فاروى ان نمة بنت عبدالرحمن القرظي كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك القرظي ابن عمها فطلقها ثلاثا فترزجت بعبدالرحمن بن الزبير القرظي فأنت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت تحت رفاعة فطلقني فبت طلاقا فترزجت بعده عبدالرحمن بن الزبير وان مامعه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسنى فأرجع الى ابن عمي فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لاحتى تذوقى عسيلته وينوق عسيلتك والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فلبثت ماشاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي مسنى فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن اصدقك في الآخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنت ابا بكر فاستأذنت فقال لا ترجعي اليه فلبثت حتى مضى لسبيله فأنت عمر فاستأذنت فقال لئن رجعت اليه لارجنك وفي قصة رفاعة نزل قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اما القياس فلان المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الاطلاق لان الغالب ان الزوج يستنكر ان يفترش زوجته رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض اهل العلم انما حرم الله تعالى على نساء النبي ان ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ومعلوم ان الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزا جرا (المسئلة الثانية) قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة او اثنتين ثم نكحت زوجا آخر واصلها بماتم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الاطلاق واحدة وهى التى بقيت له من الطلقات الاولى وقال ابو حنيفة بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث حجة الشافعي ان هذه طلقة ثالثة فوجب ان تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انها طلقة ثالثة لانها طلقة وجدت بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الآية وقوله فان طلقها اعم من ان يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقة بنكاح غيره او غير مسبوقة بنكاح غيره فكان الكل داخلا فيه (المسئلة الرابعة) مذهب الشافعي رضى الله عنه اذا تزوج بالطلقة ثلاثا للغير على انه اذا احلها للاول بأن اصابها فلانكاح بينهما فهذا نكاح متعة باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط ان لا يطلقها اذا احلها للاول ففيه قولان (احدهما) لا يصح (والثاني) يصح ويبطل الشرط وبه قال ابو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بانها اذا احلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك وبأئمه وقال مالك والثوري واجد هذا النكاح باطل دليلنا ان الآية تدل على ان الحرمة تنهى بوطء مسبوقة بعقد وقد وجدت فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح فوطؤها هل

(فان طلقها) اى الزوج الثاني (فلا جناح عليهما) اى على الزوج الاول والمرأة (ان يتراجعا) ان يرجع كل منهما الى الآخره بالعقد (ان ظنا ان يقيما حدود الله) التى اوجب مراعاتها على الزوجين من الحقوق ولاوجه لتفسير الظن بالعلم لما ان العواقب غير معلومة ولان ان الناصبة للتوقع المنافى للعلم ولذلك لا يكاد يقال هبت ان يقوم زيد (وتلك) اشارة الى الاحكام المذكورة الى هنا (حدود الله) اى احكامه المعينة الحمية من التعرض لها بالتغيير والمخالفة

يقع به التحليل قولان والاصح انه لا يقع به التحليل اما قوله تعالى فان طلقها فالعنى ان
 طلقها الزوج الثانى الذى تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى
 تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما على المرأة المطلقة والزواج الاول ان يتراجعا بنكاح
 جديد قد ذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك
 فاذا تناكحا فقد ترجعا الى ما كانا عليه من نكاح فهذا تراجع لغوى بقى في الآية مستلثان
 (المسئلة الاولى) ظاهر الآية يقتضى ان عندما يطلقها الزوج الثانى تحل المراجعة للزوج
 الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء لان المقصود
 من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا هو الذى عول عليه سعيد بن
 المسيب في ان التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطء لو كان معتبرا كانت العدة واجبة
 وهذه الآية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا تدل
 على ان حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثانى الا ان الجواب ما قدمنا (المسئلة
 الثانية) قال الخليل والكسائى موضع ان يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره
 في ان يتراجعا وقال الفراء موضعه نصب بزرع الخافض * واما قوله تعالى ان ظننا ان يقيما
 حدود الله فقيه مستلثان (المسئلة الاولى) قال كثير من المفسرين ان ظننا اى ان علما
 وابقنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه (احدها) انك لا تقول
 علمت ان يقوم زيد ولكن علمت انه يقوم زيد (والثانى) ان الانسان لا يعلم ما فى القدر واما
 يظنه (والثالث) انه بمنزلة قوله تعالى ويعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا
 فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن اى متى
 حصل هذا الظن وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله حسنت هذه المراجعة ومتى
 لم يحصل هذا الظن وخاف عند المراجعة من نشوز منها او اضرار منه فالمرجة تحرم
 (المسئلة الثانية) كلمة ان في الافة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر
 الآية يقتضى انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك
 فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن او لم يحصل الا اننا نقول ليس المراد ان هذا
 شرط لصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق
 الله تعالى وقصد اقامة حدود الله واوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله بينها القوم
 يعلمون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى وتلك حدود الله اشارة الى ما بينهما من
 التكليف وقوله بينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندى ان هذه
 النصوص التى تقدمت اكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة واكثر تلك المخصصات
 انما عرفت بالسنة فكان المراد والله اعلم ان هذه الاحكام التى تقدمت هى حدود الله
 وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وهو كقوله تعالى ليعين
 للناس ما نزل اليهم (المسئلة الثانية) قرأصم في رواية ابان نبيها بالنون وهى نون التعظيم

(بينها) بهذا البيان اللائق
 اوسيينها فيما سأتى بناء على ان
 بعضها يلحقه زيادة كشف وبيان
 بالكتاب والسنة والجملة خبرتان
 عندهن يجوز كونه جملة كما في قوله
 تعالى فاذا هى حية تسعى او حال
 من حدود الله والعامل معنى
 الاشارة (لقوم يعلمون) اى يفهمون
 وتخصيصهم بالذكر مع عموم
 الدعوة والتبليغ لما نهم المنتفعون
 بالبيان اولان ما سيلحق بعض
 النصوص من البيان لا يقف عليه
 الا الراخون في العلم (واذا
 طلقتم النساء فبلغن اجلهن) اى
 آخر عدتهن فان الاجل كما ينطلق
 على المدة ينطلق على منتهاها
 والبلوغ هو الوصول الى الشئ
 وقد يقال للدونمه اتساعا
 وهو المراد ههنا لقوله عز وجل
 (فأمسكوهن بمعروف
 اوسرحوهن بمعروف) اذ لا يمكن
 للاسك بعد تحقق بلوغ الاجل
 اى فرجعوهن بغير ضرر او
 خلوهن حتى يقتضى اجلهن
 باحسان من غير تطويل وهذا
 كما ترى اعادة للحكم في بعض
 صوره اعنتاه بشأه ومبالغة
 في ايجاب المحافظة عليه

والباقون بالياء على انه يرجع على اسم الله تعالى (المسئلة الثالثة) انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه (احدها) انهم هم الذين ينتفعون بالآيات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد به وهو كقوله هدى للمتقين (والثاني) انه خصهم بالذكر كقوله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال (والثالث) يعني به العرب لعلمهم باللسان (والرابع) يريد من له عقل وعلم كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الا عقلا عالما بما يكلفه لانه متى كان كذلك فقد اذبح عذر المكلف (والخامس) ان قوله تلك حدود الله يعني ما تقدم ذكره من الاحكام يبينها الله لمن يعلم ان الله انزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بامر وه ينتهوا عما نهوا عنه * قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا تعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزا واذا ذكر وانعمت الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شئ عليم) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اول ما يجب تقديمه في هذه الآية ان لقائل ان يقول لافرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تخرج باحسان فتكون اعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريرا للكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز (والجواب) اما اصحاب ابى حنيفة فهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تخرج باحسان على ان الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الآية في بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية في بيان كيفية الرجعة واما اصحاب الشافعي رحمهم الله وهم الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة فهذا السؤال واراد عليهم ولهم ان يقولوا ان من ذكر حكما يتناول صوراً كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور اهم لم يعد ان يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك التكرير على ان تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تخرج باحسان فيه بيان انه لا بد في مدة العدة من احدهذين الامرين واما في هذه الآية ففيه بيان ان عند مشاركة العدة على الزوال لا بد من رعاية احد هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية احدهذين الامرين عند مشاركة زوال العدة اولى بالوجوب من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع الابداء ان يطلقالها ثم يرجعها مرتين عند آخر الاجل حتى تبقى في العدة تسعة اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضارة لم يقع ان يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيهاً على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالاً على المضارة او لاهاباً بحيثز المكلف عنها (المسئلة الثانية) قوله فامسكوهن بمعروف اشارة الى المراجعة واختلف العلماء في كيفية المراجعة فقال الشافعي رضي الله عنه لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة الا بكلام وقال ابو حنيفة والثوري رضي الله عنهما تصح الرجعة

(ولا تمسكوهن ضرارا) تأكيد للامر بالامسك بمعروف وتوضيح لعناء وزجر مريح عما كانوا يتعاطونه اى لاتراجعوهن ارادة الاضرار بهن كان المطلق يترك المعتدة حتى اذا شارفت اقضاء الاجل تراجعها لالرغبة فيها بل ليطول عليها العدة فنهى عنه بعدما امر بضده لما ذكره وضاراً نصب على العلية او الحالية اى لاتمسكوهن للمضارة او مضارين والام في قوله (لنعتدوا) متعلقة بضرارا اى لتعلموهن بالالجاب الى الافتداء (ومن يفعل ذلك) اى ما ذكر من الامسك المؤدى الى الظلم وما فيه من معنى البعد للدلالة على بعد منزلته في الشر والفساد (فقد ظلم نفسه) في ضمن ظلمه لهن بتعريضها للعقاب (ولا تتخذوا آيات الله) المنطوية على الاحكام المذكورة او جميع آياته وهى داخلة فيها دخولا اوليا (هزا) اى مهزوا بها بأن تعرضوا عنها وتهاونوا في المحافظة على ما في تضاعفها من الاحكام والحدود من قولهم لمن لم يجد في الامرات هازي كانه نهى عن الهز بها واريد ما يستلزمه من الامر بضده اى جدوا في الاخذ بها والعمل بما فيها وارعوها حتى رعايتها والا فقد اخذتموها هزوا ولعبا

بالوطء وقال مالك رضى الله عنه ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة و الا فلا رجعة الشافعي
 رضى الله عنه ماروى ان ابن عمر رضى الله عنه لما طلق زوجته وهى حائض فسأل عمر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه الصلاة والسلام مره فليراجعها
 ثم ليمسكها حتى تطهر امره النبي صلى الله عليه وسلم بالمرجعة مطلقا و اقل درجات الامر
 الجواز فنقول انه كان مأذونا بالمرجعة في زمان الحيض وما كان مأذونا بالوطء في زمان
 الحيض فيلزم ان لا يكون الوطء رجعة و حجة ابي حنيفة رضى الله عنه انه تعالى قال
 فامسكوهن بمعروف امر بمجرد الامسك و اذا وطئها فقد امسكها فوجب ان يكون كافيا
 اما الشافعي رضى الله عنه فانه لما قال انه لا بد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على
 الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك و ابو حنيفة رضى الله عنهما و قال في الاملاء هو
 واجب وهو اختيار محمد بن جرير الطبري و الحجة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف
 ولا يكون معروفا الا اذا عرفه الغير و اجعنا على انه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب ان
 يكون عرفان الشاهد واجبا و اجاب الاولون بان المراد بالمعروف هو المراعاة و اتصال
 الخير لا ما ذكرتم (المسئلة الثالثة) لقائل ان يقول انه تعالى اثبت عند بلوغ الاجل حق
 المراجعة و بلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة و عند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة
 (والجواب) من وجهين (احدهما) المراد بلوغ الاجل مشاركة البلوغ لانفس البلوغ
 وبالجملة فهذا من باب المجاز الذى يطلق فيه اسم الكل على الاكثر وهو كقول الرجل اذا
 قارب البلد قبل بلغنا (الثاني) ان الاجل اسم للزمان فتحمله على الزمان الذى هو آخر زمان
 يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة و على هذا التأويل فلا
 حاجة بنا الى المجاز * اما قوله تعالى و لا تمسكوهن ضرارا فقيه مسئلان (المسئلة الاولى)
 لقائل ان يقول لافرق بين ان يقول فامسكوهن بمعروف و بين قوله و لا تمسكوهن ضرارا
 لان الامر بالشئ نهى عن ضده فا الفائدة في التكرار (والجواب) الامر لا يفيد الامرة
 واحدة فلا يتناول كل الاوقات اما النهى فانه يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها بمعروف
 في الحال ولكن في قلبه ان يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى و لا تمسكوهن ضرارا
 اندفعت الشبهات و زالت الاحتمالات (المسئلة الثانية) قال القفال الضرار هو المضارة
 قال تعالى و الذين اتخذوا مسجدا ضرارا اى اتخذوا المسجدا ضرارا ليضاروا المؤمنين
 ومعناه رجع الى اثاره العداوة و ازالة الالفة و ايقاع الوحشة و موجبات النفرة و ذكر
 المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها (احدها) ماروى ان الرجل كان يطلق المرأة ثم
 يدعها فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة
 اشهر او اكثر (والثاني) في تفسير الضرار سوء العشرة (والثالث) تضيق النفقة و اعلم
 انهم كانوا يفعلون في الجاهلية اكثر هذه الاعمال رجاء ان تحتلع المرأة منه بمالها * اما
 قوله تعالى لتعدوا فقيه وجهان (الاول) المراد لانضاروهن فتكونوا معتدين يعنى

و يجوز ان يراد به النهى عن
 الامسك ضرارا فان الرجعة بلا
 رغبة فيها عمل بموجب آيات الله
 تعالى بحسب الظاهر دون الحقيقة
 وهو معنى الهز و قيل كان الرجل
 ينكح و يطلق و يعتق ثم يقول انما
 كنت العب فتزلت ولذلك قال
 صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن
 جدوهن لهن جد النكاح و الطلاق
 و العتاق (و اذكر و انعمت الله)
 عليكم) حيث هداكم الى ما فيه
 سعادتم الدينية و الدنيوية اى
 قابلوها بالشكر و القيام بحقوقها
 و الظرف متعلق بمحذوف وقع
 حالا من نعمة الله اى كائنه عليكم
 او صفة لها على رأى من يجوز
 حذف الموصول مع بعض صلته
 الكاشة عليكم و يجوز ان يتعلق
 بنفسها ان اراد بها الانعام لانها
 اسم مصدر كنبات من انبت
 و لا يقدح في عمله تاء التأنيث لانه
 مبنى عليها كما في قوله
 فلو لارجاء النصر منك و رهبة *
 عقابك قد كانوا لنا كلوارد

فكون عاقبة امركم ذلك وهو كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اى
 فكان لهم وهى لام العاقبة (والثاني) ان يكون المعنى لاتضاروهن على قصد الاعتداء
 عليهن فيئذ تصيرون عصاة لله وتكونون متعمدين قاصدين لتلك المعصية ولاشك ان هذا
 اعظم انواع المعاصي * اما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظم نفسه فقيده وجوه (احدها)
 ظم نفسه بتعريضها لعذاب الله (وثانيها) ظم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين اما
 منافع الدنيا فانه اذا اشهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في
 معاملته احد واما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب
 الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكليفه * اما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله
 هزواً فقيه وجوه (الاول) ان من نسي فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب من يطبع ذلك
 الامر يقال فيه انه استهزأ بهذا الامر ويلعب به فعلى هذا كل من امر به توجب عليه طاعة
 الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة
 والخلع وترك المضارة فلا يشتر لادائها كان كالمستهزى بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من
 اهل الصلاة (وثانيها) المراد ولا تتسامحوا في تكاليف الله كما يتسامح فيما يكون من باب
 الهزل والعبث (والثالث) قال ابو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلقت
 وانا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية فقرأها رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وقال من طلق او حرر او نكح فزعم انه لاعب فهو جد (والرابع) قال
 عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان مصرا عليه او على مثله كان كالمستهزى بايات
 الله تعالى والاقرب هو الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا آيات الله هزواً تهديد التهديد
 اذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديداً على تركها لا على شئ آخر غيرها واعلم
 انه تعالى لما رغبهم في اداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبتهم ايضا في اداؤها بان ذكرهم
 انواع نعمه عليهم فبدأ اولاً بذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم
 وهذا يتناول كل نعم الله على العبد في الدنيا وفي الدين ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين وانما
 خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم
 به والمعنى انه انما انزل الكتاب والحكمة ليعظكم به ثم قال واتقوا الله اى في اوامره
 كلها ولا تتخالفوه في نواهيها واعلموا ان الله بكل شئ عليم * قوله تعالى (واذا طلقتن
 النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف
 ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم اذكى لكم واطهر والله يعلم
 وانتم لاتعلمون) اعلم ان هذا هو الحكم السادس من احكام الطلاق وهو حكم المرأة
 المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في سبب نزول الآية
 وجهان (الاول) روى ان معقل بن يسار زوج اخته جميل بن عبدالله بن عاصم فطلقها
 ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت المرأة بذلك فقال لها معقل

(وما انزل عليكم) عطف على
 نعمة الله ومما وصولة حذف عانداها
 من الصلة ومن في قوله عز وجل
 (من الكتاب والحكمة) بيانية اى
 من القرآن والسنة او القرآن
 الجامع للعنوانين على ان العطف
 لتغاير الوصفين كما في قوله
 الى الملك القرم وابن الهمام *
 وفي ايهامه اولاً ثم بيانه من التخييم
 ما لا يخفى وافراده بالذكر مع كونه
 اول ما دخل في النعمة المأمور
 بذكرها ابانة بخطرته ومبالغة
 في البعث على مراعاة ما ذكر
 قبله من الاحكام (يعظكم به)
 اى بما انزل حال من فاعل انزل
 او من مفعوله او منهم معا واتقوا
 الله في شأن المحافظة عليه والقيام
 بحقوقه الواجبة (واعلموا ان الله
 بكل شئ عليم) فلا يخفى عليه شئ
 مما تأتون وما تذرون فيأخذكم
 بأفانين العقاب

انه طلقك ثم تريدن مراجعته وجهى من وجهك حرام ان راجعته فأنزله الله تعالى هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل رغم اننى لامر ربى اللهم رضىت وسلمت لامرك وانكح اخته زوجها (والثانى) روى عن مجاهد والسدى ان جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها واراد رجعتها بعد العدة فأبى جابر فانزل الله تعالى هذه الآية وكان جابر يقول فى نزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) العضل المنع يقال عضل فلان ابنته اذا منعها من التزوج فهو يعضلها بضم الضاد وبكسرها وانشد الاخفش

وان قصادى لك فاصطنعنى * كرا ثم قد عضلن عن النكاح

واصل العضل فى اللغة الضيق يقال عضلت المرأة اذا نشب الولد فى بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم قال اوس بن حجر

ترى الارض مناب القضاء مريضة * معضلة مناب جيش عرمرم

واعضل المريض الاطباء اى اعياهم وسميت العضلة عضلة لان القوى المحركة منشؤها منها ويقال داء عضال للامر اذا اشتد ومنه قول اوس

وليس اخوك الدائم العهد بالذى • يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا

ولكنه النائى اذا كنت آمنأ * وصاحبك الا دنى اذا الامراً عضلا

(المسئلة الثالثة) اختلف المفسرون فى ان قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثر ان انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذى يدل عليه ان قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط وهو قوله واذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فوجب ان يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم ايضا اذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية اذا طلقتم النساء اى الازواج فلا تعضلوهن اى بالاولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة اصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتزويه كلام الله عن مثله واجب فهذا كلام قوى متين فى تقرير هذا القول ثم انه يتأكد بوجهين آخرين (الاول) ان من اول آية فى الطلاق الى هذا الموضوع كان الخطاب كله مع الازواج والبة ما جرى للاولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم (الثانى) ما قبل هذه الآية خطاب مع الازواج فى كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الآية خطابا لهم فى كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما اما اذا جعلناه خطابا للاولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج اولى حجة من قال الآية خطاب للاولياء وجوه (الاول) وهو عدتهم الكبرى ان الروايات المشهورة فى سبب نزول الآية دالة على ان هذه الآية

(واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن) فلا تعضلوهن بيان الحكم ما كانوا يفعلونه عند بلوغ الاجل حقيقة بعد بيان حكم ما كانوا يفعلونه عند المشاركة اليه والعضل الحبس والتصديق ومنه عضلت الدجاجة اذا نشب بيضها ولم يخرج والمراد المنع والخطاب اما للاولياء اما روى انها نزلت فى معقل بن يسار حين عضل اخته جلا ان ترجع الى زوجها الاول بالنكاح وقيل نزلت فى جابر بن عبد الله حين عضل ابنته له واسناد التطبيق اليهم لتسبيهم فيه كما ينه عن تصديهم للعضل ولعل التعرض لبلوغ الاجل مع جواز التزوج بالزوج الاول قبله ايضا وقوع العضل المذكور حينئذ وليس فيه دلالة على ان ليس للمرأة ان تزوج نفسها والا لما احتج الى نهى الاولياء عن العضل لما ان النهى لدفع الضرر عنهن فانهن وان قدرن على تزوج انفسهن لكنهن يحترزن عن ذلك مخافة اللوم والقطيعة واما للازواج حيث كانوا يعضلون مطلقا لهم ولا يدعونهم يتزوجن ظنا وقسرا لجمية الجاهلية واما للناس كافة فان اسناد ما فعله واحد منهم الى الجمع شائع مستفيض

خطاب مع الاولياء لامع الأزواج ويمكن ان يحجب عنه بانه لما وقع التعارض بين هذه الجملة وبين الجملة التي ذكرناها كانت الجملة التي ذكرناها اولى بالرعاية لان المحافظة على نظم الكلام اولى من المحافظة على خبرا لواحد وايضا فلان الروايات متعارضة فروى عن معقل انه كان يقول هذه الآية لو كانت خطابا مع الأزواج لكانت امانا تكون خطابا قبل انقضاء العدة او مع انقضائها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الآية فلو جعلنا هذه الآية على مثل ذلك المعنى كان تكرارها من غير فائدة وايضا فقد قال تعالى لاتعضلوهن ان ينكحن أزواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فهى عن العضل حال حصول التراضى ولا يحصل التراضى بالنكاح الا بعد التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة الا بعد انقضاء العدة قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله (والثانى) ايضا باطل لان بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة فكيف بصرف هذا النهى اليه ويمكن ان يحجب عنه بان الرجل قد يكون بحيث يشتد منه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها وتحققه الغيرة اذا رأى من يخطبها وحينئذ يعضلها عن ان ينكحها غيره اما بان يحجب الطلاق او يدعى انه كان راجعها في العدة او يدس الى من يخطبها بالتهديد والوعيد او يسيء القول فيها وذلك بأن ينسبها الى امور تفر الرجل عن الرغبة فيها فالله تعالى نهى الأزواج عن هذه الافعال وعرفهم ان ترك هذه الافعال اذى لهم واطهر من دنس الآثام (الجملة الثالثة لهم) قالوا قوله تعالى ان ينكحن أزواجهن معناه ولا تمتعوهن من ان ينكحن الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم الا اذا جعلنا الآية خطابا للاولياء لانهم كانوا يمنعونهن من العود الى الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك فأما اذا جعلنا الآية خطابا للأزواج فهذا الكلام لا يصح ويمكن ان يحجب عنه بان معنى قوله ينكحن أزواجهن من يريدون ان يتزوجوهن فيكونون أزواجا والعرب قد تسمى الشيء باسم ما يؤل اليه فهذا جملة الكلام في هذا الباب (المسئلة الرابعة) تمسك الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية في بيان ان النكاح بغير ولى لا يجوز وبني ذلك الاستدلال على ان الخطاب في هذه الآية مع الاولياء قال واذا ثبت هذا وجب ان يكون التزوج الى الاولياء لا الى النساء لانه لو كان للمرأة ان تتزوج بنفسها او توكل من زوجها لما كان الولى قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولى على هذا العضل لما نهى الله عز وجل عن العضل وحيث نهى عن العضل كان قادرا على العضل واذا كان الولى قادرا على العضل وجب ان لا تكون المرأة متمكنة من النكاح واعلم ان هذا الاستدلال بناء على ان هذا الخطاب مع الاولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم ان سلنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ولا تعضلوهن ان يخطبها ورأيها في ذلك لان الغالب في النساء الايامى ان يركن الى رأى الاولياء في باب النكاح وان كان الاستئذان الشرعى لهن وان يكن تحت تدبيرهم ورأيهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهم كتمسكهم من تزويجهم فيكون

والمعنى اذا وجد فيكم طلاق فلا يقع فيما بينكم عضل سواء كان ذلك من قبل الاولياء او من جهة الأزواج ومن غيرهم وفيه توبيل لامر العضل وتحذير منه وايدان بان وقوع ذلك بين ظهرانيهم وهم ساكتون عنه بمنزلة صدورهم عن الكل في استتباع اللائمة وسراية الغسالة (ان ينكحن) اى من ان ينكحن فيحمله التصب عند سيوبه والفرء والجر عند الخليل على الخلاف المشهور وقيل هو بدل اشتمال من الضمير المنسوب في تعضلوهن وفيه دلالة على صحة النكاح بعبارتهن (ازواجهن) ان اريد بهم المطلقون فالزوجة اما باعتبار ما كان واما باعتبار ما يكون والا فبالاعتبار الاخير (اذا تراضوا) ظرف لاتعضلوا وصيغة التذكير باعتبار تغليب الخطاب على النسب والتمييز لانه المعتاد لا يجوز المنع قبل تمام التراضى وقيل ظرف لان ينكحن وقوله تعالى (بينهم) ظرف للتراضى مفيد لسوخته واستحكامه

النهي محمولا على هذا الوجه وهو منقول عن ابن عباس في تفسير الآية وايضا قُبوت
 العضل في حق الولي تمتع لانه مسماعضل لا يبق لعضله اثر وعلى هذا الوجه فصدور العضل
 عنه غير معتبر وتسمك ابو حنيفة رضى الله عنه بقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن على ان
 النكاح بغير ولي جائز وقال انه تعالى اضاف النكاح اليها اضافة الفعل الى فاعله والتصرف
 الى مباشرة ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي
 عن منعها منه قالوا وهذا النص متأكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فاذا
 بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وتزويجها نفسهما من الكفو
 فعل بالمعروف فوجب ان يصح وحققة هذه الاضافة على المباشر دون الخاطب وايضا
 قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها دليل واضح
 مع انه لم يحضر هناك ولي البتة واجاب اصحابنا بان الفعل كما يضاف الى المباشر قد يضاف
 ايضا الى المتسبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا وهذا وان كان مجازا الا انه يجب
 المصير اليه لدلالة الاحاديث على بطلان هذا النكاح (المسئلة الخامسة) قوله تعالى فبلغن
 اجلهن محمول في هذه الآية على انقضاء العدة قال الشافعي رضى الله عنه دل سياق
 الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام انه تعالى قال في الآية السابقة فبلغن
 اجلهن فأمسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال
 فأمسكوهن بمعروف لان امساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال او سرحوهن
 بمعروف لانهما بعد انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة الى تسريحها واما هذه الآية
 التي نحن فيها فآله تعالى نهى عن عضلهم عن التزوج بالازواج وهذا النهى انما يحسن
 في الوقت الذي يمكنها ان تتزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد انقضاء العدة
 فهذا هو المراد من قول الشافعي رضى الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين
 • اما قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في التراضى
 وجهان (احدهما) ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول (وثانيها)
 ان المراد منه ما يضاد ما ذكره في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضاررا لتعدوا فيكون معنى
 الآية ان يرضى كل واحد منهما ما لزمه في هذا العقد لصاحبه حتى تحصل الصحة الجميلة
 وتدوم الالفة (المسئلة الثانية) قال بعضهم التراضى بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا
 عليه مسئلة فقهية وهى انها اذا زوجت نفسها ونقضت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا
 فالنكاح صحيح عند ابى حنيفة والولى ان يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال
 ابو يوسف ومحمد ليس للولى ذلك حجة ابى حنيفة رحمه الله في هذه الآية هو قوله تعالى
 اذا تراضوا بينهم بالمعروف وايضا انها بهذا النقصان ارادت الخالق الشين بالاولياء لان
 الاولياء يتضررون بذلك لانهم يعيرون بقله المهور ويتفاخرون بكثرتها ولهذا يكتبون المهر
 القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وايضا فان نساء العشيرة يتضررون بذلك لانه ربما

(بالمعروف) الجميل عند الشرع
 المستحسن عند الناس والبناء
 امامتعلقة بمحذوف وقع حالامن
 فاعل تراضوا او نعتا المصدر
 محذوف اى تراضيا كأنها بالمعروف
 ولما بتراضوا اى تراضوا بما
 يحسن في الدين والمروءة وفيه
 اشعار بان المنع من التزوج
 بغير كفؤ او بما دون مهر المثل
 ليس من باب العضل

وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل فلاجرم
 للاولياء ان يمنعوها عن ذلك وينوبوا عن نساء العشرة ثم انه تعالى لما بين حكمة التكليف
 قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظه من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر وذلك لان من حق
 الوعظ ان يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الآية
 تهديدا من هذا الوجه وفي الآية سؤالان (السؤال الاول) لم وحد الكاف في قوله تعالى
 ذلك مع انه يخاطب جماعة (والجواب) هذا جائز في اللغة والثنية ايضا جائزة والقرآن نزل
 باللغتين جميعا قال تعالى ذلكم مما علمني ربي وقال فذلكم الذي لمتني فيه وقال ذلكم يوعظه
 وقال الم انه كما عن تلكم الشجرة (السؤال الثاني) لم خص هذا الوعظ بالمؤمنين
 دون غيرهم (الجواب لوجوه احدها) لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به
 كقوله هدى للمتقين وهو هدى لكل كما قال هدى للناس وقال امانت منذر من يخشاها
 امانتذر من اتبع الذكر مع انه كان منذرا لكل كما قال لتكون للعالمين نذيرا (وثانيها)
 احتج بعضهم بهذه الآية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين قالوا والدليل عليه
 ان قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خص ذلك بالمؤمنين دل
 على ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت
 ان ذلك التكليف عام قال تعالى والله على الناس حج البيت (وثالثها) ان بيان الاحكام وان كان
 عاما في حق المكلفين الا ان كون ذلك البيان وعظا مخصص بالمؤمنين لان هذه التكليف
 اتماما لوجوب على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملزم المعجز اما المؤمن الذي يقر
 بحقيتها فانها اتماما لكرهه وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ثم قال ذلكم اركى لكم
 واطهر يقال زكا الزرع اذا نما قوله اركى لكم اشارة الى استحقاق الثواب الدائم
 وقوله اطهر اشارة الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب
 ثم قال والله يعلم وانتم لا تعلمون والمعنى ان المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه
 التكليف على الجملة الا ان التفصيل في هذه الامور غير معلوم والله تعالى عالم في كل
 ما امر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى عالم بما لا نهاية له
 من المعلومات فلما كان كذلك صح ان يقول والله يعلم وانتم لا تعلمون ويجوز ان يراد به
 والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه
 فالقصد من الآيات تقرير طريقة الوعد والوعيد * (الحكم العاشر الرضاع) قوله
 تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له
 رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لاضرار والدة بولدها ولا مولود له
 بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان اراد فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما)
 اعلم ان في قوله تعالى والوالدات ثلاثة اقوال (الاول) ان المراد منه ما شعر ظاهر اللقظة
 وهو جميع الوالدات سواء كن مزوجات او مطلقات والدليل عليه ان اللفظ عام ومآقاهم

(ذلك) اشارة الى ما فصل
 من الاحكام وما فيه من معنى البعد
 لتعظيم المشار اليه والخطاب لجميع
 المكلفين كما فيما بعده والتوحيد
 اما باعتبار كل واحد منهم واما
 بتأويل القيسيل والغريق واما
 لان الكاف لمجرد الخطاب
 والفرق بين الحاضر والمنقضى
 دون تعيين مخاطبين او الرسول
 صلى الله عليه وسلم كما في قوله
 تعالى يا ايها النبي اذ اطلقتم النساء
 للدلالة على ان حقيقة المشار اليه
 امر لا يكاد يعرفه كل احد
 (يوعظه من كان منكم يؤمن بالله
 واليوم الآخر) فيسارع الى
 الامثال باوامر ونواهيه اجلالا
 له وخوفا من عقابه وقوله تعالى
 منكم اما متعلق بكان عند من يجوز
 عملها في الظروف وشبهها واما
 بمحذوف وقع حالا من فاعل يؤمن
 اي كاشا منكم (ذلكم) اي الاتعاض
 به والعمل بمقتضاه (اركى لكم) اي
 اتمى وانقع (واطهر) من ادناس
 الآثام واوضار الذنوب (والله
 يعلم) ما فيه من الزكاء والطهر
 (وانتم لا تعلمون) ذلك او والله يعلم
 ما فيه صلاح اموركم من الاحكام
 والشرائع التي من جلستها ما بينه
 ههنا وانتم لا تعلمونها فدعوا
 رأيكم وامثلوا امره تعالى ونهيه
 في كل ما تاتون وما تذررون

(دليل)

دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه (والقول الثاني) المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على ان المراد ذلك وجهان (احدهما) ان الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق فكانت هذه الآية تمة تلك الآيات ظاهرا وسبب التعلق بين هذه الآية وبين ما قبلها انه اذا حصلت الفرقة حصل التباعد والتعادي وذلك يحتمل المرأة على ايداء الولد من وجهين (احدهما) ان ايداء الولد يتضمن ايداء الزوج المطلق (والثاني) انها ربما رغبت في التزوج بزواج آخر وذلك يقتضى اقدامها على اهمال امر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لاجرم ندب الله الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن اولادهن والمراد المطلقات (الجملة الثانية لهم) ما ذكره السدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لاجل الرضاع واعلم انه يمكن الجواب عن الجملة الاولى ان هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الجملة الثانية لا يبعد ان تستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية وقدرا آخر لمكان الرضاع فانه لامنافة بين الامرين (القول الثالث) قال الواحدى في البسيط الاولى ان يحتمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد او لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان اشتغلت المرأة بالارضاع هذا كاه كلام الواحدى رحمه الله • اما قوله تعالى يرضعن اولادهن فقيه مستلثان (المسئلة الاولى) هذا الكلام وان كان في اللفظ خيرا الا انه في المعنى امر وانما جاز ذلك اوجهين (الاول) تقدير الآية والوالدات يرضعن اولادهن في حكم الله الذي اوجبه الا انه حذف لدلالة الكلام عليه (والثاني) ان يكون معنى يرضعن ليرضعن الا انه حذف ذلك للتصرف في الكلام مع زوال الابهام (المسئلة الثانية) هذا الامر ليس امر ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول) قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحققت الاجرة (الثاني) انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسر فسترضع له اخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفى الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الاضرار فلو كان الاضرار واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي قدمته اذ اثبت ان الاضرار غير واجب على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلين الام اصح له من سائر الالبان ومن حيث ان شفقة الام عليه اتم من

(والوالدات يرضعن اولادهن)
شروع في بيان الاحكام المتعلقة
باولادهن خصوصا واشتركا
وهو امر اخرج مخرج الخبر
مبالغة في الجمل على تحقيق مضمونه
ومعناه الندب او الوجوب
ان خص بمادة عدم قبول الصبي
ندى الغير او فقدان الظن او عجز
الوالد عن الاستنجار والتعبير
عنهن بالعنوان المذكور لهن
عطفهن نحو اولادهن والحكم
عام للمطلقات وغيرهن وقيل
خاص بهن اذ الكلام فيهن

شفقة غير هاهذا اذالم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار بان لا يوجد غير الام ولا يرضع
 الطفل الا منها فواجب عليها عند ذلك ان ترضعه كما يجب على كل احد مواساة المضطر
 في الطعام * اما قوله تعالى حولين كاملين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اصل الحول من
 حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال
 لرفع التوهم من انه على مثل قولهم اقام فلان بمكان كذا حولين او شهرين وانما اقام حولا
 وبعض الآخر ويقولون اليوم يومان مندم اره وانما يعنون يوما وبعض اليوم الآخر
 (المسئلة الثانية) اعلم انه ليس التحديد بالحولين تحديدا ايجاب ويدل عليه وجهان
 (الاول) انه تعالى قال بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بارادتناثبت
 ان هذا الاتمام غير واجب (الثاني) انه تعالى قال فان ارادا فصلا عن تراض منهما
 وتشاور فلا جناح عليهما فثبت انه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا
 المقدار بل فيه وجوه (الاول) وهو الاصح ان المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين
 اذا تنازعا في مدة الرضاع فقد ر الله ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع
 بينهما فان اراد الاب ان يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان
 على عكس هذا فاما اذا اجتمعا على ان يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك (الوجه
 الثاني) في المقصود من هذا التحديد هو ان للرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله
 صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان
 ان الارضاع ما يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا هو مذهب الشافعي رضى الله
 عنه وهو قول على وابن مسعود وابن عباس وابن عمرو وعلقمة والشعبي والزهري رضى الله
 عنهم وقال ابو حنيفة رضى الله عنه مدة الرضاع ثلاثون شهرا حجة الشافعي رضى الله عنه
 من وجوه (الحجة الاولى) انه ليس المقصود من قوله لمن اراد ان يتم الرضاع هو التمام بحسب
 حاجة الصبي الى ذلك اذ من المعلوم ان الصبي كما يستغنى عن اللبن قبل تمام الحولين فقد
 يحتاج اليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك واذا لم يجز ان
 يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع
 وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارضاع
 في هذه المدة (الحجة الثانية) روى عن على رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع
 بعد فصال وقال تعالى وفصاله في عامين (الحجة الثالثة) ماروى ابن عباس رضى الله عنه
 انه صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين (والوجه الثالث)
 في المقصود من هذا التحديد ماروى ابن عباس انه قال للتي تضع لستة اشهر انها ترضع حولين
 كاملين فان وضعت لسبعة اشهر ارضعت ثلاثة وعشرين شهرا وقال آخرون الحولان هو
 الحد في رضاع كل مولود وحجة ابن عباس رضى الله عنهما انه تعالى قال ووجهه وفصاله
 ثلاثون شهرا دللت هذه الآية على ان زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان فكما

(حولين كاملين) لتأكيد بصفة
 الكمال لبيان ان التقدير تحقيق
 لا تقريبي مبنى على المسامحة
 المعتادة

ازداد في مدة احدى الحالتين انتقص من مدة الحالة الاخرى (المسئلة الثالثة) روى ان رجلا جاء الى علي رضي الله عنه فقال تزوجت جارية بكر او مارأيت بهارية ثم ولدت لسته اشهر فقال علي رضي الله عنه قال الله وحله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالحمل ستة اشهر الولد ولدك وعن عمرانه جئ بامرأة وضعت لسته اشهر فشاور في رجبها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكرهاتين الآيتين واستخرج منهما ان اقل الحمل ستة اشهر * اما قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة فقيهه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عباس رضي الله عنهما ان يكمل الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر الراء (المسئلة الثانية) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجهاً (الاول) ان تقدير الآية هذا الحكم لمن اراد اتمام الرضاعة وعن قتادة ازل الله حولين كاملين ثم ازل اليسر والتخفيف فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة والمعنى انه تعالى جواز النقصان بذكر هذه الآية (والثاني) ان اللام متعلقة بقوله يرضعن كما تقول ارضعت فلانة لفلان ولده اى يرضعن حولين لمن اراد ان يتم الارضاع من الآباء لان الاب يجب عليه ارضاع الولد دون الام لما بيناه * اما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فقيه مسائل (المسئلة الاولى) المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه (الاول) قال صاحب الكشاف ان السبب فيه ان يعلم ان الوالدات انما ولدن الاولاد للآباء ولذلك ينسبون اليهم لالى الامهات وانشد للمأمون بن الرشيد وانما امهات الناس اوعية * مستودعات وللآباء ابناء

(لمن اراد ان يتم الرضاعة) بيان لمن يتوجه اليه الحكم اى ذلك لمن اراد اتمام الرضاعة وفيه دلالة على جواز النقص وقيل اللام متعلقة بيرضعن فان الاب يجب عليه الارضاع كالنفسه والام ترصع له كما يقال ارضعت فلانة لفلان ولده (وعلى المولود له) اى الوالد فان الولد يولده وينسب اليه وتغيير العبارة للاشارة الى المعنى المقضى لوجوب الارضاع ومؤنة الرضعة عليه (رزقهن وكسوتهن) اجرة لهن واختلف في استبحار الام وهو غير جائز عندنا مادامت في النكاح او العدة جائز عند الشافعي رحمه الله (بالمعروف) حسبما يراه الحاكم وثيق به وسعه

(الثاني) ان هذا تنبيه على ان الولد انما يلتحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال صلى الله عليه وسلم الولد للفرش فكذا قال اذا ولدت المرأة الولد للرجل وعلى فراشه وجب عليه رعاية مصالحه فهذا تنبيه على ان سبب النسب والحاق بمجرد هذا القدر (الثالث) انه قيل في تفسير قوله يا ابن ام ان المراد منه ان الام مشفقة على الولد فكان الغرض من ذكر الام تذكير الشفقة فكذا ههنا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيها على ان هذا الولد انما ولد لاجل الاب فكان نقصه عائدا اليه ورعاية مصالحه لازمة له كما قيل كلمة لك وكلمة عليك (المسئلة الثانية) انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامرهم برزقها وكسوتها بالمعروف والمعروف في هذا الباب قديكون محدودا بشرط وعقد وقديكون غير محدود الامن جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه ان كان ذلك اقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعري فضررها يتعدى الى الولد (المسئلة الثالثة) انه تعالى وصى الام برعاية الطفل اولائم وصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام واسطة

البتة امارعاية الاب فانما تصل الى الطفل بواسطة فانه يستأجر المرأة على ارضاعه
 وحضائه بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام اكثر من حق الاب والاخبار
 المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ثم قال تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) التكليف الازام يقال كلفه الامر فتكلف وكلف وقيل ان اصله من
 الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فعنى تكلف الامر اجتهد ان يبين فيه اثره وكلفه
 ازمه ما يظهر فيه اثره والوسع ما يسع الانسان فيطبقه اخذه من سعة الملك اى العرض
 ولوضاق لعجز عنه والسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة (المسئلة الثانية)
 المراد من الآية ان اب هذا الصبي لا يكلف الاتفاق عليه وعلى امه الا ما تنسعه قدرته
 لان الوسع فى اللغة ما تنسعه القدرة ولا يبلغ استغراقها وبين انه لا يلزم الاب الا ذلك وهو
 نظير قوله فى سورة الطلاق فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن ثم قال وان تعاسرتم
 فسترضع له اخرى ثم بين فى النفقة انها على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته
 ومن قدر عليه رزقه فلينفق بما آناه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها (المسئلة الثالثة)
 المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على ان الله تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه اخبر
 انه لا يكلف احدا الا ما تنسعه له قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم يكلفه الله تعالى مالا
 تنسعه له قدرته فبأن لا يكلفه ما لا قدرة له عليه اولى ثم قال لا تضار والدته بولدها وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وابو عمرو وقتيبة عن الكسائى لا تضار بالرفع والباقون
 بالفتح اما الرفع فقال الكسائى والفراء انه نسق على قوله لا تكلف قال على بن عيسى هذا
 غلط لان النسق بلائما هو اخراج الثانى مما دخل فيه الاول نحو ضربت زيدا لامرا
 فاما ان يقال يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع على
 الاستئناف فى النهى كما يقال لا يضرب زيدا لا تقتل عمرا واما النصب فعلى النهى والاصل
 لا تضار فادغمت الراء الاولى فى الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين يقال يضارر رجل
 زيدا وذلك لان اصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الرائين فى الاخرى فصار لا تضار
 كما نقول لا ترددم تدغم فتقول لا ترد بالفتح قال تعالى يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن
 دينه وقرأ الحسن لا تضار بالكسرو وهو جائز فى اللغة وقرأ أبان عن عاصم لا تضارر مظهرة
 الراء مكسورة على ان الفعل لها (المسئلة الثانية) قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائز
 فى اللغة وانما احتمل الوجهين نظرا لحال الادغام الواقع فى تضار (احدهما) ان يكون
 اصله لا تضارر بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه تكون المرأة هى الفاعلة لا تضار
 (والثانى) ان يكون اصله لا تضارر بفتح الراء الاولى فتكون المرأة هى المفعول بها الضرار
 وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب ابصال الضرر الى
 الولد وذلك بان تمتنع المرأة من ارضاعه مع ان الاب ما امتنع عليها فى النفقة من الرزق
 والكسوة فلتقى الولد عليه وعلى الوجه الثانى معناه لا تضارر اى لا يشغل الاب الضرار

(لا تكلف نفس الا وسعها) تعليل
 لا يجاب المؤمن بالمعروف او تفسير
 للمعروف وهو نص على انه تعالى
 لا يكلف العبد مالا يطيقه وذلك
 لا يتأى امكانه (لا تضار والدته
 بولدها ولا مولود له بولده)
 تفصيل لما قبله وتقرير له اى لا
 يكلف كل واحد منهما الاخر
 مالا يطيقه ولا يضاره بسبب
 ولده وقرئ لا تضار بالرفع
 بدلا من لا تكلف واصله على
 القراءتين لا تضارر بالكسر على
 البناء للفاعل والفتح على البناء
 للمفعول وعلى الوجه الاول يجوز
 ان يكون بمعنى تضار والباء من
 صلته اى لا يضار الوالدان
 بالولد فيفرط فى تعهده ويقصر
 فيما ينبغي له وقرئ لا تضار
 بالسكون مع التشديد على نية
 الوقف وبه مع التخصيف على انه
 ضاره يضيره واصنافه الولد الى
 كل منهما لا استعطا فهما اليه
 وللتثنية على انه جدير بان يتفقا
 على استصلاحه ولا ينبغي ان
 يضرا به او تضارا بسببه

بالام فينزع الولد منها مع رغبتها في امساكها وشدة محبتها وقوله ولا مولود له بولده اى
ولا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقى الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شئ واحد وهو
ان يعيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال تضار والفعل لواحد قلنا لوجوه
(احدها) ان معناه المبالغة فان ايداء من يؤذيك اقوى من ايداء من لا يؤذيك (والثاني)
لا يضار الام والاب بان لا ترضع الام او يمنعها الاب وينزعها منها (والثالث) ان
المقصود لكل واحد منهما باضرار الولد اضرار الآخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة
(المسئلة الثالثة) قوله لا تضار والدته بولدها وان كان خيرا في الظاهر لكن المراد منه النهي
وهو يتناول اساءتها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله ولا مولود له بولده
يتناول كل المضارة وذلك بأن يمنع الوالدة ان ترضعه وهي به ارف وقد يكون بان يضيق
عليها النفقة والكسوة او بأن يسيء اليها العشرة فيحملها ذلك على اضرارها بالولد فكل
ذلك داخل في هذا النهي والله اعلم اما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم
ذكر الوالد ذكر الولد وذكر الوالدات احتمل في الوارث ان يكون مضافا الى كل واحد
من هؤلاء والعلماء لم يدعوا وجهها يمكن القول به الا وقال به بعضهم (فالقول الاول) وهو
منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد وارث الاب وذلك لان قوله وعلى الوارث
مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما
اعتراض لبيان المعروف والمعنى ان المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من
الرزق والكسوة يعنى ان مات المولود له لم يترك وارثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها
بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب الضرر قال ابو مسلم الاصفهاني هذا القول
ضعيف لانا اذا جئنا اللفظ على وارث الوالد والولد ايضا وارثه ادى الى وجوب نفقته
على غيره حال ماله مال ينفق منه وان هذا غير جائز ويمكن ان يجاب عنه بأن الصبي اذا ورث
من ابيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع الضرر
عنه وهذه الاشياء يمكن ايجابها على وارث الاب (القول الثاني) ان المراد وارث الاب
يجب عليه عند موت الاب كل ما كان واجبا على الاب وهذا قول الحسن وقتادة وابي
مسلم والقاضي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه اى وارث هو فقيل هو العصبات
دون الام والاخوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء وسفيان وابراهيم وقيل
هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة وابي
ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل الوارث بمن كان ذارحهم محرم دون غيرهم من ابن
العم والمولى وهو قول ابي حنيفة واصحابه واعلم ان ظاهر الكلام يقتضى ان لا فصل بين
وارث ووارث لانه تعالى اطلق اللفظ بغير ذى الرحم بمنزلة ذى الرحم كما ان البعيد
كالتقريب والنساء كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بايجاب الحق
لها لصح ايضا دخولها تحت الكلام لانهما قد تكون وارث الصبي كغيرها (القول الثالث)

(وعلى الوارث مثل ذلك) عطف
على قوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن الخ وما بينهما تعليل او
تفسير معترض والمراد به وارث
الصبي بمن كان ذارحهم محرم منه
وقيل عصباته وقال الشافعي رحمه
الله هو وارث الاب وهو الصبي
اى ثمان المرصعة من ماله عند
موت الاب ولا نزاع فيه وانما
الكلام فيما اذ لم يكن للصبي مال
وقيل الباقي من الابوين من قوله
عليه الصلاة والسلام واجعله
الوارث منا وذلك اشارة الى
ما وجب على الاب من الرزق
والكسوة

المراد من الوارث الباقي من الابوين وجاء في الدعاء المشهور واجعله الوارث منا اي الباقي وهو قول سنان وجاعة (القول الرابع) اراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث ابيه المتوفى فانه ان كان له مال وجب اجر الرضاعة في ماله وان لم يكن له مال اجبرت امه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي الا الوالدان وهو قول مالك والشافعي اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من ترك الاضرار عن الشعبي والزهرى والضحاك وقيل منهما عن اكثر اهل العلم اما قوله تعالى فان اراد افضالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في الفصال قولان (الاول) انه الفطام لقوله تعالى وحله وفصاله ثلاثون شهرا وانما سمي الفطام بالفصال لان الولد يفصل عن الاغتذاء بلبن امه الى غيره من الاقوات قال المبرد يقال فصل الولد عن الام فصلا وفصالا وقرئ بهما في قوله وحله وفصاله والفصال احسن لانه اذا انفصل من امه فقد انفصلت منه فبينهما فصال نحو القتال والضراب وسمى الفصيل فصيلا لانه مفصول عن امه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال تعالى فلما فصل طالوت بالجنود واعلم ان جل الفصال ههنا على الفطام هو قول اكثر المفسرين واعلم انه تعالى لما بين ان الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع وجب جل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا فيهم من قال المراد من هذه الآية ان الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال انها تدل على ان الفطام قبل الحولين جائز وبعده ايضا جائز وهذا القول مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما حجة القول الاول ان ما قبل الآية لما دل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان ايضا دليلا على جواز الزيادة على الحولين واذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وحجة القول الثاني ان الوالد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضربه فطمه كما يضر ذلك قبل الحولين واجاب الاولون ان حصول المضرة في الفطام بعد الحولين نادر وجل الكلام على المعهود واجب والله اعلم (القول الثاني) في تفسير الفصال وهو ان اباسلم لما ذكر القول الاول قال ويحتمل معنى آخر وهو ان يكون المراد من الفصال ايقاع المفاصلة بين الام والولد اذا حصل التراضى والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد (المسئلة الثانية) التشاور في اللغة استجماع رأى وكذلك المشورة والمشورة مفعلة منه كالمعونة وشرت العسل استخرجته وقال ابو زيد شرمت الدابة واشرتها اي اجربتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر وقالوا شورته قشور اي خجلته والشارة هيئة الرجل لانه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته والاشارة اخراج ما في نفسك واظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره (المسئلة الثالثة) دلت الآية على ان الفطام في اقل من حولين لا يجوز الا عند رضاه الوالدين وعند المشاورة مع ارباب التجارب وذلك لان الام قد تمل من الرضاع فتحاول الفطام والاب ايضا قد يمل من اعطاء

(فان ارادا) اي الوالدان (فصالا) اي فطاما عن الرضاع قبل تمام الحولين والتشاور لا يبدان بأنه فصال غير معتاد (عن تراض) متعلق بمحذوف ينساق اليه الذهن اي صادرا عن تراض (منهما) اي من الوالدين لامن احدهما فقط لاحتمال اقدامه على ما يضر بالولد بأن تمل المرأة الارضاع ويحل الاب باعطاء الاجرة (وتشاور) في شأن الولد وتفحص عن احواله واجماع منهما على استحقاقه للفطام والتشاور من المشورة وهي استخراج الرأى من شرت العسل اذا استخرجته وتكبرهما للتفخيم (فلا جناح عليهما) في ذلك لما ان تراضيهما انما يكون بعد استقرار رأيهما او اجتهادهما على ان صلاح الولد في الفطام وقتا يتفقان على الخطأ

الاجرة على الارضاع فقد يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما قليتا توافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعدان تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر الى احسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للمضار عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال لاجنح عليكم وهذا يدل على ان الانسان كلما كان اكثر ضعفا كانت راحة الله معه اكثر وعنايته به اشد * قوله تعالى (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير) اعلم انه تعالى لما بين حكم الام وانها احق بالرضاع بين انه يجوز العدول في هذا الباب عن الام الى غيرها ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف استرضع منقول من ارضع يقال ارضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي فتعديه الى مفعولين كما تقول انجح الحاجة واستنجحت الحاجة والمعنى ان تسترضعوا المرضع اولادكم فحذف احد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولان ذكر من استنجحته وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما عبارة عن الاول وقال الواحدى ان تسترضعوا اولادكم اى لا اولادكم وحذف اللام اجترأ بدلالة الاسترضاع لانه لا يكون الا للاولاد ولا يجوز دعوت زيدا وانت تريد زيدا لانه تلبس ههنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظير حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم اى كالوالهم او وزنوالهم (المسئلة الثانية) اعلم ان اقدمنا ان الام احق بالارضاع فاما اذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها الى غيرها منها ما اذا تزوجت آخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكرر الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ومنها ان تأبى المرأة قبول الولد اذ ولد للزوج المطلق واما حاله ومنها ان تمرض او يتقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضة اخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الام الى غيرها فاما اذا لم نجد مرضة اخرى او وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الارضاع واجب على الام اما قوله تعالى اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف ففيه مسئلان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وحده ما آتيتم مقصورة الالف والباقون ما آتيتم بمدودة الالف اما المد فتقديره ما آتيتموه المرأة اى اردتم ايتاءه واما القصر فتقديره ما آتيتم به فحذف المفعولان في الاول وحذف لفظة به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما آتيتم اى ما آتاكم الله واقدركم عليه من الاجرة ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه (المسئلة الثانية) ليس التسليم شرطا للجواز والصحة وانما هو ندب الى الاولى والمقصود منه ان تسلم الاجرة الى المرضة يدايد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير ذلك سببا لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم انه تعالى ختم الآية

(وان اردتم) بيان لحكم عدم اتفاقهما على الفطام والالتفات الى خطاب الالباء لهنهم الى الامثال بما مروا به (ان تسترضعوا اولادكم) يحذف المفعول الاول استغناء عنه اى ان تسترضعوا المرضع لا اولادكم يقال ارضعت المرأة الصبي واسترضعته اياه وقيل انما يتعدى الى الثاني بحرف الجر يقال استرضعت المرأة الصبي اى ان تسترضعوا المرضع لا اولادكم فحذف حرف الجر ايضا كما في قوله تعالى واذا كالوهم اى كالوالهم (فلا جناح عليكم) اى في الاسترضاع وفيه دلالة على ان للاب ان يرضع للولد ومع الام من الارضاع (اذا سلمتم) اى الى المرضع ما آتيتم اى ما اردتم ايتاءه كما في قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وقرئ ما آتيتم من اى اليه احسانا اذا فعله وقرئ ما آتيتم اى من جهة الله عز وجل كما في قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه وفيه مزيد بعث لهم الى التسليم (بالمعروف) متعلق بسلم اى بالوجه المتعارف المستحسن شرعا وجواب الشرط محذوف لدلالة المذكور عليه وليس التسليم بشرط للصحة والجواز بل هو ندب الى ما هو الا ليق والاولى فان المراضع اذا اعطين ما قدر لهن ناجزا يدايد كان ذلك ادخل في استصلاح شؤون الاطفال (واتقوا الله) في شأن مراعاة الاحكام المذكورة (واعلموا ان الله بما تعملون بصير) فيجازيكم بذلك وانه يظهر الاسم الجليل في موضع الاضمار لتربية الهابة وفيه من الوعيد والتهديد ما لا يخفى

بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير (الحكم الحادى عشر) عدة
 الوفاة * قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
 وعشرا فاذا بلغن اجلهن فلاجناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف والله بما تعملون
 خبير) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يتوفون معناه يموتون ويقبضون قال الله تعالى الله
 يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفى اخذ الشئ وافيا كاملا فن مات فقد وجد عمره
 وافيا كاملا ويقال توفى فلان وتوفى اذا مات فن قال توفى كان معناه قبض واخذ ومن
 قال توفى كان معناه توفى اجله واستوفى اكله وعمره وعليه قراءة على عليه السلام يتوفون
 بفتح الياء واما قوله ويذرون معناه يتركون ولا يستعمل منه الماضى ولا المصدر استغناء
 عنه بترك تركا ومثله يدع فى رضى مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والامر منهما
 موجود ان يقال فلان يدع كذا ويذرو ويقال دعه وذره اما الماضى والمصدر فغير
 موجودين منهما والازواج ههنا النساء والعرب تسمى الرجل زوجا وامرأته زوجاله
 وربما الحقوا بها الهاء (المسئلة الثانية) قوله والذين مبتدا ولا بدله من خبر واختلفوا
 فى خبره على اقوال (الاول) ان المضاف محذوف والتقدير وازواج الذين يتوفون منكم
 يتربصن (والثانى) وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم الا انه اسقط لظهوره
 كقوله السمن منوان بدرهم وقوله تعالى ولمن صبر وغفران ذلك لمن عزم الامور
 (والثالث) وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ازواجهم يتربصن
 قال واضمار المبتدا ليس بغريب قال تعالى قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار يعنى هو النار
 وقوله فصبر جميل فان قيل انتم أضمرتم ههنا مبتدا مضافا وليس ذلك شيئا واحدا بل شيئا
 والامثلة التى ذكرتم المضمر فيها شئ واحد قلنا كما ورد اضمار المبتدا المفرد فقد ورد ايضا
 اضمار المبتدا المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد متاع قليل والمعنى
 تقلبهم متاع قليل (الرابع) وهو قول الكسائى والفراء ان قوله تعالى والذين يتوفون
 منكم مبتدا الا ان الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائذ اليهم بل ببيان حكم عائذ الى
 ازواجهم فلا جرم لم يذكر ذلك المبتدا خبر وانكر المبرد والزجاج ذلك لان مجئ المبتدا
 بدون الخبر محال (المسئلة الثالثة) قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبيننا الفاسدة فى قوله
 بانفسهن وبيننا ان هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبيننا الفائدة
 فى العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر (المسئلة الرابعة) قوله وعشرا مذكور بلفظ
 التأنيث مع ان المراد عشرة ايام وذكروا فى العذر عنه وجوها (الاول) تغليب الليالى
 على الايام وذلك ان ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالى هى الاوائل غلبت
 لان الاوائل اقوى من الثوائى قال ابن السكيت يقولون صننا خسا من الشهر فيغلبون
 الليالى على الايام اذ لم يذكر الايام فاذا اظهروا الايام قالوا صننا خمسة ايام (الثانى) ان
 هذه الايام ايام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالى على سبيل الاستعارة

(والذين) على حذف المضاف اى
 وازواج الذين (يتوفون منكم)
 اى قبض ارواحهم بالموت فان
 التوفى هو القبض يقال توفيت
 مالى من فلان واستوفيت منه اى
 اخذته وقبضته والطاب لكافة
 الناس بطريق التلويح (ويذرون
 ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
 اشهر وعشرا) او على حذف
 العائد الى المبتدا فى الخبر اى
 يتربصن بعدهم كما فى قولهم السمن
 منوان بدرهم اى منوان منه
 وقرى يتوفون بفتح الياء اى
 يستوفون اجالهم وتأنيث العشر
 باعتبار الليالى لانهما غير المشهور
 والايام ولذلك تراهم لا يكادون
 يستعملون التذكير فى مثله اصلا
 حتى انهم يقولون صمت عشرا

كقولهم خرجنا ليالى الفتنة وجئنا ليالى امارة الحجاج (والثالث) ذكره المبرد وهو انه
 اثمانث العشر لان المراد به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة
 (الرابع) ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الآية فقال اذا انقضى لها اربعة اشهر وعشر
 ليال حلت للزواج فيتأول العشر باليالى واليه ذهب الاوزاعي وابو بكر الاصم
 (المسئلة الخامسة) روى عن ابى العالية ان الله سبحانه انما حد العدة بهذا القدر لان
 الولد ينفخ فيه الروح فى العشر بعد الاربعة وهو ايضا منقول عن الحسن البصرى
 (المسئلة السادسة) اعلم ان هذه العدة واجبة فى كل امرأة مات عنها زوجها الا فى
 صورتين (احدهما) ان تكون أمة فانها تعتد عند اكثر الفقهاء نصف عدة الحره وقال
 ابو بكر الاصم عدتها عدة الحره وتمسك بظاهر الآية وايضا الله تعالى جعل وضع الحمل
 فى حق الحامل بدلا عن هذه المدة ثم وضع الحمل مشترك فيه الحره والرقية فكذا الاعتداد
 بهذه المدة يجب ان تشترك فيه وسائر الفقهاء قالوا التنصيف فى هذه المدة ممكن وفى وضع
 الحمل غير ممكن فظهر الفرق (الصورة الثانية) ان يكون المراد ان كانت حاملا فان
 عدتها تقتضى بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن
 على عليه السلام تربص ابعدا الاجلين والدليل عليه انقرآن والسنة اما القرآن فقوله
 تعالى واولات الاجال اجلهن ان يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية
 مخصوصة لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا والشافعى لم يقل بذلك
 لوجهين (الاول) ان كل واحدة من هاتين الآيتين اعم من الاخرى من وجهه واخص
 منها من وجهه لان الحامل قد توفى عنها زوجها وقد لا توفى كما ان التى توفى عنها زوجها
 قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر كذلك امتنع جعل احدى الآيتين
 مخصوصة للاخرى (والثانى) ان قوله واولات الاجال اجلهن ان يضعن حملهن انما ورد
 عقيب ذكر المطلقات فرمما يقول قائل هى فى المطلقة لافى التوفى عنها زوجها فلهاذين
 السببين لم يعول الشافعى فى الباب على القرآن وانما عول على السنة وهى ماروى ابو
 داود باسناده ان سبيعة بنت الحرث الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفى عنها فى حجة
 الوداع وهى حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها تجملت
 للخطاب فقال لها بعض الناس ما انت بنا كح حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت سبيعة
 فسألت النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فافتانى بأنى قد حلت حين وضعت حلى
 فأمرنى بالزواج ان بدالى اذا عرفت هذا الاصل فهنا تقاربع (الاول) لافرق فى عدة
 الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس لعدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك
 لان الآية عامة فى حق الكل (الحكم الثانى) اذا تمت اربعة اشهر وعشر انقضت عدتها
 وان لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك لا تنقض عدتها حتى ترى عادتها من الحيض
 فى تلك الايام مثلا ان كانت عادتها ان تحيض فى كل شهر مرة فعليها فى عدة الوفاة اربع

ومن البين فى ذلك قوله تعالى ان
 لبعثم الا عشرا ثم ان لبعثم الا يوما
 ولعل الحكمة فى هذا التقدير ان
 الجنين اذا كان ذكر يتحرك غالبا
 لثلاثة اشهر وان كان انا يتحرك
 لاربعة فاعتبر اقصى الاجلين
 وزيد عليه العشر استظهارا اذ
 ربما تضعف الحركة فلا يحس بها
 وعموم اللفظ يقتضى تساوى
 المسئلة والكتابية والحره والامة
 فى هذا الحكم ولكن القياس
 اقتضى التنصيف فى الامة

حيض وان كانت عادتھا ان تحيض في كل شهرين مرة فعليھا حيضتان وان كانت عادتها
ان تحيض في كل اربعة اشهر مرة فعليھا حيضة واحدة وان كانت عادتها ان تحيض في
كل خمسة اشهر مرة فهنا تكفيها الشهور حجة الشافعي رحمه الله ان هذه الآية
دلت على انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب ان
يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي انها ان اراتبت استبرأت نفسها من الرية كما ان
ذات الاقراء لو اراتبت وجب عليها ان تحتاط (الحكم الثالث) اذا مات الزوج فان كان
يقي من شهر الوفاة اكثر من عشرة ايام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالاهلة
سواء خرجت كاملة او ناقصة ثم تكمل الشهر الاول بالخامس ثلاثين يوما ثم تضم اليها
عشرة ايام وان مات وقد بقي من الشهر اقل من عشرة ايام اعتبر اربعة اشهر بعد ذلك
بالاهلة وكل العشر من الشهر السادس (المسئلة السابعة) اجمع الفقهاء على ان هذه
الآية ناسخة لما بعدها من الاعداد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة غير اني مسلم
الاصفهانى فانه ابى نسخها وسنذكر كلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة
لا يمنع التأخر في النزول اذ ليس ترتيب الصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة في
المصاحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى (المسئلة الثامنة) اختلفوا في ان هذه العدة
سببها الوفاة او العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الايام في العدة
واحتجوا بأنه تعالى قال يتربصن بأنفسهن ولا يحصل الا اذا قصدت هذا التربص والقصد
الى التربص لا يحصل الامع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت
المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتد بما انقضت قالوا والدليل عليه ان
الصغيرة التي لا علم لها يكتفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة (المسئلة التاسعة) المراد
من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفي
زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالجمل لانه ليس فيه بيان انها تربص في
اي شئ الا انا نقول الامتناع عن النكاح بجمع عليه واما الامتناع عن الخروج من المنزل
فواجب الا عند الضرورة والحاجة واما ترك التزين فهو واجب لما روى عن عائشة
وحفصة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان
تحد على ميت فوق ثلاث ليال الاعلى زوج اربعة اشهر وعشر او قال الحسن والشعبي هو
غير واجب لان الحديث يقتضى حل الاحداد لا وجوبه والله اعلم واحتجوا بما روى عن
اسماء بنت عميس قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتلبثي ثلاثا ثم اصنعى ما شئت
(المسئلة العاشرة) احتج من قال ان الكفار ليسوا بمخاطبين بفروع الشرائع بقوله تعالى
والذين يتوفون منكم فقوله منكم خطاب مع المؤمنين فدل على ان الخطاب بهذه الفروع
مختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر فقوله
اتما انت مندر من يخشاها مع انه كان مندر الكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا واما

وقوله عز وجل واولات الاحمال
خص الحمل منه وعن علي وابن
عباس رضى الله عنهم انها تعتد
بأبعد الاجلين احتياطاً (فاذا بلغن
اجلهن) اي انقضت عدتهن
(فلا جناح عليكم) أيهما الحكام
والمسلمون جميعاً (فيما فعلن في
انفسهن) من التزين والتعرض
للخطاب وسائر ما حرم على المعتدة
(بالمعروف) بالوجه الذي لا ينكره
الشرع وفيه اشارة الى انهن
لو فعلن ما ينكره الشرع فعليه
ان يكفوهن عن ذلك والافعليهم
الجناح (والله بما تعملون خبير)
فلا تعملوا خلاف ما امرتم به

قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فالمعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي اجل العدة فلا جناح عليكم قبل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتولون العقد وقيل خطاب مع الحكام و صلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة انه لا يؤمن اشتغال فرجها على ماء زوجها الاول وفي الآية وجه ثالث وهو انه لا جناح عليكم تقديره لا جناح على النساء و عليكم ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف اى ما يحسن عقلا و شرعا لانه ضد المنكر الذى لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعا لشرائط الصحة ثم ختم الآية بالتهديد فقال والله بما تعملون خير يبق في الآية مسائل (المسئلة الاولى) تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضى ان يكون المراد منه ما تفرده المرأة بفعله والتكاح ليس كذلك فانه لا يتم الامع الغير فوجب ان يحمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرها (المسئلة الثانية) تمسك اصحاب ابى حنيفة بهذه الآية في جواز التكاح بغير ولى قالوا انها اذا زوجت نفسها وجب ان يكون ذلك جائزا لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن و اضافة الفعل الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ و تمسك اصحاب الشافعى رضى الله عنه في ان هذا التكاح لا يصح الا من الولى لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا ان هذا العقد لا يصح الا من الولى والا لما صار مخاطبا بقوله لا جناح عليكم وباللغة التوفيق (الحكم الثانى عشر) خطبة النساء * قال تعالى (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء اوا كنتم فى انفسكم علم الله انكم ستذكر ونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التعريض فى اللغة ضد التصريح ومعناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده و يصلح للدلالة على غير مقصوده الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وار جمع واصله من عرض الشئ وهو جانبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره ونظيره ان يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولا نظرا الى وجهك الكريم ولذلك قالوا * و جئتك بالتسليم منى تقاضيا * والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريد والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية ان تذكر الشئ بذكر لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض ان تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قرأت احوالك تؤكده على مقصودك واما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان (الاول) ان الخطب هو الامر والشأن يقال ماخطبك اى ما شأنك فقولهم خطب فلان فلانة اى سألتها امرا وشأنا فى نفسها (الثانى) اصل الخطبة من الخطاب الذى هو الكلام يقال خطب المرأة خطبة لانه خاطب فى عقد النكاح وخطب خطبة اى

(ولا جناح عليكم) خطاب لكل (فيما عرضتم به) التعريض والتلويح ايهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازا كقول السائل جئتك لاسلم عليك واصله امالة الكلام عن نهجه الى عرض منه اى جانب والكناية هى الدلالة على الشئ بذكر لوازمه وروادفه كقولك طويل النجاد الطويل وكثير الرماد للضيف (من خطبة النساء) الخطبة بالكسر كالقعدة والجلسة ما يفعله الحاطب من الطلب والاستلطاف بالقول والفعل فقيل هى مأخوذة من الخطب اى الشأن الذى له خطر لما لها شأن من الشؤون ونوع من الخطوب وقيل من الخطاب لانها نوع مخاطبة تجرى بين جانب الرجل وجانب المرأة والمراد بالنساء المعتدات للوفاة والتعريض لخطبتهن ان يقول لها ائتك لجميلة اوصالحة او نافلة ومن غرضى ان اتزوج ونحو ذلك مما يربوهم انه يريد نكاحها حتى تحبس نفسها عليه ان رغبت فيه ولا يصرح بالنكاح

خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير (المسئلة الثانية) النساء في حكم الخطبة على ثلاثة اقسام (احدها) التي تجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهي التي تكون خالية عن الازواج والعدولانه لماجاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها بل يستثنى عنه صورة واحدة وهي ما روى الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلاثة احوال (الحالة الاولى) اذا خطب امرأة فاجيب اليه صريحا ههنا لا يحل لغيره ان يخطبها لهذا الحديث (الحالة الثانية) اذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فههنا يحل لغيره ان يخطبها (الحالة الثالثة) اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرد للشافعي ههنا قولان (احدهما) انه يجوز لغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضا (والثاني) وهو القديم وقول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل ايضا على الكراهة فرمما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية منزلة لذلك القدر من الرغبة (القسم الثاني) التي لا تجوز خطبتها لا تصريحا ولا تعريضا وهي ما اذا كانت منكوحه الغير لان خطبته اياها ربما صارت سببا لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخاطب فرمما حملها ذلك على الامتناع من تأدية حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوحه بدليل انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعد منه عدة الوفاة وتوارثان (القسم الثالث) ان يفصل في حقها بين التعريض والتصريح وهي المعتدة غير الرجعية وهي ايضا على ثلاثة اقسام (القسم الاول) التي تكون في عدة الوفاة فتجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا اما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وظهاره انه للمتوفى عنها زوجها لان هذه الآية مذكورة عقب تلك الآية اما انه لا يجوز التصريح فقال الشافعي لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب ان يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يؤكد ذلك وهو ان التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يؤمن ان يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل او انها بخلاف التعريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدعوا ذلك الى الكذب (القسم الثاني) المعتدة عن الطلاق الثلاث قال الشافعي رحمه الله في الام ولا احب التعريض لخطبتها وقال في القديم والاملاء يجوز لانها ليست في النكاح فاشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع هو ان المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة الخيانية في امر العدة فان عدتها تقضى بالاشهر اما ههنا تقضى عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانية بسبب رغبته في هذا الخاطب وكيفية الخيانية هي ان تخبر بانقضاء عدتها قبل ان تقضى (القسم الثالث) البائن التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب او عنة او عسار نفقة فههنا لزوجها التعريض والتصريح لانه لما كان له نكاحها في

العدة فالتمسح اولى واما غير الزوج فلا شك في انه لا يحل له التصريح وفي التعريض قولان (احدهما) يحل كالتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا (والثاني) وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة تحل للزوج ان ينكحها في عدتها فلم يحل التعريض لها كارجعية (المسئلة الثالثة) قال الشافعي والتعريض كثير وهو كقوله رب راغب فيك أو من يجد مثلك اولست بأيم واذاحلت فأدريني وذكر سائر المفسرين من الفاظ التعريض انك جميلة وانك لصالحة وانك لنافعة وان من عزمي ان اتزوج وانى فيك راغب اما قوله تعالى او اكنتم في انفسكم فاعلم ان الاكثان الاخفاء والستر قال الفراء للعرب في اكنتم لشيء اى سترته لغتان كنته واكنتم في الكن وفي النفس بمعنى ومنه ومانكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما فقالوا كنت الشيء اذا صنته حتى لا تصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال درم مكنون وجارية مكنونة وبيض مكنون مصون عن التدحرج واما كنت فغناه اضمرت ويستعمل ذلك في الشيء الذي يخفيه الانسان ويستتره عن غيره وهو ضداعلنت واطهرت والمقصود من الآية انه لا حرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يضره الرجل من الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يمس قلبه اليها ولا يدكر شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكنتم في انفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم بل المراد منه انه اباح التعريض وحرّم التصريح في الحال ثم قال او اكنتم في انفسكم والمراد انه يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك في المستقبل فالآية الاولى اباحة للتعريض في الحال وتحريم للتصريح في الحال والآية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتبه من العزم والتمنى فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق اسقط تعالى عنه هذا الحرج و اباح له ذلك ثم قال تعالى ولكن لاتواعدوهن سرا وفيه سؤالان (السؤال الاول) أين المستدرك بقوله تعالى ولكن لاتواعدوهن سرا (الجواب) هو محذوف للدلالة ستذكرونهن عليه تقديره علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لاتواعدوهن (السؤال الثاني) ما معنى السر (والجواب) ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل ان يكون السر ههنا صفة المواعدة على معنى ولاتواعدوهن مواعدة سرية ويحتمل ان يكون صفة للموعود به على معنى ولاتواعدوهن بالشيء الذي يكون موصوفا بوصف كونه سرا ما على التقدير الاول وهو اظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه السر لا تنفك ظاهرا عن ان تكون مواعدة بشيء من المنكرات وههنا احتمالات (الاول) ان يواعدها في السر بالنكاح فيكون المعنى ان اول الآية اذن في التعريض بالخطبة وآخر الآية منع عن التصريح بالخطبة (الثاني) ان يواعدها بذكر الجماع والرفث لان

ذكر ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز قال تعالى لازواج النبي صلى الله عليه وسلم فلا تخضعن بالقول اي لا تقلن من امر الرفث شيئا فيطعم الذي في قلبه مرض (الثالث) قال الحسن ولكن لاتواعدوهن سرا بلزنا طعن القاضى في هذا الوجه وقال ان المواعدة محرمة بالاطلاق فحمل الكلام على ما يختص به الخاطب حال العدة اولى (والجواب) روى الحسن ان الرجل كان يدخل على المرأة وهو يعرض بالنكاح فيقول لهاد عيني اجامعك فاذا اتممت عدتك اظهرت نكاحك فالله تعالى نهى عن ذلك (الرابع) ان يكون ذلك نهيا عن ان يسار الرجل المرأة الاجنبية لان ذلك يورث نوع ريبه فيها (الخامس) ان يعاهدها بان لا يتزوج احداسواها ما اذا جلنا السر على الموعد به ففيه وجوه (الاول) السر الجماع قال امرؤ القيس وان لا يشهد السر امثالى * وقال الفرزدق

موانع للاسرار الامن آهلها * ويخلفن ما ظن الغيور المشغف

اي الذي شغفه بهن يعنى انهن عفائف يمنعن الجماع الا من ازواجهن قال ابن عباس رضى الله عنهما المراد لا يصف نفسه لها فيقول آتيك الاربعة والخمسة (الثاني) ان يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطء يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشيء باسم سببه جائز اما قوله تعالى الا ان تقولوا قولا معروفا ففيه سؤال وهو انه تعالى باى شيء علق هذا الاستثناء وجوابه انه تعالى لما اذن في اول الآية بالتعريض ثم نهى عن المسارة معها دفعا للريبة والغيبة استثنى عنه ان يسار رها بالقول المعروف وذلك ان يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشأنها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكرها الاشياء الجميلة مؤكدا لذلك التعريض والله اعلم * قوله تعالى (ولاتعزموا عقدة النكاح حتى

(ولاتعزموا عقدة النكاح من عزم الامرا اذا قصده قصدا جازما وحقيقته القطع بدليل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وروى لمن لم يبيت الصيام والنهى عنه للبالغ في النهى عن مباشرة عقد النكاح اي لاتعزموا عقد عقدة النكاح

يبلغ الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور رحيم اعلم ان في لفظ العزم وجوها (الاول) انه عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال تعالى فاذا عزمتم فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون عزمًا على الفعل فلا بد في الآية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يعدى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم على كذا اذا ثبت وعلى هذا كان تقدير الآية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيويه والحذف في هذه الاشياء لا يقاس فعلى هذا تقدير الآية ولا تعزموا عقدة النكاح ان تقدروها حتى يبلغ الكتاب اجله والمقصود منه المبالغة في النهى عن النكاح في زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهى عن العزم فلائ يكون النهى متأكدا عن الاقدام على المعزوم عليه اولى (القول الثاني) ان يكون العزم عبارة عن الايجاب يقال عزمتم عليكم اي اوجبت عليكم ويقال هذا من باب العزائم لامن باب الرخص وقال عليه الصلاة والسلام عزمة من عزمات ربنا وقال ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يجب ان تؤتى عزائمه ولذلك فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى وبالوجه الاول لا يجوز اذا عرفت هذا فنقول الايجاب سبب الوجود ظاهرا فلا يبعد ان يستفاد

لفظ العزم في الوجود وعلى هذا فقوله ولا تعزموا عقدة النكاح اي لا تحققوا ذلك ولا
تشتوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب اجله وهذا القول هو اختيار اكثر
المحققين (القول الثالث) قال القفال رحمه الله انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح
لان المعنى لا تعزموا عليهن عقدة النكاح اي لا تعزموا عليهن ان يعقدن النكاح كما تقول
عزمت عليك ان تفعل كذا فاما قوله تعالى عقدة النكاح فاعلم ان اصل العقد الشد
والعهد والانكحة تسمى عقود لانها تعقد كما يعقد الحبل اما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب
اجله ففي الكتاب وجهان (الاول) المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة
المفروضة آخرها وصارت منقضية (والثاني) ان يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض
كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته وانما
حسن ان يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في النفوس انه اثبت وأكد
وقوله حتى هو غاية فلا بد من ان يفيد ارتفاع الخطر المتقدم لان من حق الغاية اذا
ضربت للخطر ان تقتضى زواله ثم انه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم
ما في انفسكم فاحذروه وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية وجب
الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا
ان الله غفور حلیم (الحكم الثالث عشر) حكم المطلقة قبل الدخول * قوله تعالى
(لاجناح عليكم ان طلقتن النساء ما لم تمسوهن او تقرضوهن فريضة ومتوهن على
الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) اعلم ان اقسام المطلقات
اربعة (احدها) المطلقة التي تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما
تقدم احكام هذا القسم وهو انه لا يؤخذ منهن على الفراق شئ على سبيل الظلم ثم اخبر ان
لهن كمال المهر وان عدتهن ثلاثة قروء (والقسم الثاني) من المطلقات ما لا يكون مفروضا
لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية وذكر انه ليس لها مهر وان
لها المتعة بالمعروف (والقسم الثالث) من المطلقات التي تكون مفروضا لها ولكن
لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله سبحانه وتعالى
وان طلقتوهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضته فنصف ما فرضتم واعلم انه
تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال
اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتوهن من قبل ان تمسوهن فالحكم عليهن من عدة تعتدونها
فتموهن (القسم الرابع) من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا تكون
مفروضا لها وحكم هذا القسم مذکور في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن
اجورهن وايضا القياس الجلي دال عليه وذلك لان الامة مجمعة على ان الموطوءة بالشبهة
لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح اولى بهذا الحكم فهذا التقسيم تنبيه على المقصود
من هذه الآية ويمكن ان يعبر عن هذا التقسيم بعبارة اخرى فيقال ان عقد النكاح

(حتى يبلغ الكتاب اجله) اي العدة
المكتوبة المفروضة آخرها وقيل
معناه لا تقطعوا عقدة النكاح اي
لا تبرموا ها ولا تلمموا ها
ولا تقدموا عليها فيكون نهيا
عن نفس الفعل لا عن قصده
(واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم)
من ذوات الصدور التي من جهتها
العزم على ما نهيتهم عنه (فاحذروه)
بالاجتناب عن العزم ابتداء او
اقلاعا عنه بعد تحققه (واعلموا
ان الله غفور) يغفر لمن يقلع عن
عزمه خشية منه تعالى (حلیم)
لا يعاجلكم بالعقوبة فلا تستدلوا
بتأخيرها على ان ما نهيتهم عنه من
العزم ليس مما يستتبع المؤاخذة
واظهار الاسم الجليل في موضع
الاضمار لا دخال الروعة (لاجناح
عليكم) اي لا تبعة من مهر وهو
الاطهر وقيل من وزر اذ لا بدعة
في الطلاق قبل المسيس وقيل كان
النبي صلى الله عليه وسلم يكثر النهي
عن الطلاق فظن ان فيه جناحا
فنتي ذلك (ان طلقتن النساء)

يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل اما ان يكون مذكورا او غير مذكور فان كان
 البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر كنهه وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله
 تعالى قبل هذه الآية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا هو حكم
 المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الآية التي تجيء عقب هذه الآية فان لم يكن البدل
 مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله تعالى حكمها في هذه الآية
 وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها ويجب عليه لها النعنة وان حصل الدخول فحكمها
 غير مذكور في هذه الآيات الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نبهنا على
 هذا التقسيم فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى لاجنح عليكم ان طلقتم النساء فهذا
 نص في ان الطلاق جائز واعلم ان كثيرا من اصحابنا يمسكون بهذه الآية في بيان ان الجمع
 بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لاجنح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع انواع
 التطبيقات بدليل انه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لاجنح عليكم ان طلقتم النساء الا
 اذا طلقتموهن ثلاث طلاقات فان هناك يثبت الجناح قالوا وحكم الاستثناء اخراج
 مالولاه لدخل فثبت ان قوله لاجنح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع انواع
 التطبيقات اعني حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندي ضعيف وذلك لان
 الآية دالة على الاذن في تحصيل هذه الماهية في الوجود ويكفي في العمل به ادخاله في
 الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال
 لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا
 اللفظ لا يتناول حالة الجمع واما الاستثناء الذي ذكره فنقول يشكل هذا بالامر فانه لا يفيد
 التكرار بالاتفاق من المحققين مع انه يصح ان يقال صل الافي الوقت الفلاني وصم الافي
 اليوم الفلاني والله اعلم اما قوله تعالى مالم تمسوهن فقيه مسئلان (المسئلة الاولى) قرأ
 حزة والكسائي تمسوهن بالالف على المفاعلة وكذلك في الاحزاب والباقون تمسوهن
 بغير الف حجة حزة والكسائي ان بدن كل واحد يمس بدن صاحبه ويمس جميعا وايضا
 يدل على ذلك قوله تعالى من قبل ان يتامسا وهو اجماع وحجة الباقيين اجماعهم على قوله
 ولم يمسن بشرو لان اكثر الالفاظ في هذا المعنى جاء على المعنى بفعل دون فاعل كقوله لم
 يطمثن وكقوله فانكحوهن باذن اهلهن وايضا المراد من هذا المس الغشيان وذلك فعل
 الرجل ويدل في الآية الثانية على ان المراد من هذا المس الغشيان واما اجماع في الظهار
 من قوله تعالى من قبل ان يتامسا فالمراد به المماساة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار
 وبعض من قرأ تمسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لان فاعل قد يراد به فعل كقوله طارقت
 النعل وواقبت اللص وهو كثير (المسئلة الثانية) لقائل ان يقول ظاهر الآية مشعر بأن
 نفى الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لاجنح عليه ايضا بعد
 المسيس وجوابه من وجوه (الاول) ان الآية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا

مالم تمسوهن) اي مالم يجمعهن
 وقرئ تمسوهن بضم التاء في جمع
 المواقع اي مدة عدم مساسكم اي هن
 على ان ماصدرية ظرفية بتقدير
 المضاف ونقل ابوالبقاء انها
 شرطية بمعنى ان يكون من باب
 اعتراض الشرط على الشرط
 فيكون الثاني قيذا للاول كما في
 قولك ان تأتني ان تحسن الي
 اكرمك اي ان تأتني محسنالي
 والمعنى ان طلقتموهن غير ماسين
 لهن وهذا المعنى اقدم من الاول
 لما انما الطرفية انما يحسن موقعها
 فيما اذا كان المنظور امر امتدا
 منطبقا على ما صنف اليها من
 المدة او الزمان كما في قوله تعالى
 خالدين فيها مادامت السموات
 والارض وقوله تعالى وكنتم
 عليهم شهيدا مادمت فيهم ولا
 يخفى ان التطبيق ليس كذلك
 وتعليق الظرف بنفي الجناح ربما
 يوهم امكان المسيس بعد الطلاق
 فالوجه ان يقدر الحال مكان
 الزمان والمدة

وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس فانه لايجل الطلاق بعد المسيس في زمان الحيض ولا في الطهر الذي جامعها فيه فلما كان المذكور في الآية حل الطلاق على الاطلاق وحل الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ (الوجه الثاني) في الجواب قال بعضهم ان ما في قوله ما لم تمسوهن بمعنى الذي والتقدير لاجناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن الا ان ما اسم جامد لا يتصرف ولا يبين فيه الاعراب ولا العدد وعلى هذا التقدير لا تكون لفظ ما شرطا فزال السؤال (الوجه الثالث) في الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما ا قوله وهو ان المراد من الجناح في هذه الآية لزوم المهر فتقدير الآية لامهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تقرضوا لهن فريضة بمعنى لا يجب المهر الا بأحد هذين الامرين فاذا فقدا جميعا لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا اننا نحتاج الى بيان ان قوله لاجناح معناه لامهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه فوجب المصير اليه واما بيان الاحتمال فهو ان اصل الجناح في اللغة هو الثقل يقال اجنحت السفينة اذا مالت لثقلها والذنب يعنى جناحا لما فيه من الثقل قال تعالى ولا يحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم اذا ثبت ان الجناح هو الثقل ولزوم اداء المال ثقل فكان جناحا ثبت ان اللفظ محتمل له واثمنا ان الدليل دل على انه هو المراد لوجهين (الاول) انه تعالى قال لاجناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تقرضوا لهن فريضة نفى الجناح محدودا الى غاية وهي اما المسيس او الفرض والتقدير فوجب ان يثبت ذلك الجناح عند حصول احد هذين الامرين ثم ان الجناح الذي يثبت عند احد هذين الامرين هو لزوم المهر فوجب القطع بأن الجناح المنفي في اول الآية هو لزوم المهر (الثاني) ان تطبيق النساء قبل المسيس على قسمين (احدهما) الذي يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في هذه الآية (والثاني) الذي يكون قبل المسيس وبعده تقدير المهر وهو المذكور في الآية التي بعده هذه الآية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ثم انه في هذا القسم اوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم ان يكون الجناح المنفي هناك هو المثبت ههنا فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب ان يقال الجناح المنفي هناك هو لزوم المهر والله اعلم واعلم اننا قد ذكرنا في اول تفسير هذه الآية ان اقسام المطلقات اربعة وهذه الآية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة اقسام منها لانه لما صار تقدير الآية لامهر الا عند المسيس او عند التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضاتها لا يجب لها المهر وعرف ان التي تكون ممسوسة ولا تكون مفروضاتها والتي تكون مفروضاتها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحدة منهما المهر فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة (واما القسم الرابع) وهي التي تكون ممسوسة ومفروضاتها فبيان حكمه مذكور في الآيات المتقدمة وعلى هذا التقدير

(او تقرضوا لهن فريضة) اي الا ان تقرضوا لهن او حتى تقرضوا لهن عند العقد مهرا على ان فريضة فعبارة بمعنى مفعول والتاء لتقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية واتصاه على المفعولية ويجوز ان يكون مصدرا صيغة واعرابا والمعنى انه لا تبعة على المطلق بمطالبة المهر اصلا اذا كان الطلاق قبل المسيس على كل حال الا في حال تسمية المهر فان عليه حينئذ نصف المسعى وفي حال عدم تسميته عليه المتعة لانصف مهر المثل

تكون هذه الآيات مشتتة على بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالتام وهذا من لطائف
الكلمات والحمد لله على ذلك (المسئلة الثالثة) قال ابو بكر الاصم والزجاج هذه الآية
تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضي انها لا تدل على الجواز لكنها تدل
على الصحة اما بيان دلالتها على الصحة فلانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم
تكن المتعة لازمة واما انها لا تدل على الجواز فلانه لا يلزم من الصحة الجواز بدليل ان
الطلاق في زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع وصحيح (المسئلة الرابعة) اتفقوا على ان
المراد من المسيس في هذه الآية الدخول قال ابو مسلم وانما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن
المجمعة تأديبا للعباد في اختيار احسن الالفاظ فيما يتخاطبون به والله اعلم اما قوله
تعالى او تفرضوا لهن فريضة فالمعنى يقدر لها مقدارا من المهر يوجب به على نفسه لان
الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين ان او ههنا بمعنى الواو ويريد ما لم
تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة كقوله او يزيدون وانت اذا تأملت فيما يخصناه علمت
ان هذا التأويل متكلف بل خطأ قطعاً والله اعلم اما قوله تعالى وتمسوهن فاعلم انه
تعالى لما بين انه لا مهر عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير لفظ
المتعة قد تقدم في قوله فن تمتع بالعمرة الى الحج وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى)
المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول اما المطلقة قبل الدخول
ينظر ان لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الآية التي نحن فيها وان كان قد فرض لها
فلا متعة لان الله تعالى اوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة
لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر
واما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها اولم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال
في القديم وبه قال ابو حنيفة لامتعة لها لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل
الدخول وقال في الجديد بل لها المتعة وهو قول علي بن ابي طالب عليه السلام والحسن
ابن علي وابن عمر والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتعالين
امتعن وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض
قبل المسيس لانها استحققت الصداق لا بمقابلة استباحة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة
بعد الدخول استحققت الصداق بمقابلة استباحة البضع فوجب لها المتعة للإباحة
بالفراق (المسئلة الثانية) مذهب الشافعي وابي حنيفة ان المتعة واجبة وهو قول
شريح والشعبي والزهري وروى عن الفقهاء السبعة من اهل المدينة انهم كانوا
لا يرونها واجبة وهو قول مالك لنا قوله تعالى وتمسوهن وظاهر الامر للإيجاب وقال
وللمطلقات متاع فجعل ملكهن او في معنى الملك وجملة مالك انه تعالى قال في آخر الآية
حقا على المحسنين فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال هذا الفعل احسان اذا لم يكن
واجبا فان وجب عليه اداء دين فاداه لا يقال انه احسن وايضا قال تعالى ما على المحسنين

واما اذا كان بعد المساس فعليه
في صورة التسمية تمام المسمى
وفي صورة عدمها تمام مهر المثل
وقيل كلمة او عاطفة لدخولها على
ما قبلها من الفعل الجزوم على
معنى ما لم يكن منكم مسيس ولا
فرض مهر (وتمسوهن) عطف
على مقدر يستحب عليه الكلام اي
فطلقوهن وتمسوهن والحكمة
في ايجاب المتعة جبر ايماش
الطلاق وهي درع ومخففة ونجار
على حسب الحال كما يفصح عنه
قوله تعالى

من سبيل وهذا يدل على عدم الوجوب (والجواب عنه) ان الآية التي ذكرتموها تدل على قولنا لانه تعالى قال حق على الحسين فذكره بكلمة على وهي للوجوب ولانه اذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه الندب بل الوجوب (المسئلة الثالثة) اصل المتعة والمتاع ما ينفع به انتفاعا غير باق بل منقضي عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ تمعا لا تقطاعه بسرعة وقلة لبث اما قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فقيه مسائل (المسئلة الاولى) الموسع الغنى الذى يكون فى سعة من غناه يقال اوسع الرجل اذا كثر ماله واتسعت حاله ويقال اوسع كذا اى وسعه عليه ومنه قوله تعالى وانا الموسعون وقوله قدره اى قدر امكانه وطاقته فخذف المضاف والمقتر الذى فى ضيق من فقره وهو المقل الفقير واقر اذا افقر (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وابوعمر و ابوبكر عن عاصم قدره بسكون الدال والباقون قدره بفتح الدال وهما الغتان فى جميع معانى القدر يقال قدر القوم امرهم يقدرونه قدرا وهذا قدر هذا واحل على رأسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره ويقدره قدرا وقدرت الشئ بالشئ اقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين يقال هم يختصمون فى القدر والقدر وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا قال الله تعالى فسالت اودية بقدرها وقال وما قدر و الله حق قدره ولو حرك لكان جائزا وكذلك انا كل شئ خلقناه بقدر ولو خفف جاز (المسئلة الثالثة) ان قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير المتعة مفوض الى الاجتهاد ولانها كالتفقة التى اوجبها الله تعالى للزوجات وبين ان الموسع يخالف المقتر وقال الشافعى المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلاثون درهما وعلى المقتر مقنعة روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال اكثر المتعة خادم واكلها مقنعة و اى قدر ادى جاز فى جانبي الكثرة والقلة وقال ابو حنيفة المتعة لاتراد على نصف مهر المثل قال لان حال المرأة التى يسمى لها المهر احسن من حال التى لم يسم لها ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا يجب زيادة على نصف مهر المثل اولى والله اعلم اما قوله تعالى متاعا بالمعروف فقيه مسئلان (المسئلة الاولى) معنى الآية انه يجب ان يكون على قدر حال الزوج فى الغنى والفقر ثم اختلفوا فى فهم من يعتبر حالهما وهو قول القاضى ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال ابو بكر الرازى رحمه الله فى المتعة يعتبر حال الرجل وفى مهر المثل حالها وكذلك فى النفقة واحتج ابو بكر بقوله وعلى الموسع قدره واحتج القاضى بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حالهما لانه ليس من المعروف ان يسوى بين الشريفة والوضيعة (المسئلة الثانية) متاعا تأكيد لمتعوهن يعنى متعوهن تمتعا بالمعروف وحقا صفة لمتاعا اى متاعا واجبا عليهم او حق ذلك حقا على الحسين وقيل نصب على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقيل نصب على القطع واما قوله على الحسين فى سبب تخصيصه بالذكور وجوه

(على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) اى ما يليق بحال كل منهما وقرئ بسكون الدال وهى جملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب المطلق ايسارا واقتارا او حال من فاعل متعوهن بخذف الرابط اى على الموسع منكم الخ او على جعل الالف واللام عوضا من المضاف اليه عندهن يجوز ه اى على موسعكم الخ وهذا اذا لم يكن مهر مثلها اقل من ذلك فان كان اقل فلها الاقل من نصف مهر المثل ومن المتعة ولا ينقص عن خمسة دراهم (متاعا) اى تمتعا (بالمعروف) اى بالوجه الذى تستحسنه الشريعة والمروءة (حقا) صفة لمتاعا او مصدر مؤكد اى حق ذلك حقا (على الحسين) اى الذين يحسنون الى انفسهم بالمسارعة الى الامثال او الى المطلقات بالتمتع بالمعروف وانما سموا بحسين اعتبارا للمشاركة وترغيبا وبحريضا

(احدها) ان المحسن هو الذى ينفع بهذا البيان كقوله ائمانت منذر من يخشاه
 (والثانى) قال ابو مسلم المعنى ان من اراد ان يكون من المحسنين فهذا شأنه وطريقه
 والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين (الثالث) حقا
 على المحسنين الى انفسهم فى المسارعة الى طاعة الله تعالى * قوله تعالى (وان طلقتموهن
 من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذى
 بيده عقدة النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون
 بصير) اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذالم يفرض لها مهر
 تكلم فى المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر وفى الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) مذهب الشافعى ان الخلوة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر
 المهر ويعنى بالخلوة الصحيحة ان يخلوبها وليس هناك مانع حسى ولا شرعى فالحسى
 نحو الرثى والقرن والمرض او يكون معهما ثالث وان كان تأمنا والشرعى نحو
 الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضا
 او نفلا حجة الشافعى ان الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وههنا وجد
 الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر (بيان المقدمة الاولى) قوله
 تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
 فقوله فنصف ما فرضتم ليس كاملا تاما بل لا بد من اضممار آخر ليم الكلام فاما ان يضم
 فنصف ما فرضتم ساقط او يضم فنصف ما فرضتم ثابت والاول هو المقصود والثانى
 مرجوح لوجوه (احدها) ان العلق على الشئ بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشئ
 ظاهرا فلو جلتناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق لانه غير منفي قبله اما لو جلتناه
 على السقوط عملنا بقضية التعليق لانه منفي قبله (وثانيها) ان قوله تعالى وقد فرضتم
 لهن فريضة يقتضى وجوب كل المهر عليه لانه لما التزم كل المهر لزم الكل لقوله
 تعالى اوفوا بالعقود فلم تكن الحاجة الى بيان ثبوت النصف قائمة لان المقتضى
 لوجوب الكل مقتضى ايضا لوجوب النصف انما المحتاج اليه بيان سقوط النصف
 لان عند قيام المقتضى لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل فكان سقوط
 البعض فى هذا المقام هو المحتاج الى البيان فكان حل الآية على بيان السقوط اولى
 من جلتها على بيان الوجوب (وثالثها) ان الآية الدالة على وجوب ايتاء كل المهر
 قد تقدمت كقوله ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئا فحمل هذه الآية على
 سقوط النصف اولى من جلتها على وجوب النصف (ورابعها) وهوان المذكور فى
 الآية هو الطلاق قبل المسيس وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط
 نصف المهر ولا يناسب وجوب شئ فلما كان المذكور فى الآية يناسب السقوط
 لا ما يناسب الوجوب كان اضممار السقوط اولى وانما استقصينا فى هذه الوجوه لان منهم

(وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن) قبل ذلك (فريضة) اى وان طلقتموهن من قبل المسيس حال كونكم مسمين لهن فيما سبق اى عند النكاح مهر اعلى ان الجملة حال من فاعل طلقتموهن ويجوز ان تكون حالا من مفعوله لتحقق الرابط بالنسبة اليهما ونفس الفرض من المبنى للفاعل او للمفعول وان لم يقارن حالة التطبيق لكن اتصاف المطلق بالفارضية فيما سبق مما لا ريب فى مقارنته لها وكذا الحال فى اتصاف المطلقة بكونها مقروضا لها فيما سبق (فنصف ما فرضتم) اى فلهن نصف ما سميتم لهن من المهر او فالواجب عليكم ذلك وهذا صريح فى ان المنفى فى الصورة السابقة انما هو تبعه المهر وقرئ بالنصب اى فادوا نصف ما فرضتم ولعل تأخير حكم التسمية مع انها الاصل فى العقد والاكثر فى الوقوع لما ان الآية الكريمة نزلت فى انصارى تزوج امرأة من بنى حنيفة وكانت مفوضة فطلقها قبل الدخول بها فخاصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له عليه الصلاة والسلام عند انظهار ان لاشئ له متعها بقلنسوتك

من قال ان معنى الآية فنصف ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر الا من حيث دليل الخطاب وهو عند ابي حنيفة ليس بحجة فكان فرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال (بيان المقدمة الثانية) وهى ان ههنا وجد الطلاق قبل المسيس هو ان المراد بالمسيس اما حقيقة المس باليد او جعل كناية عن الوقاع واليهما كان فقد وجد الطلاق قبله حجة ابي حنيفة قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بعضكم الى بعض وجه التمسك به من وجهين (الاول) هو انه تعالى نهى عن اخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا انا توافقنا على انه خص الطلاق قبل الخلوة ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان (والثانى) ان الله تعالى نهى عن اخذ المهر وعلل بعله الافضاء وهى الخلوة والافضاء مشتق من الفضاء وهو المكان الخالى فعلنا ان الخلوة تقرر المهر وجوابنا عن ذلك ان الآية التى تمسكوا بها عامة والآية التى تمسكنا بها خاصة والخاص مقدم على العام والله اعلم (المسئلة الثانية) قوله وقد فرضتم لهن فريضة حال من مفعول طلقتوهن والتقدير طلقتوهن حال ما فرضتم لهن فريضة * اما قوله تعالى الا ان يعفون فقيه مسئلان (المسئلة الاولى) انما لم تسقط النون من يعفون وان دخلت عليه ان الناصبة للافعال لان يعفون فعل النساء فاستوى فيه الرفع والنصب والجزم والنون فى يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النساء ضمير جمع المؤنث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التى هى ضمير جمع المؤنث كالم تسقط الواو التى هى ضمير جمع المذكر والساقط فى يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التى هى لام الفعل فى يعفون لا الواو التى هى ضمير الجمع والله اعلم (المسئلة الثانية) المعنى الا ان يعفون المطلقات عن ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة مارآنى ولا خدمته ولا استمتع بى فكيف آخذ منه شيئا * اما قوله تعالى او يعفو الذى بيده عقدة النكاح فقيه مسئلان (المسئلة الاولى) فى الآية قولان (الاول) انه الزوج وهو قول على بن ابي طالب عليه السلام وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول ابي حنيفة (والقول الثانى) انه الولى وهو قول الحسن ومجاهد وعلقمة وهو قول اصحاب الشافعى حجة القول الاول وجوه (الاول) انه ليس للولى ان يهب مهر موليته صغيرة كانت او كبيرة فلا يمكن حل هذه الآية على الولى (الثانى) ان الذى يبدى الولى هو عقد النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بناء الفعلة يدل على المفعول كالاكلة واللقمة واما المصدر فالعقد كالاكل والقيم ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد فى يد الزوج لا فى يد الولى (والثالث) ان قوله تعالى الذى بيده عقدة النكاح معناه الذى بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى اى نهى النفس عن الهوى الثابت

(الا ان يعفون) استثناء مفرغ من اعم الاحوال اى فلهن نصف المفروض معنى فى كل حال الاحال عفوهن فانه يسقط ذلك حينئذ بعد وجوبه وظاهر الصيغة فى نفسها يحتمل التذكير والتأنيث وانما الفرق فى الاعتبار والتحقيق فان الواو فى الاول ضمير والنون علامة الرفع وفى الثانية لام الفعل والنون ضمير والفعل مبنى ولذلك لم يؤثر فيه ان تأنيده فيما عطف على محله من قوله تعالى (او يعفو) بالنصب وقرئ بسكون الواو

له لغيره كانت الجنة ثابتة له فتكون مأواه (الرابع) ماروى عن جبير بن مطعم انه تزوج امرأة فطلقها قبل ان يدخل بها فأكل الصداق وقال انا احق بالعبو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الآية العبو الصادر من الزوج حجة من قال المراد هو الولى وجوه (الاول) ان الصادر من الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عبوا اجاب الاولون عن هذا من وجوه (احدها) انه كان الغالب عندهم ان يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها (وثانيها) سماه عبوا على طريق المشاكلة (وثالثها) ان العبو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال عبوا صفوا وقد بينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى فن عفى له من اخيه شئ وعلى هذا عفو رجل ان يعث اليها كل الصداق على وجه السهولة اجاب القائلون بان المراد هو الولى عن السؤال الاول بان صدور العبو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الاعلى بعض التقديرات والله تعالى ندب الى العبو مطلقا ورجل المطلق على المقيد خلاف الاصل واجابوا عن السؤال الثانى ان العبو الصادر عن المرأة هو الابراء وهذا عفو في الحقيقة اما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عبوا واجابوا عن السؤال الثالث بانه لو كان العبو هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه عفا عنه ومعلوم انه ليس كذلك (الجملة الثانية) للقائلين بان المراد هو الولى هو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فلو كان المراد بقوله او يعفو الذى يده عقدة النكاح هو الزوج لقال او تعفوا على سبيل المخاطبة فلالم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغيبة علما ان المراد منه غير الزوج واجاب الاولون عنه بان سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذى من اجله يرغب الزوج فى العبو والمعنى الا ان يعفون او يعفو الزوج الذى حبسها بان ملك عقدة نكاحها عن الأزواج ثم لم يكن منها سبب فى الفراق وانما فارقتها الزوج فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها (الجملة الثالثة) للقائلين بانه هو الولى هو ان الزوج ليس يده البتة عقدة النكاح وذلك لان قبل النكاح كان الزوج اجنيا عن المرأة ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه فلا يكون له قدرة على انكاحها البتة واما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة على ايجاد الموجود بل له قدرة على ازالة النكاح والله تعالى اثبت العفولن في يده وفي قدرته عقدة النكاح فلما ثبت ان الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح ثبت انه ليس المراد هو الزوج اما الولى فله قدرة على انكاحها فكان المراد من الآية هو الولى لا الزوج ثم ان القائلين بهذا القول اجابوا عن دلائل من قال المراد هو الزوج (اما الجملة الاولى) فان الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة واخرى عند السبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا والظاهر ان النساء انما يرجعن فى مهماتهن وفى معرفة مصالحنهن الى اقوال الاولياء

(الذى بيده عقدة النكاح) اى يترك الزوج المالك لعقدته وحله ما يعود اليه من نصف المهر الذى ساقه اليها كلال على ما هو المعتاد تكريما فان ترك حقه عليها عفو بلا شبهة اوسمى ذلك عفوا فى صورة عدم السوق مشاكلة او تغليبا لحال السوق على حال عدمه فرجع الاستثناء حينئذ الى منع الزيادة فى المستثنى منه كما انه فى الصورة الاولى الى منع النقصان فيه اى فلهن هذا القدر بلا زيادة ولا نقصان فى جميع الاحوال الا فى حال عفوهن فانه حينئذ لا يكون لهن القدر المذكور بل ينتفى ذلك او يخط او فى حال عفوا الزوج فانه حينئذ يكون لهن الزيادة على ذلك القدر هذا على التفسير الاول واما على التفسير الثانى فلا بد من المصير الى جعل الاستثناء منقطعا لان فى صورة عفوا الزوج لا يتصور الوجوب عليه هذا عندنا وفى القول القديم للشافعى رجه الله ان المراد عفو الولى الذى بيده عقدة نكاح الصغيرة وهو ظاهر المأخذ خلا ان الاول انبى بقوله تعالى

والظاهر ان كل ما يتعلق بامر التزوج فان المرأة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى رأى الولى وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولى وبسعيه فلهذا السبب اضيف العفو الى الاولياء (واما الجملة الثانية) وهى قولهم الذى بيد الولى عقد النكاح لاعقده النكاح قلنا العقدة قد يراد بها العقد قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح سلنا ان العقدة هى المعقودة لكن تلك المعقودة انما حصلت وتكونت بواسطة العقد وكان عقد النكاح فى يد الولى ابتداء فكانت عقدة النكاح فى يد الولى ايضا بواسطة كونها من نتائج العقد ومن آثاره (واما الجملة الثالثة) وهى قوله ان المراد من الآية الذى بيده عقدة النكاح لنفسه فجوابه ان هذا التقيد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان فى يده الامر والنهى والرفع والخفض فلا يراد به ان الذى فى يده امر نفسه ونهى نفسه بل المراد ان فى يده امر غيره ونهى غيره فكذا ههنا (المسئلة الثانية) للشافعى ان يتمسك بهذه الآية فى بيان انه لا يجوز النكاح الا بالولى وذلك لان جمهور المفسرين اجعوا على ان المراد من قوله او يعفو الذى بيده عقدة النكاح اما الزوج واما الولى وبطل حله على الزوج لما بينا ان الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حله على الولى اذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح هذا يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهى معناه انه بيده لا بيد غيره قال تعالى لكم دينكم اى لا لغيركم فكذا ههنا بيد الولى عقدة النكاح لا بيد غيره واذا كان كذلك فوجب ان يكون بيد المرأة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب والله اعلم * قوله تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى فيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا خطاب للرجال والنساء جميعا الا ان الغلبة للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب التغليب ان الذكورة اصل والتأنيث فرع فى اللفظ وفى المعنى اما فى اللفظ فلا نك تقول قائم ثم تريد التأنيث فتقول قائمة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المؤنث فرع عليه واما فى المعنى فلان الكمال للذكور والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتأنيث كان جانب التذكير مغلبا (المسئلة الثانية) موضع ان رفع بالابتداء والتقدير والعفو اقرب للتقوى واللام بمعنى الى (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان عفو بعضكم عن بعض اقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك لوجهين (الاول) ان من سمح بترك حقه فهو محسن ومن كان محسنا فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب نفي بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وازاله (والثانى) ان هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذى هو التقوى فى الحقيقة لان من سمح بحقه وهو له معرض تقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره بأخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد منه النهى عن النسيان لان ذلك ليس فى الوسع بل المراد منه الترتك فقال تعالى ولا تتركوا الفضل والافصال فيما بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمرأة فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتأذيها منه وايضا اذا كلف الرجل ان يبذل لها

(وان تعفوا اقرب للتقوى) الى آخره فان اسقاط حق الصغيرة ليس فى شئ من التقوى وعن جبير بن مطعم انه تزوج امرأة وطلقها قبل الدخول واكمل لها الصداق وقال انا احق بالعفو وقرى بالياء (ولا تنسوا الفضل بينكم) اى لا تتركوا ان يتفضل بعضكم على بعض كالشئ المنسى وقرى بكسر الواو والخطاب فى التغليب للنساء جميعا بطريق التغليب (ان الله بما تعملون بصير) فلا يكاد يضيع ما علمتم من التفضل والاحسان

مهرا من غير ان اتفع بها البتة صار ذلك سببا لتأذيه منها فندب تعالى كل واحد منهما الى
 فعل يزيل ذلك التأذى عن قلب الآخر فندب الزوج الى ان يطيب قلبها بان يسلم المهر
 اليها بالكلية وندب المرأة الى ترك المهر بالكلية ثم انه تعالى ختم الآية بما يجرى مجرى التهديد
 على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير (الحكم الرابع عشر) حكم الصلاة * قوله
 تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين) اعلم انه سبحانه وتعالى
 لما بين للكافرين ما بين من معالم دينه ووضح لهم من شرائع شرعه امرهم بعد ذلك بالمحافظة
 على الصلوات وذلك لوجوه (احدها) ان الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع
 والسجود والخضوع والخشوع تفيد انكسار القلب من هيبه الله تعالى وزوال التمرد
 عن الطبع وحصول الانقياد لاوامر الله تعالى والانتها عن مناهيه كما قال ان الصلاة
 تنهى عن الفحشاء والمنكر (والثاني) ان الصلاة تذكر العبد جلاله الربوبية وذلة العبودية
 وامر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال استعينوا بالصبر
 والصلاة (والثالث) ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح
 الدنيا فأتبع ذلك بذكر الصلاة التي هي من مصالح الآخرة وفي الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) اجمع المسلمون على ان الصلاة المفروضة خمسة وهذه الآية التي نحن في تفسيرها
 دالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوات يدل على الثلاثة من حيث ان اقل الجمع ثلاثة
 ثم ان قوله والصلوة الوسطى يدل على شئ ازيد من الثلاثة والازم التكرار والاصل عدمه
 ثم ذلك الزائد يمنع ان يكون اربعة والافليس لها وسطى فلا بد وان ينضم الى تلك الثلاثة
 عدد آخر يحصل به للمجموع وسط وقل ذلك ان يكون خمسة فهذه الآية دالة على
 وجوب الصلوات الخمس بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا ان
 المراد من الوسطى ما تكون وسطى في العدد لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة ونين ذلك
 بالدليل ان شاء الله تعالى الا ان هذه الآية وان دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنها
 لا تدل على اوقاتها والآيات الدالة على تفصيل الاوقات اربع الآية الاولى قوله فسبحان
 الله حين تمسون وحين تصبحون وهذه الآية أين آيات المواقيت فقوله فسبحان الله اى
 سبحوا الله معناه صلوا الله حين تمسون اراد به صلاة المغرب والعشاء وحين تصبحون اراد
 صلاة الصبح وعشيا اراد به صلاة العصر وحين تظهرون صلاة الظهر (الآية الثانية)
 قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل اراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة
 الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقرآن الفجر اراد صلاة الصبح (الآية الثالثة)
 قوله وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناه الليل فسبح واطراف
 النهار فمن الناس من قال هذه الآية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان اما ان يكون قبل
 طلوع الشمس او قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في هاتين اللفظتين (الآية الرابعة)
 قوله تعالى واقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والعصر

(حافظوا على الصلوات) اى
 داوموا على اداؤها لا وقتها من
 غير اخلال بشئ منها كما بينى عنه
 صيغة المفاعة المفيدة للمبالغة
 ولعل الامر بها في تضعيف بيان
 احكام الازواج والاولاد قبل
 الاتمام للايدان بانها حقيقة بكمال
 الاعتناء بشأنها والمثابرة عليها
 من غير اشتغال عنها بشأنهم بل
 بشأن انفسهم ايضا كما يفصح عنه
 الامر بها في حالة الخوف ولذلك
 امر بها في خلال بيان ما يتعلق بهم
 من الاحكام الشرعية المتشابهة
 الاخذ بعضها بجزرة بعض

وقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يمسك به في وجوب الوتر لان لفظ زلفا جمع فأقله الثلاثة (المسئلة الثانية) اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلاة امر بالمحافظة على جميع شرائطها اعنى طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع اركان الصلاة والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك من اعمال القلوب او من اعمال اللسان او من اعمال الجوارح واهم الامور في الصلاة رعاية النية فانها هي المقصود الاصلى من الصلاة قال تعالى واقم الصلاة لذكرى فمن ادى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة والافلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالتحصن والمقاتلة فكيف المعنى ههنا (والجواب) من وجهين (احدهما) ان هذه المحافظة تكون بين العبد والرب كأنه قيل له احفظ الصلاة ليحفظك الاله الذى امرك بالصلاة وهذا كقوله فاذكرونى اذ كركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك (الثانى) ان تكون المحافظة بين المصلى والصلاة فكأنه قيل احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلاة للمصلى على ثلاثة اوجه (الاول) ان الصلاة تحفظه عن المعاصى قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فنحفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء (والثانى) ان الصلاة تحفظه من البلايا والمحن قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال تعالى وقال الله انى معكم لئن اقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة ومعناه انى معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم اقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة (والثالث) ان الصلاة تحفظ صاحبها وتشفع لمصلحها قال تعالى واقموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجددوه عند الله ولان الصلاة فيها القراءة والقرآن يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر انه تجىء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان فيشهدان ويشفعان وايضا في الخبر سورة الملك تصرف عن المتعبد بها عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار ولا سبيل لك عليه والله اعلم (المسئلة الثالثة) اختلفوا في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب (فاقول الاول) ان الله تعالى امر بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها صلاة هي وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك لكان اما ان يقال انه تعالى بينها بطريق قطعى او بطريق ظنى والاول باطل لان بيانه اما ان يكون بهذه الآية او بطريق آخر قاطع او خبر متواتر ولا يمكن ان يكون البيان حاصل في هذه الآية لان عدد الصلوات خمس وليس في الآية ذكر لاولها وآخرها واذا كان كذلك امكن في كل واحدة من تلك الصلوات ان يقال انها هي الوسطى واما ان يقال بيانه حصل في آية اخرى او في خبر متواتر وذلك مفقود واما بيانه بالطريق الظنى وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فثبت ان الله تعالى لم يبين ان الصلاة الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد مع انه تعالى لم يبينها جواز المرء في كل صلاة يؤدى بها انها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى اداء

(والصلاة الوسطى) اي المتوسطة
بينها او الفضلى منها وهي صلاة
العصر لقوله صلى الله عليه وسلم يوم
الاحزاب شغلونا عن الصلاة
الوسطى صلاة العصر ملاء الله
تعالى بيوتهم ناراً وقال عليه السلام
انها الصلاة التي شغل عنها سليمان
بن داود عليهما الصلاة والسلام
وفضلها لكثرة اشتغال الناس في
وقتها بتجارتهن ومكاسبهم واجتماع
ملائكة الليل وملائكة النهار
حينئذ وقيل هي صلاة الظهر لانها
في وسط النهار وكانت اشق
الصلوات عليهم لما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يصليها
بالمهاجرة فكانت افضلها لقوله
عليه السلام افضل العبادات
احزها وقيل هي صلاة الفجر
لانها بين صلاتي الليل والنهار
والواقعة في الحد المشترك بينهما
ولانها مشهودة كصلاة العصر

الكل على نعت الكمال والتمام ولهذا السبب اخفى الله تعالى ليلة القدر في رمضان واخفى
ساعة الاجابة في يوم الجمعة واخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء واخفى وقت الموت
في الاوقات ليكون المكلف خائفاً من الموت في كل الاوقات فيكون آتياً بالتوبة في كل
الاقوات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلاً سأل زيد بن ثابت
عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها تصبها وعن الربيع بن خيثم انه
سأله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظاً
على الوسطى ثم قال الربيع لو علمتها بعينها لكنت محافظاً لها ومضيعاً لسايرهن قال السائل لا
قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى (القول الثاني) هي مجموع
الصلوات الخمس وذلك لان هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات وتقريره ان الايمان
بضع وسبعون درجة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها امامة الاذى عن الطريق
والصلوات المكتوبات دون الايمان وفوق امامة الاذى فهي واسطة بين الطرفين
(القول الثالث) انها صلاة الصبح وهذا القول من الصحابة قول علي عليه السلام
وعمر و ابن عباس وجابر بن عبد الله و ابي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء
وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله والذي يدل على صحة هذا القول
وجوه (الاول) ان هذه الصلاة تصلى في الغلس فأولها يقع في الظلام فأشبهت صلاة الليل
وآخرها يقع في الضوء فأشبهت صلاة النهار (الثاني) ان هذه الصلاة تؤدي به مدلولوع
الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء
ايضاً تاماً فكأنه ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما (الثالث) انه حصل في النهار التمام
صلتان الظهر والعصر وفي الليل صلتان المغرب والعشاء وصلاة الصبح كالتوسط بين
صلاتي الليل والنهار فان قيل فهذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب قلنا انما رجع صلاة الصبح
على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ماسياً في بيانه ان شاء الله تعالى (الرابع) ان
الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق وفي السفر عند الشافعي وكذا المغرب والعشاء
واما صلاة الفجر فهي منفردة في وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتاً واحداً
وقت المغرب والعشاء وقتاً واحداً ووقت الفجر متوسطاً بينهما قال القفال رحمه الله
وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع الى ان الناس يقولون فلان وسط اذا لم يعمل الى احد الخصمين
فكان منفرداً بنفسه عنهما والله اعلم (الخامس) قوله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهوداً
وقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلاة الفجر وانما جعلها مشهوداً لانها تؤدى بحضور
ملائكة الليل وملائكة النهار اذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين
(احدهما) ان الله تعالى افرد صلاة الفجر بالذكر فدل هذا على مزيد فضلها ثم انه تعالى
خص الصلاة الوسطى بمزيد التأكيدي فغلب على الظن ان صلاة الفجر لما ثبت انها افضل
بتلك الآية وجب ان تكون هي المراد بالتأكيدي المذكور في هذه الآية (والثاني)

وقيل هي صلاة المغرب لانها
متوسطة من حيث العدد ومن حيث
وقوع بين صلاتي النهار والليل
ووتر النهار ولا تنقص في السفر
وقيل هي صلاة العشاء لانها بين
الجهريتين الواقعتين في طرفي
الليل وعن عائشة وابن عباس
رضي الله عنهم انه عليه السلام
كان يقرأ والصلاة الوسطى
وصلاة العصر فتكون حينئذ
احدى الاربع قد خصت بالذكر
مع العصر لانفرادها بالفضل
وقرى وعلى الصلاة الوسطى
وقرى بالنصب على المدح
وقرى الوسطى

ان الملائكة تتعاقب بالليل والنهار فلا تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد الا في صلاة الفجر ثبت ان صلاة الفجر قد اخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشيء المتوسط (السادس) انه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى وقوموا لله فانتين قرن هذه الصلاة بذكر القنوت وليس في الشرع صلاة ثبت بالاخبار الصحاح القنوت فيها الا الصبح فدل على ان المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (السابع) لاشك انه تعالى اتمافردها بالذكر لاجل التأكيد ولاشك ان صلاة الصبح احوج الصلوات الى التأكيد اذ ليس في الصلاة اشق منها لانها تجب على الناس في الذ اوقات النوم حتى ان العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة لذتها ولاشك ان ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت والعدول الى استعمال الماء البارد والخروج الى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب ان تكون هي المراد بالصلاة الوسطى اذ هي اشد الصلوات حاجة الى التأكيد (الثامن) ان صلاة الصبح افضل الصلوات واذا كان كذلك وجب ان يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح انما قلنا انها افضل الصلوات لوجوه (احدها) قوله تعالى الصابرين والصادقين الى قوله تعالى والمستغفرين بالاسحار فجعل ختم طاعتهم الشريفة وعبادتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار ثم يجب ان يكون اعظم انواع الاستغفار هو اداء الفرض لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن ربه تعالى لن يقرب الى المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضى ان افضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح (وثانيها) ما روى فيها ان التكبير الاوولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها (وثالثها) انه ثبت بالاخبار الصحيحة ان صلاة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة اخرى بعده وذلك لان المقصود من المرة الاوولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويشتمروا للوضوء (ورابعها) ان الله تعالى سماها بأسماء فقال في بنى اسرائيل وقرآن الفجر وقال في النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم وحين تصبحون وقال عمر بن الخطاب المراد من قوله وادبار النجوم صلاة الفجر (وخامسها) انه تعالى اقسامه فقال والفجر و ليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر فانا اذا سلمنا ان المراد منه القسم بصلاة العصر لكن في صلاة الفجر تأكيده وهو قوله اقم الصلاة طرفي النهار وقدينا ان هذا التأكيد لم يوجد في العصر (وسادسها) ان التثويب في اذان الصبح معتبر وهو ان يقول بعد الفراغ من الحيلتين الصلاة خير من النوم مرتين ومثل هذا التأكيد غير حاصل في سائر الصلوات (وسابعها) ان الانسان اذا قام من منامه فكأنه كان معدوما ثم صار موجودا او كان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق كانوا في الليل كلهم امواتا فصاروا احياء فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الامر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورجته حيث ازال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز والحيرة وابدل الكل بالاحسان فلا العالم من النور والابدان من قوى الحياة والعقل

والفهم والمعرفة فلا شك ان هذا الوقت اليق الاوقات بان يشتغل العبد بأداء العبودية
واظهار الخضوع والذلة والمسكنة ثبت بمجموع هذه البيانات ان صلاة الصبح افضل
الصلوات فكان جل الوسطى عليها اولى (التاسع) ماروى عن علي بن ابي طالب عليه
السلام انه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كنا ترى انها الفجر وعن ابن عباس رضى الله
عنهما انه صلى صلاة الصبح ثم قال هذه هي الصلاة الوسطى (العاشر) ان سنن الصبح آكد من
سائر السنن ففرضها يجب ان يكون اقوى من سائر الفروض فصرف التأكيدها اولى
فهذا جلة ما يستدل به على ان الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (القول الرابع) قول من
قال انها صلاة الظهر وروى هذا القول عن عمرو زيد و ابي سعيد الخدرى واسامة بن زيد
رضى الله عنهم وهو قول ابي حنيفة واصحابه واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان الظهر
كان شاقا عليهم لوقوعه في وقت القيلولة وشدة الحر فصرف المبالغة اليه اولى وعن زيد بن
ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالهاجرة وكانت اثقل الصلوات على اصحابه
وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال عليه الصلاة والسلام لقد هممت ان احرق
على قوم لا يشهدون الصلاة بيوتهم فنزلت هذه الآية (والثاني) صلاة الظهر تقع وسط
النهار وليس في المكتوبات صلاة تقع في وسط الليل او النهار غيرها (والثالث) انها بين
صلتين نهاريتين الفجر والعصر (الرابع) انها صلاة بين البردين برد الغداة وبرد العشى
(الخامس) قال ابو العالية صليت مع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا
سألتهم عن الصلاة الوسطى فقالوا التي صليتها (السادس) روى عن عائشة رضى الله عنها
انها كانت تقرأ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وجه الاستدلال
انها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والتي قبل
العصر هي الظهر (السابع) ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى اسامة بن
زيد وسألوه عن الصلاة الوسطى فقال هي صلاة الظهر كانت تقام في الهاجرة (الثامن)
روى في الاحاديث الصحيحة ان اول امامة جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم كانت في صلاة
الظهر فدل هذا على انها اشرف الصلوات فكان صرف التأكيدها اولى (التاسع)
ان صلاة الجمعة هي اشرف الصلوات وهي صلات الظهر فصرف المبالغة اليها اولى
(القول الخامس) قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة مروى عن علي عليه
السلام وابن مسعود وابن عباس و ابي هريرة ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك
وهو مروى عن ابي حنيفة واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ماروى عن علي عليه
السلام ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلاة الوسطى ملائكة
بيوتهم وقبورهم نار وهذا الحديث رواه البخارى ومسلم وسائر الائمة وهو عظيم الوقع
في المسئلة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ومن الفقهاء من اجاب
عنه فقال العصر وسط ولكن ليس هي المذكورة في القرآن فهنا صلاتان وسطيان

الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقرآن والآخى بالسنة كما ان الحرم حرم ان حرم مكة
 بالقرآن وحرم المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا (الثاني) قالوا روى فى صلاة
 العصر من التأكىد ما لم يروى فى غيرها قال عليه الصلاة والسلام من فاتته صلاة العصر
 فكأنما وتر أهله وماله وايضا اقسام الله تعالى بها فقال والعصر ان الانسان لفى خسر فذل
 على انها احب الساعات الى الله تعالى (الثالث) ان العصر بالتأكىد اولى من حيث ان
 المحافظة على سائر اوقات الصلاة اخف واسهل من المحافظة على صلاة العصر والسبب
 فيه امران (احدهما) ان وقت صلاة العصر اخفى الاوقات لان دخول صلاة الفجر
 يطلوع الفجر المستطير ضوءه ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب
 القرص ودخول العشاء بغروب الشفق اما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر
 دقيق وتأمل عظيم فى حال الظل فلما كانت معرفته اشق لاجرم كانت الفضيلة فيها اكثر
 (الثانى) ان اكثر الناس عند العصر يكونون مشغولين بالمهمات فكان الاقبال على
 الصلاة اشق فكان صرف التأكىد الى هذه الصلاة اولى (الحجة الرابعة) فى ان الوسطى
 هى العصر ان العصر اشبه بالصلاة الوسطى لوجوه (احدها) انها متوسطة بين صلاة هى
 شفع وبين صلاة هى وتر اما الشفع فالظهر واما الوتر فالمغرب الا ان العشاء ايضا كذلك لان
 قبلها المغرب وهى وتر وبعدها الصبح وهو شفع (وثانيها) العصر متوسطة بين صلاة نهاريه
 وهى الظهر وليليه وهى المغرب (وثالثها) ان العصر بين صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار
 (والقول السادس) انها صلاة المغرب وهو قول ابن عبدة السلماني وقبيصة بن ذؤيب
 والحجة فيه من وجهين (الاول) انها بين ياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى وان كان
 حاصل فى الصبح الا ان المغرب يجمع بوجه آخر وهو انه ازيد من الركعتين كما فى الصبح
 واقل من الاربع كما فى الظهر والعصر والعشاء فهى وسط فى الطول والقصر (الحجة
 الثانية) ان صلاة الظهر تسمى الصلاة الاولى ولذلك ابتداء جبريل عليه السلام بالامامة
 فيها واذا كان الظهر اول الصلوات كان الوسطى هى المغرب لا بحالة (القول السابع)
 انها صلاة العشاء قالوا انها متوسطة بين صلاتين لا يقصر ان المغرب والصبح وعن عثمان
 بن عفان رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى العشاء الآخرة فى
 جماعة كان قيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس واقوالهم فى هذه المسئلة وقد
 تركت ترجيح بعضها فانه يستدعى تطويلا عظيما والله اعلم (المسئلة الرابعة) احتج الشافعى
 بهذه الآية على ان الوتر ليس بواجب قال الوتر لو كان واجبا لكانت الصلوات الواجبة
 ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والآية دلت على حصول الوسطى لها فان قيل
 الاستدلال انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى فى العدد وهذا ممنوع بل المراد من
 الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اى عدولا وقال تعالى قال
 اوسطهم اى اعدلهم وقد احكمنا هذا الاشتقاق فى تفسير قوله تعالى وكذلك جعلناكم

امة وسطا وايضالم لايجوز ان يكون المراد الوسطى في المقدار للمغرب فانه ثلاث ركعات
 وهو متوسط بين الاثنين وبين الاربع وايضالم لايجوز ان يكون المراد الوسطى في الصفة
 وهو صلاة الصبح فانها تقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولاغاية في الضوء (الجواب) ان
 الخلق الفاضل انما يسمى وسطا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا
 بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهي متوسطه بين
 الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر الى ان لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد
 ومجازا في الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث ان من شأنه ان يكون متوسطا بين
 الطرفين اللذين ذكرناهما وحل اللفظ على الحقيقة اولى من حله على الجواز اما قوله نحمله
 على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر (جوابه) ان الظهر ليست بوسط في الحقيقة لانها
 تؤدي بعد الزوال وهنا قد زال الوسط واما قوله نحمله على الصبح لكون وقت وجوده وسطا
 بين وقت الظلمة وبين وقت النور او على المغرب لكون عددها متوسطا بين الاثنين
 والاربع (جوابه) ان هذا محتمل وما ذكرناه ايضا محتمل فوجب حل اللفظ على الكل فهذا
 هو وجه الاستدلال في هذه المسئلة بهذه الآية بحسب الامكان والله اعلم اما قوله تعالى
 وقوموا لله قانتين ففيه وجوه (احدها) وهو قول ابن عباس ان القنوت وهو الدعاء والذكر
 واحتج عليه بوجهين (الاول) ان قوله حافظوا على الصلوات امر بما في الصلاة من الفعل
 فوجب ان يحمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر فغني الآية وقوموا لله ذاكرين
 داعين منقطعين اليه (والثاني) ان المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى
 امن هو قانت آناه الليل ساجدا وقائما وهو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر وهو
 المفهوم من قولهم قنت على فلان لان المراد به الدعاء عليه (والقول الثاني) قانتين اي
 مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبير وطاوس وقادة والضحاك
 ومقاتل والدليل عليه وجهان (الاول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل
 قنوت في القرآن فهو الطاعة (الثاني) قوله تعالى في ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم
 ومن يقنت منكن لله ورسوله وقال في كل النساء فالصالحات قانتات فالقنوت عبارة عن
 اكمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها وآدابها وهو زجر لمن
 لم يبال كيف صلى فخفف واقتصر على ما يجزى وذهب الى انه لا حاجة لله الى صلاة العباد ولو
 كان كما قال لوجب ان لا يصلى رأسا لانه يقال كما لا يحتاج الى الكثير من عبادتنا فكذلك
 لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسول والسلف الصالح فأطالوا
 واظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا اعلم بالله من هؤلاء الجهال (القول الثالث) قانتين
 ساكتين وهو قول ابن مسعود وزيد بن ارقم قال زيد بن ارقم كنا نكلم في الصلاة فليسلم
 الرجل فيردن عليه ويسألهم كم صليتم كفعل اهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين
 فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام (القول الرابع) وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن

(وقوموا لله) أى فى الصلاة
 (قانتين) ذاكرين له تعالى فى القيام
 لان القنوت هو الذى ذكر فيه وقيل
 هو اكمال الطاعة واتمامها بغير
 اخلال بشئ من اركانها وقيل
 خاشعين وقال ابن المسيب
 المراد به القنوت فى الصبح

الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من هيبه الله تعالى وكان احدهم اذا قام الى الصلاة يهاب ربه فلا يلتفت ولا يقبل الحصى ولا يعث بشئ من جسده ولا يحدث نفسه بشئ من الدنيا حتى ينصرف (القول الخامس) القنوت هو القيام واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم اى الصلاة افضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا القول عندى ضعيف والا صار تقدير الآية وقوموا لله قائمين الا ان يقال وقوموا لله مدينين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام (القول السادس) وهو اختيار على بن عيسى ان القنوت عبارة عن الدوام على الشئ والصبر عليه والملازمة له وهو في الشريعة صار مختصا بالمداممة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمة الله تعالى وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ويحتمل ان يكون المراد وقوموا لله مدينين على ذلك القيام في اوقات وجوبه واستحبابه والله تعالى اعلم قوله تعالى (فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا أمنتم فاذكروا الله كما علمتم ما لم تدونوا تعلمون) اعلم انه تعالى لما اوجب المحافظة على الصلوات والقيام على اداها باركانها وشروطها بين من بعد ان هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا او ركبانا وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) يروى فرجالا بضم الراء ورجالا بالتشديد ورجلا (المسئلة الثانية) قال الواحدى رحمه الله معنى الآية فان خفتم عدوا تخذف المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشاف فان كان بكم خوف من عدوا وغيره وهذا القول اصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو او من غيره وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان اخرتم الصلاة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا رجلا او ركباناً وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيد فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود (المسئلة الثالثة) في الرجال قولان (احدهما) رجلا جمع رجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والرجل هو الكائن على رجله ماشيا كان او واقفا ويقال في جمع رجال رجل ورجالة ورجال ورجال (والقول الثانى) ما ذكره القفال وهو انه يجوز ان يكون جمع الجمع لان رجلا يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان و فارس قال القفال ويقال انه انما يقال راكب لمن كان على جل قائما من كان على فرس قائما يقال له فارس والله اعلم (المسئلة الرابعة) رجلا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجلا او ركباناً (المسئلة الخامسة) صلاة الخوف قسمان (احدهما) ان تكون في حال القتال وهو المراد بهذه الآية (والثانى) في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى واذا كنت فيهم فأقت لهم الصلاة فلنقم طائفة منهم معك وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لاحد ذهب الشافعى

(فان خفتم) اى من عدوا وغيره
(فرجالا) جمع رجال كقيام وهم
اورجل بمعنى رجل وقرى بضم
الراء مع التخفيف وبضمها مع
التشديد ايضا وقرى فرجلا اى
رجالا (اوركباناً) جمع راكب اى
فصلوا راجلين اورا كبين حسبا
يقتضيه الحال ولا تخلو ابهاما يمكن
الوقوف فى الجملة وقد جوز
الشافعى رحمه الله اداها حال
المسايفة ايضا

رجه الله انهم يصلون ركباناً على دوابهم ومشاة على اقدمهم الى القبلة والى غير القبلة
 يومئذ بالركوع والسجود ويجعلون السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن
 الصيحات لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة لا يصلى الماشى بل يؤخر واحتج الشافعي
 رجه الله بهذه الآية من وجهين (الاول) قال ابن عمر فرجا لا اوركباناً يعنى مستقبلي القبلة
 او غير مستقبليها قال نافع لا ارى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 (الوجه الثاني) وهو ان الخوف الذي تجوز معه الصلاة مع الترجل والمشى ومع الركوب
 والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله فرجا لا اوركباناً يدل على الترخص
 في ترك التوجه وايضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود الى الائمة لان مع
 الخوف الشديد من العدو لا يأمن الرجل على نفسه ان وقف في مكانه لا يتمكن من
 الركوع والسجود فصح بما ذكرنا دلالة رجالاتنا على جواز ترك الاستقبال وعلى
 جواز الاكتفاء بالائمة في الركوع والسجود اذا ثبت هذا فلتسكلم فيما يسقط عنه وفيما
 لا يسقط فنقول لاشك ان الصلاة اتمت بمجموع امور ثلاثة (احدها) فعل القلب وهو
 النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل حال الخوف بسبب ذلك (والثاني) فعل اللسان وهي
 القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له ايضا ان يتكلم حال الصلاة بكلام اجنبى
 او يأتى بصيحات لا ضرورة اليها (والثالث) اعمال الجوارح فنقول اما القيام والقعود
 فساقطان عنه لا بحالة واما الاستقبال فساقط على ما بيناه واما الركوع والسجود فالائمة
 قائم مقامهما فيجب ان يجعل الائمة النائب عن السجود اخفض من الائمة النائب عن
 الركوع لان هذا القدر يمكن واما ترك الطهارة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهير
 بالماء او التراب اتما للخلاف في انه اذا وجد الماء وامتنع عليه التوضى به هل يجوز له ان
 يتيمم بالغبار الذي يتمكن منه حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان خوف العطش
 يرخص التيمم فان خوف على النفس اولى ان يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي
 رجه الله وبالجملة فاعتماده في هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام اذا امرتكم
 بشئ فأتوا منه ما استطعتم واحتج ابو حنيفة بأنه عليه السلام اخر الصلاة يوم الخندق
 فوجب علينا ذلك ايضا (والجواب) ان يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه
 صلى الله عليه وسلم اخر الصلاة فعلنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل (المسئلة
 السادسة) اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط ان نقول الخوف
 اما ان يكون في القتال او في غير القتال اما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب
 او مباح او محظور اما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الاصل في صلاة
 الخوف وفيه نزلت الآية وبلحق به قتال اهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء
 الى امر الله واما القتال المباح فقد قال القاضي ابو المحاسن الطبرى في كتاب شرح
 المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصد الكافر نفسه

فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلا لا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اما القتال في الدفع
 عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فانه يجوز فيه صلاة الخوف اما اذا قصد اخذ
 ماله او ائلاف حاله فهل له ان يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحتج
 الشافعي بقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على ان الدفع عن المال
 كالدفع عن النفس (والثاني) لا يجوز لان حرمة الروح اعظم اما القتال المحظور فانه
 لا يجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصي لا يستحق الاعانة اما
 الخوف الحاصل لافي القتال كالهارب من الحرق والفرق والسبع وكذا المطالب
 بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بيعة الاعسار فله ان يصلوا هذه الصلاة
 لان قوله تعالى فان خفتهم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا او ركبانا يدل على
 ان المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة قلنا ساهب انه كذلك الا انه لما ثبت هناك دفعا
 للضرر وهذا المعنى قائم ههنا فوجب ان يكون ذلك الحكم مشروعا والله اعلم (المسئلة
 السابعة) روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلاة
 في الحضر اربع وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور على ان الواجب في الحضر
 اربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف او لم يكن وان قول ابن عباس متروك اما
 قوله تعالى فاذا امنتهم فالعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذا امنتهم فاعلموا
 وفيه قولان (الاول) فاذا امنتهم فاعلموا الصلاة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات
 والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشروطه واركانه لان سبب الرخصة اذا زال
 عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلاة قد تسمى ذكر القوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله
 (والقول الثاني) فاذا امنتهم فاعلموا اي فاشكروا لاجل انعامه عليكم بالامن طعن القاضى
 في هذا القول وقال ان هذا الذكر لما كان معلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد
 الخوف لم يكف حله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم ان مع
 الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالتين نعم الله تعالى متصلة والخوف
 ههنا من جهة الكفار لامن جهته تعالى فالواجب حل قوله تعالى فاذا امنتهم فاعلموا
 يتخص بهذه الحالة (والقول الثالث) انه دخل تحت قوله فاذا امنتهم الله الصلاة والشكر
 جميعا لان الامن بسبب الشكر محدد يلزم فعله مع فعل الصلاة في اوقاتها * اما قوله تعالى
 كما علمكم في بيان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه تعالى ولو اهدايتهم
 فصل الى ذلك ثم ان اصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل
 وفعل اللطاف وقوله تعالى ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه
 وسلم من زمان الجهالة والضلالة (الحكم الخامس عشر) قوله تعالى (والذين يتوفون
 منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح
 عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف والله عزيز حكيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ

(فاذا امنتهم) بزوال الخوف (فاذا ذكروا
 الله) اي فصلوا صلاة الامن عبر
 عنها بالذكر لانه معظم اركانها (كما
 علمكم) متعلق بمحذوف وقع وصفا
 لمصدر محذوف اي ذكر اكانا
 كما علمكم اي كتعليمه اياكم (ما لم تكونوا
 تعلمون) من كيفية الصلاة والمراد
 بالتشبيه ان تكون الصلاة المؤداة
 موافقة لما عمله الله تعالى وبارادها
 بذلك العنوان لتذكير التعمية او
 اشكروا الله تعالى شكرا يوازي
 تعليمه اياكم ما لم تكونوا تعلمونه من
 الشرائع والاحكام التي من
 جملتها كيفية اقامة الصلاة حالتي
 الخوف والامن هذا وفي ايراد
 الشريعة الاولى بكلمة ان المفيدة
 لمشكوكية وقوع الخوف وندرة
 وتصدير الشريعة الثانية بكلمة
 اذ المنبئة عن تحقق وقوع الامن
 وكثرة مع الاعجاز في جواب
 الاولى والاطناب في جواب الثانية
 المبينين على تنزيل مقام وقوع
 المأمور به فيهما منزلة مقام وقوع
 الامر تنزيلا مستعديا لاجراء
 مقتضى المقام الاول في كل منهما
 مجرى مقتضى المقام الثاني من
 الجزالة ولطف الاعتبار ما فيه عبرة
 لاولى الابصار (والذين يتوفون
 منكم ويذرون ازواجا) عودا الى
 بيان بقية الاحكام المفصلة فيما
 سلف اثر بيان احكام وسط
 بينهما لما اشير اليه من الحكمة
 الداعية الى ذلك

ابن كثير ونافع والكسائي وابو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع فقيه اقوال (الاول) ان قوله وصية مبتدأ وقوله لازواجهم خبر وحسن الابداء بالنكرة لانها متخصصة بسبب تخصيص الموضوع كاحسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك (والثاني) ان يكون قوله وصية لازواجهم مبتدأ ويضم له خبره والتقدير فعليهم وصية لازواجهم ونظيره قوله فنصف ما فرستم فدية مسلمة فصيام ثلاثة ايام (والثالث) تقدير الآية الامر وصية او المفروض او الحكم وصية وعلى هذا الوجه اضمرنا المبتدأ (والرابع) تقدير الآية كتب عليكم وصية (والخامس) تقديره ليكون منكم وصية (والسادس) تقدير الآية ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائزة حسنة واما قراءة النصب ففيها وجوه (الاول) تقدير الآية فليوصوا وصية (والثاني) تقديرها يوصون وصية كقولك انما انت سير البريد اى تسير سير البريد (الثالث) تقديرها ازم الذين يتوفون وصية * واما قوله تعالى متاما فقيه وجوه (الاول) ان يكون على معنى متوهن متاما فيكون التقدير فليوصوا الهن وصية وليتوهن متاما (الثاني) ان يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاما لان ما قبل الكلام يدل على هذا (الثالث) انه نصب على الحال اما قوله غير اخراج فقيه قولان (الاول) انه نصب بوقوعه موقع الحال كما انه قال متوهن مقيمت غير مخرجات (والثاني) انتصب بزع الخافض اراد من غير اخراج (المسئلة الثانية) في هذه الآية ثلاثة اقوال (الاول) وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شىء الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج ولكنها كانت مخيرة في ان تعدد ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لكنهما متى خرجت سقطت نفقتها هذا جملة ما في هذه الآية لانا ان قرأنا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القراءتين هذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة بامرین (احدهما) المتاع والنفقة الى الحول (والثاني) السكنى الى الحول ثم انزل تعالى انهن ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت ان هذه الآية توجب امرین (احدهما) وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة (والثاني) وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة بوجوب المنع من التزوج بزواج آخر في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين اما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لو ارث فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول واما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذا القول هو الذى اتفق عليه اكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين (القول الثاني) وهو قول مجاهد ان الله تعالى انزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين (احدهما) ما تقدم وهو

(وصية لازواجهم) اى يوصون اوليوصوا وكتب الله عليهم وصية ويؤيد هذا قراءة من قرأ كتب عليكم الوصية لازواجهم وقرئ بالرفع على تقدير مضاف في المبتدأ او الخبر اى حكم الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم او الذين يتوفون اهل وصية لازواجهم او كتب عليهم وصية او عليهم وصية وقرئ متاع لازواجهم بدل وصية (متاع الى الحول) منسوب يوصون ان اضمرته والا فبالوصية او بمتاع على القراءة الاخيرة (غير اخراج) بدل منه او مصدر مؤكد كما في قولك هذا القول غير ما تقول او حال من ازواجهم اى غير مخرجات والمعنى يجب على الذين يتوفون ان يوصوا قبل الاحتضار لازواجهم بان يمتعن بعدهم حولا بالنفقة والسكنى وكان ذلك اول الاسلام ثم نسخت المدة بقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا فانه وان كان متقدما في التلاوة متأخر في النزول وسقطت النفقة بتوريتها الربع والتمن وكذلك السكنى عندنا وعند الشافعى هي باقية

قوله يترصد بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا (والاخرى) هذه الآية فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول انهما لم تحترا السكنى في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها أربعة اشهر وعشرا على ما في تلك الآية المتقدمة واما ان اختارت السكنى في دار زوجها والاخذ من ماله وتركته فعدتها هي الحول قال وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين اولى حتى يكون كل واحد منهما معمولا به (القول الثالث) وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ان معنى الآية من توفي منكم ويذرون ازواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد ان يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا يخرج فيما فعلن في انفسهن من معروف اى نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول فيبين الله تعالى في هذه الآية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوده (احدها) ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان (والثاني) ان يكون النسخ متأخرا عن المنسوخ في النزول واذ كان متأخرا عنه في النزول كان الاحسن ان يكون متأخرا عنه في التلاوة ايضا لان هذا الترتيب احسن فاما تقدم النسخ على المنسوخ في التلاوة فهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك في التلاوة كان الاولى ان لا يحكم بكونها منسوخة بتلك (الوجه الثالث) وهو انه ثبت في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص اولى وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد اولى من التزام النسخ من غير دليل واما على قول ابي مسلم فالكلام اظهر لانكم تقولون تقدير الآية فعليه وصية لازواجهم او تقديرها فليوصوا وصية فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وابو مسلم يقول بل تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لازواجهم او تقديرها وقد اوصوا وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج واذ كان لابد من الاضمار فليس اضماركم اولى من اضماره ثم على تقدير ان يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية وعند هذا يشهد عقل سليم بأن اضمار ابي مسلم اولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام واضح واذ عرفت هذا فنقول هذه الآية من اولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط والجزاء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف فهذا تقرير قول ابي مسلم

وهو في غاية الصحة (المسئلة الثالثة) المعتدة عن فرقة الوفاة لانفقة لها ولا كسوة حاملا
 كانت او حاملا وروى عن علي عليه السلام وابن عمران لها النفقة اذا كانت حاملا
 وعن جابر وابن عباس رضي الله عنهم انهما قالوا لانفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنى
 فيه قولان (احدهما) لا تستحق السكنى وهو قول علي عليه السلام وابن عباس وعائشة
 ومذهب ابي حنيفة واختيار المزني (والثاني) تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود
 وام سلمة رضي الله عنهم وبه قال مالك والثوري واحمد وبناء القولين على خبر فريضة بنت
 مالك اخت ابي سعيد الخدري قتل زوجها قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم اني
 ارجع الى اهلي فان زوجي مات ركنتي في منزل يملكه فقال عليه السلام نعم فانصرفت حتى اذا
 كنت في المسجد او في الحجرة دعاني فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله واختلفوا
 في تنزيل هذا الحديث قيل لم يوجب في الابتداء ثم اوجب فصار الاول منسوخا وقيل
 امرها بالملك في بيتها امر على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني رجه
 الله تعالى على انه لا سكنى لها فقال اجعنا على انه لانفقة لها لان الملك انقطع بالموت فكذلك
 السكنى بدليل انهم اجعوا على ان من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فبات
 انقطع نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا للورثة فكذا ههنا اجاب الاصحاب فقالوا
 لا يمكن قياس السكنى على النفقة لان المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق
 النفقة لنفسها عند المزني ولان النفقة وجبت في مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن
 ههنا واما السكنى فوجبت لتحسين النساء وهو موجود ههنا فافترا اذا عرفت هذا فنقول
 القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وان يختلف قولهم بسبب هذه المسئلة وذلك لان
 هذه الآية توجب النفقة والسكنى اما وجوب النفقة فقد صار منسوخا واما وجوب
 السكنى فهل صار منسوخا ام لا والكلام فيه ما ذكرناه (المسئلة الرابعة) القائلون بأن هذه
 الوصية كانت واجبة اوردوا على انفسهم سؤالا فقالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم امر
 بالوصية فكيف يوصى المتوفى واجابوا عنه بأن المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي ان
 يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الاشراف عليها وجواب آخر وهو ان هذه الوصية يجوز ان
 تكون مضافة الى الله بمعنى امره وتكليفه كأنه قيل وصية من الله لازواجهم كقوله
 يو صيكم الله في اولادكم وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع * اما قوله تعالى
 فلا جناح عليكم فالعنى لا جناح عليكم يا اولياء الميت فيما فعلن في انفسهن من التزين
 ومن الاقدام على النكاح وفي رفع الجناح وجهان (احدهما) لا جناح في قطع النفقة
 عنهن اذا خرجن قبل انقضاء الحول (والثاني) لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج
 لان مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها (الحكم السادس عشر) * قوله تعالى
 (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون)
 يروى ان هذه الآية انما نزلت لان الله تعالى لما نزل قوله تعالى ومتعوهن الى قوله حقا

(فان خرجن) عن منزل الازوج
 باختيارهن (فلا جناح عليكم)
 ايها الائمة (فيما فعلن في انفسهن
 من معروف) لا ينكره الشرع
 كالترين والتطيب وترك الحداد
 والتعرض للخطاب وفيه دلالة
 على ان المحظور اخراجها عند
 ارادة القرار وملازمة مسكن
 الزوج والحداد من غير ان يجب
 عليها ذلك وانها كانت مخيرة بين
 الملازمة مع اخذ النفقة وبين
 الخروج مع تركها (والله عز وجل)
 غالب على امره يعاقب من خالفه
 (حكيم) يراعي في احكامه مصالح
 عباده (وللمطلقات) سواء كن
 مدخولا بهن اولا (متاع) اي
 مطلق المتعة الشاملة للواجبة
 والمستحبة واوجبها سعيد بن
 جبير وابو العالية والزهرى
 لكل وقيل المراد بالمتاع نفقة
 العدة وقيل اللام العهد والمراد
 غير المدخول بهن والتكرير
 للتأكيد (بالمعروف) شرعا وعادة
 (حقا على المتقين) اي عملا ينبغي
 (كذلك) اي مثل ذلك البيان
 الواضح (بين الله لكم آياته)
 الدالة على احكامه التي شرعها
 لعباده (لعلكم تعقلون) لكي
 تفهموا ما فيها وتعملوا بموجبها

على المحسنين قال رجل من المسلمين ان اردت فعلت وان لم ارد لم افعل فقال تعالى
 وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم
 ان المراد من المتاع ههنا فيه قولان (احدهما) انه هو المتعة فظاهر هذه الآية يقتضى
 وجوب هذه المتعة لكل المطلقات فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الآية ووجب المتعة
 لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وابى العالية والزهري قال الشافعي رحمه الله لكل
 مطلقة الا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد في حقها الميسر وهذه المسئلة قد ذكرناها
 في تفسير قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فان قيل لم اعيد ههنا
 ذكر المتعة مع ان ذكرها قد تقدم في قوله ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره
 قلنا هناك ذكر حكمها خاصا وههنا ذكر حكمها عاما (والقول الثاني) ان المراد بهذه المتعة
 النفقة والنفقة قد تسمى متاعا واذا حللنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك
 اولى وههنا آخر الآيات الدالة على الاحكام والله اعلم * قوله تعالى (ألم تر الى الذين
 خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم ان الله لذو فضل
 على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون) اعلم ان عادته تعالى في القرآن ان يذكر بعد بيان
 الاحكام القصص ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد
 ومزيد الخضوع والانقياد فقال ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم اما قوله ألم تر فيه
 مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الرؤية قد تجب بمعنى رؤية البصيرة والقلب وذلك راجع
 الى العلم كقوله وارنا مناسكنا معناه علمنا وقال فاحكم بين الناس بما أراك الله اى علمك ثم
 ان هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول
 الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء ألم تر الى ماجرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف
 فعلى هذا يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة الا بهذه الآية
 ويجوز ان تقول كان العلم بهاسبقا على نزول هذه الآية ثم ان الله تعالى انزل هذه الآية
 على وفق ذلك العلم (المسئلة الثانية) هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه
 وسلم الا انه لا يبعد ان يكون المراد هو وامته الا انه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله تعالى
 يا ايها النبي اذا طلقت النساء فطلقوهن لعدتهن (المسئلة الثالثة) دخول لفظة الى في قوله
 تعالى ألم تر الى الذين يحتمل ان يكون لاجل ان الى عندهم حرف للانتهاء كقولك من فلان
 الى فلان فن علم بتعليم معلم فكان ذلك العلم او صل ذلك المتعلم الى ذلك المعلوم وانها اليه
 فحسن من هذا الوجه دخول حرف الى فيه ونظيره قوله تعالى ألم تر الى ربك كيف مد الظل
 * اما قوله الى الذين خرجوا من ديارهم ففيه روايات (احدها) قال السدي كانت قرية
 وقع فيها الطاعون وهرب عامة اهلهما والذين بقوا مات اكثرهم وبقى قوم منهم في المرض
 والبلاء ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من المرضى
 هؤلاء احرض منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الامراض والآفات ولئن وقع الطاعون

(المتر) تقرير لمن سمع بقصتهم من
 اهل الكتاب وارباب الاخبار
 وتجييب من شأنهم البديع فان
 سماعهم لها بمنزلة الرؤية النظرية
 او العلية اولكل احد من له حظ
 من الخطاب ايذانا بأن قصتهم من
 الشهرة والشيوخ بحيث يحق لكل
 احد ان يحمل على الاقرار برؤيتهم
 وسماع قصتهم ويحب بها وان لم
 يكن ممن رآهم او سمع بقصتهم فان
 هذا الكلام قد جرى مجرى المثل
 في مقام التجييب لما انه شبه حال
 غير الرائي لشيء عجيب بحال الرائي
 له بناء على ادعاء ظهور امره
 وجلالته بحيث استوى في ادراكه
 الشاهد والغائب ثم اجري الكلام
 معه كما يجري مع الرائي قصدا الى
 المبالغة في شهرته وعراقته في
 التجييب وتعديدة الرؤية بالى في قوله
 تعالى (الى الذين خرجوا من
 ديارهم) على تقدير كونها بمعنى
 الابصار باعتبار معنى النظر
 وعلى تقدير كونها ادراكا قلبيا
 لتضمين معنى الوصول والانتها

ثانيا خرجنا فوقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون الفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من اسفل الوادي وآخر من اعلاه ان موتوا فهلكوا وبلت اجسامهم فربهم نبي يقال له حزقيل فلما رآهم وقف عليهم وتفكر فيهم فأوحى الله تعالى اليه أتريدان أريك كيف احياهم فقال نعم فقيل له ناد أيها العظام ان الله يأمرك ان تجتمعي فجعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم أوحى الله اليه ناد يا أيها العظام ان الله يأمرك ان تكثسي لحما ودما فصارت لحما ودما ثم ناد ان الله يأمرك ان تقومي فقامت فلما صاروا احياء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا انت ثم رجعوا الى قريتهم بعد حياتهم وكانت امارات انهم ماتوا ظاهرة في وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم (الرواية الثانية) قال ابن عباس رضى الله عنهما ان ملكا من ملوك بني اسرائيل امر عسكره بالقتال فحافوا القتال وقالوا للملك ان الارض التي نذهب اليها فيها الوباء فحين لانذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء فأماهم الله تعالى بأسرهم وبقوا ثمانية ايام حتى اتفخوا وبلغ بنى اسرائيل موتهم فخرجوا لدقهم فحجزوا من كثرتهم فحظروا عليهم حظائر فأحياهم الله بعد الثمانية وبقى فيهم شيء من ذلك اللبن وبقى ذلك في اولادهم الى هذا اليوم واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية وقاتلوا في سبيل الله (الرواية الثالثة) ان حزقيل النبي عليه السلام ندب قومه الى الجهاد ففكر هو وجنوا فأرسل الله عليهم الموت فلما كثر فيهم خرجوا من ديارهم فرار من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فأرهم آية في انفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فأرسل الله عليهم الموت ثم انه عليه السلام ضاق صدره بسبب موتهم فدعا مرة اخرى فأحياهم الله تعالى * اما قوله تعالى وهم الوف فيه قولان (الاول) ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال الواحدى رحمه الله ولم يكونوا دون ثلاثة آلاف ولا فوق سبعين الفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من عشرة آلاف لان الالف جمع الكثرة ولا يقال في عشرة فادونها الوف (والقول الثانى) ان الالف جمع آلف كقعود وقاعدو جلوس وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفى القلوب قال القاضى الوجه الاول اولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه يفيد اعتبارا عظيما فأما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة كوروده وبينهم اختلاف في ان وجه الاعتبار لا يتغير ولا يختلف ويمكن ان يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم آلفا لحياته محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم وتجدنهم احرص الناس على حياة ثم انهم مع غاية جهم للحياة والفهم بها اماهم الله تعالى واهلكهم ليعلم ان احرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد اما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له اى حذر

على معنى الم ينته علمك اليهم (وهم الوف) اى الوف كثيرة قبل عشرة آلاف وقبل ثلاثون وقيل سبعون الفا والجملة حال من ضمير خرجوا وقوله عن وجل (حذر الموت) مفعول له روى ان اهل داوردان قرية قبل واسط وقع فيهم الطاعون فخرجوا منها هاربين فاما تم الله ثم احياهم ليعتبروا ويعلموا ان لا مفر من حكم الله عن سلطانه وقضائه وقيل مر عليهم حزقيل بعد زمان طويل وقد عريت عظامهم وتفرقت اوصالهم فلقى شديقه واصابعه تعجبا عما رأى من امرهم فأوحى اليه ناد فيهم ان قوموا باذن الله فنادى فاذا هم قيام يقولون سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت وقيل هم قوم من بنى اسرائيل دعاهم ملكهم الى الجهاد فهربوا حذرا من الموت فأماهم الله تعالى ثمانية ايام ثم احياهم وقوله عن وجل (فقال لهم الله موتوا) اما عبارة عن تعلق ارادته تعالى بموتهم دفعة واما تمثيل لاماته تعالى اياهم ميتة نفس واحدة في اقرب وقت وادناه واسرع زمان واوساه بأمر امر مطاع

الموت ومعلوم ان كل احد يحذر الموت فلما خص هذا الموضوع بالذكر علم ان سبب الموت كان في تلك الواقعة اكثر اما لاجل غلبة الطاعون او لاجل الامر بالمقاتلة * اما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا في تفسير قال الله وجهان (الاول) انه جار مجرى قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم انه ليس المراد منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى اراد ذلك وقع من غير منع وتأخير ومثل هذا عرف مشهور في اللغة ويدل عليه قوله ثم احياهم فاذا صحح الاحياء بالقول فكذا القول في الامانة (والقول الثاني) انه تعالى امر الرسول ان يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء مارويناه عن السدي ويحتمل ايضا مارويناه من ان الملك قال ذلك والقول الاول اقرب الى التحقيق * اما قوله تعالى ثم احياهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الآية دالة على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق اخبر عن وقوعه فوجب القطع بوقوعه اما الامكان فلان تركيب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والاملاوجدا ولا واحتمال تلك الاجزاء للحياة ممكن والاملاوجدا لومتى ثبت هذا فقد ثبت الامكان واما ان الصادق قد اخبر عنه في هذه الآية ومتى اخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكان وقوعه ووجب القطع به (المسئلة الثانية) قالت المعتزلة احياء الميت فعل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره الا عندما يكون معجزة لنبي اذ لو جاز ظهوره لاجل ان يكون معجزة لنبي لبطلت دلالاته على النبوة واما عند اصحابنا فانه يجوز اظهار خوارق العادات لكرامة الولي ولسائر الاعراض فكان هذا الحصر باطلا ثم قالت المعتزلة وقد روى ان هذا الاحياء انما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام بركة دعائه وهذا يحقق ما ذكرناه من ان مثل هذا لا يوجد الا ليكون معجزة للانباء عليهم السلام وقيل حزقيل هو ذوالكفل وانما سمي بذلك لانه تكفل بشأن سبعين نبيا وانجاهم من القتل وقيل انه عليه السلام مر بهم وهم موتى فجعل يفكر فيهم متجسبا فأوحى الله تعالى اليه ان اردت احيتهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك فقال نعم فأحياهم الله تعالى بدعائه (المسئلة الثالثة) انه قد ثبت بالدلائل ان معارف المكلفين تصير ضرورة عند القرب من الموت وعند معاينة الأحوال والشدائد فهؤلاء الذين أمانهم الله ثم احياهم لا يتخلوا واما ان يقال انهم عاينوا الأحوال والأحوال التي معها صارت معارفهم ضرورة واما ما شاهدوا شيئا من تلك الأحوال بل الله تعالى امانهم بغتة كالنوم الحادث من غير مشاهدة الأحوال البتة فان كان الحق هو الاول فعند ما احياهم يمنع ان يقال انهم نسوا تلك الأحوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل لان الأحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب ان تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف كما انه لا يبقى التكليف في الآخرة واما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير مكلفين وليس في الآية ما يمنع منه او يقال ان

لأمور مطيع كما في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون (ثم احياهم) عطف اما على مقدر يستدعيه المقام اي غاتوا ثم احياهم وانما حذف للدلالة على الاستغناء عن ذكره لاستحالة تخلف مراده تعالى عن ارادته واما على قال لما نته عبارة عن الامانة وفيه تشجيع للمسلمين على الجهاد والتعرض لاسباب الشهادة وان الموت حيث لم يكن منه بد ولم يتفجع منه المرفأولى ان يكون في سبيل الله تعالى (ان الله لذو فضل) عظيم (على الناس) قاطبة اما اولئك فقد احياهم ليعتبروا بما جرى عليهم فيغوزوا بالسعادة العظمى واما الذين سمعوا قصتهم فقد هداهم الى مسلك الاعتبار والاستبصار (ولكن اكثر الناس لا يشكرون) اي لا يشكرون فضله كما ينبغي ويجوز ان يراد بالشكر الاعتبار والاستبصار واطهار الناس في مقام الاضمار لمزيد التشجيع (وقالوا في سبيل الله) عطف على مقدر يعينه ما قبله كأنه قيل فاشكروا فضله باعتبار ما قص عليكم وقاتلوا في سبيله لما علمتم ان الفرار لا ينجي من الحام وان المقدر لامرده فان كان قدحان الاجل فموت في سبيل الله عز وجل والاقصر عزيز ونواب (واعلموا ان الله سميع) يسمع مقالة

الله تعالى حين ماتهم ما اراهم شيئا من الآيات العظيمة التي تصير معارفهم عندها ضرورية
وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الاحوال عند القرب من الموت
والله اعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية آجالهم
وهذا القول فيه كلام كثير وبحث طويل * اما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس فقيه
وجوه (احدها) انه تفضل على اولئك الاقوام الذين اُمتهم بسبب انه احياهم وذلك
لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو تعالى اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة
والتلافي (وثانيها) ان العرب الذين كانوا ينكرون المعاد كانوا متمسكين بقول اليهود
في كثير من الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم وهم
يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد فالظاهر ان اولئك المنكرين يرجعون من السدين
الباطل الذي هو الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيخلصون
من العقاب ويستحقون الثواب فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى واحسانا في
حق هؤلاء المنكرين (وثالثها) ان هذه القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه
القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف كان وتزيل عن قلبه
الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعث العبد عن المعصية وقربه من الطاعة
التي يافوز بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على
عبده ثم قال ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهو كقوله فأي اكثر الناس الا كفورا
* قوله تعالى (واقتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم) فيه قولان (الاول)
ان هذا خطاب للذين احيوا قال الضحاك احياهم ثم امرهم بأن يذهبوا الى الجهاد لانه
تعالى انما اُمتهم بسبب ان كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا بأضمار محذوف
تقديره وقيل لهم قاتلوا (والقول الثاني) وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استئناف
خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر
بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن امر الله بحب الحياة بسبب خوف
الموت وليعلم كل احد انه بترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت كما قال في قوله قل لن
ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لاتمتعون الا قليلا فشجعهم على القتال
الذي به وعد احدى الحسينين اما في العاجل الظهور على العدو او في الآجل الفوز
بالخلود في النعيم والوصول الى ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين * اما قوله تعالى في سبيل
الله فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان الانسان
يسلكها ويتوصل الى الله بها ومعلوم ان الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلا جرم كان
المجاهدة قاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم اي هو يسمع كلامكم في ترغيب
الغير في الجهاد وفي تنفير الغير عنه وعلم بما في صدوركم من البواعث والاعراض
وان ذلك الجهاد لغرض الدين او لعاجل الدنيا * قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا

السابقين والتخلفين (عليم) بما
يضمرونه في انفسهم وهو من
وراء الجزاء خيرا وشرافسارعا
الى الامتثال واحذروا المخالفة
والمساهلة (من ذا الذي يقرض
الله) من استفهامية مرفوعة المحل
بالابتداء وذا خبره والموصول
صفة له او بدل منه واقرض الله
تعالى مثل لتقديم العمل العاجل
طلباً للثواب الآجل والمراد
ههنا اما الجهاد الذي هو عبارة
عن بذل النفس والمال في سبيل
الله عز وجل ابتغاء لمرضاته واما
مطلق العمل لصالح المنتظم له
انتظاما اوليا

حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون) في الآية مسائل
 (المسئلة الاولى) انه تعالى لما امر بالقتال في سبيل الله ثم اردفه بقوله من ذا الذي يقرض
 الله قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين (الاول) ان هذه الآية متعلقة بما قبلها
 والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر
 على الجهاد وامر القادر على الجهاد ان ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد تعالى
 ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى
 اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعو الى انفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن البخل
 بذلك الانفاق (والقول الثاني) ان هذا الكلام مبتدأ لاتعلقه بما قبله ثم القائلون بهذا
 القول اختلفوا فيهم من قال المراد من هذا القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره
 والقائلون بأنه انفاق المال لهم ثلاثة اقوال (الاول) ان المراد من الآية ما ليس بواجب
 من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين (الاول) انه تعالى سماه بالقرض
 والقرض لا يكون الا تبرعا (الجملة الثانية) سبب نزول الآية قال ابن عباس رضى الله عنه
 نزلت الآية في ابي الدحداح قال يارسول الله انى حديقتين فان تصدقت باحدهما
 فهل لى مثلاها في الجنة قال نعم قال وأم الدحداح معى قال نعم قال والصيبة معى قال نعم
 فتصدق بأفضل حديقتيه وكانت تسمى الخينية قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانوا
 في الحديقة التى تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت ام الدحداح
 بارك الله لك فيما اشتريت فخرجوا منها وسلموا فكان صلى الله عليه وسلم يقول كم من نخلة
 رداح تدلى عروقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر ان
 المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا (القول الثاني) ان المراد من هذا القرض الانفاق
 الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر في آخر الآية واليه
 ترجعون وذلك كالتبرع وهو انما يليق بالواجب (والقول الثالث) وهو الاقرب انه يدخل
 فيه كلا القسمين كما انه داخل تحت قوله مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة
 انبتت ومن قال المراد من هذا القرض شئ سوى انفاق المال قالوا روى عن بعض
 اصحاب ابن مسعود انه قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال
 القاضى وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال ولا يمكن حل
 هذا القول على الصحة الا ان نقول الفقير الذى لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان
 قادرا لانتفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق وقد روى عنه صلى الله
 عليه وسلم انه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليعلن اليهود فانه له صدقة (المسئلة الثانية)
 اختلفوا في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة او مجاز قال الزجاج انه
 حقيقة وذلك لان القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه تقول العرب لك عندى قرض
 حسن وسىء والمراد منه الفعل الذى يجازى عليه قال امية بن ابي الصلت

(قرضا حسنا) اى اقراضا مقرونا
 بالا خلاص و طيب النفس
 او مقرضا حلالا طيبا (فيضاعفه
 له) بالنصب على جواب الاستفهام
 جلا على المعنى فانه في معنى
 يقرضه وقرئ بالرفع اى يضاعف
 اجره وجزاه جعل ذلك مضاعفة
 له بناء على ما بينهما من المناسبة
 بالسببية والمسببية ظاهر او صيغة
 المفاعلة للبالغة وقرئ فيضعفه
 بالرفع وبالنصب (اضعافا) جمع
 ضعف ونصبه على انه حال متى
 الضمير المنصوب او مفعول بان
 يضمن المضاعفة مع التصيير
 او مصدر مؤكد على ان الضعف
 اسم للمصدر والجمع للتويز
 (كثيرة) لا يعلم قدرها الا الله
 تعالى وقيل الواحد بسبع مائة
 (والله يقبض ويبسط) اى يقتر
 على بعض ويوسع على بعض او يقتر
 تارة ويوسع اخرى حسبما تقتضيه
 مشيئته المبينة على الحكم
 والمصالح فلا تجلوا عليه بما وسع
 عليكم لى لا يبدل احوالكم ولعل
 تأخير البسط عن القبض في الذكر
 للإيماء الى انه يعقبه في الوجود
 تسلية للفقراء وقرئ يبسط بالصاد
 لمجاورة الطاء (واليه ترجعون)
 فيجازيكم على ما قدمتم من الاعمال

كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا * اوسيناو مدينا كالذي دانا

وبما يدل على ان القرض ما ذكرناه ان القرض اصله في اللغة القطع ومنه المقرض
وانقرض القوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع اثرهم فاذا افترض فالمراد قطع له من ماله
او عمله قطعة يجازى عليها (والقول الثاني) ان لفظ القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض
هو ان يعطى الانسان شيئا ليرجع اليه مثله وههنا المنفق في سبيل الله انما يفتق ليرجع
اليه بدله الا انه جعل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه (احدها) ان
القرض انما يأخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى بحال (وثانيها) ان
البدل في القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف (وثالثها) ان
المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون ملكه وههنا هذا المال المأخوذ ملك الله ثم مع
حصول هذه الفروق سماه الله قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله
فكما ان القرض يجب ادائه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا
الانفاق واصل الى المكلف لا محالة وروى انه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود ان الله
فقير ونحن اغنياء فهو يطلب منا القرض وهذا الكلام لائق بجهلهم وحقهم لان الغالب
عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي من يقول في معبوده مثل هذا
القول لا يستبعد منه ان يصفه بالفقر فان قيل فامعنى قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله
قرضا حسنا ولاى فائدة جرى الكلام على طريق الاستفهام قلنا ان ذلك في الترغيب
في الدعاء الى الفعل اقرب من ظاهر الامر • اما قوله تعالى قرضا حسنا فقيه مسئلتان
(المسئلة الاولى) قال الواحدى القرض في هذه الآية اسم لامصدر ولو كان مصدرا
لكان ذلك اقراضا (المسئلة الثانية) كون القرض حسنا يحتمل وجوها (احدها) اراد به
حلالا خالصا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة يقع الاختلاط ومع الاختلاط ربما فبح
الفعل (وثانيها) ان لا يتبع ذلك الانفاق منا ولاذى (وثالثها) ان يفعله على نية التقرب
الى الله تعالى لان ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب • اما قوله تعالى فيضاعفه له فقيه
مسئلتان (المسئلة الاولى) في قوله فيضاعفه اربع قراآت (احدها) قرأ ابو عمرو ونافع
وحزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع (والثاني) قرأ عاصم فيضاعفه بالالف
والنصب (والثالث) قرأ ابن كثير فيضاعفه بالتشديد والرفع بلال (والرابع) قرأ ابن عامر
فيضاعفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع
العطف على يقرض ووجه النصب ان يحتمل الكلام على المعنى لاعلى اللفظ لان المعنى
يكون قرضا فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء وجواب الجزاء بالفاء لا يكون
الارفع (المسئلة الثانية) التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على اصل
الشيء حتى يبلغ مثلين او اكثر وفي الآية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه • اما قوله تعالى
اضعافا كثيرة ففهم من ذكر فيه قدرا معينا واجود ما يقال فيه انه القدر المذكور في قوله

تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل فيقال يحمل
 الجمل على المفسر لان كلنا الآتين وردنا في الاتفاق ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لم
 يقتصر في هذه الآية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء (والقول الثاني)
 وهو الاصح واختيار السدى ان هذا التضعيف لا يعلم احد ما هو وكه هو وانما ابهم تعالى
 ذلك لان ذكر المبهم في باب الترغيب اقوى من ذكر المحدود * اما قوله تعالى والله يقبض
 ويبسط ففي بيان ان هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه (احدها) ان المعنى انه تعالى لما
 كان هو القابض الباسط فان كان تقدير هذا الذي امر بانفاق المال الفقر فلينفق
 للمال في سبيل الله فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له الاالفقر وان كان تقديره الغنى فلينفق
 فانه سواء اتفق او لم ينفق فليس له الاالغنى والسعة وبسط اليد على كلا التقديرين يكون
 انفاق المال في سبيل الله اولى (وثانيها) ان الانسان اذا علم ان القبض والبسط بالله
 انقطع نظره عن مال الدنيا وبقي اعتماده على الله فحينئذ يسهل عليه انفاق المال في سبيل
 مرضاة الله تعالى (وثالثها) انه تعالى يوسع على عباده ويقتدر فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم
 لتلايبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق (ورابعها) انه تعالى لما امرهم بالصدقة وحثهم
 عليها اخبر انه لا يمكنهم ذلك الا بتوفيقه وادائه فقال والله يقبض ويبسط يعني يقبض
 القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال
 واليه ترجعون والمراد به الى حيث لاحاكم ولا مدبر سواء والله اعلم (القصة الثانية) قصة
 طالوت * قوله عز وجل (الم تر الى الملا من بنى اسرائيل من بعد موسى اذ قالوا لنبي لهم
 ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا
 قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا فلما كتب عليهم
 القتال تولوا الا قليلا منهم والله عليم بالظالمين) الملا الاشراف من الناس وهو اسم
 الجماعة كالقوم والرهط والجيش وجعه املاء قال الشاعر
 وقال لها الاملاء من كل معشر * وخير اقاويل الرجال سديدها
 واصلها من الملء وهم الذين يملؤن العيون هية ورواء وقيل هم الذين يملؤن المكان اذا
 حضروا وقال الزجاج الملا الرؤساء سموا بذلك لانهم يملؤن القلوب بما يحتاج اليه من
 قولهم ملا الرجل يملاء ملاءة فهو مليء * قوله تعالى اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا في الآية
 مسائل (المسئلة الاولى) تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال
 بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم امرنا بالاتفاق فيه لانه من التأثير في كمال المراد بالقتال ذكر
 قصة بنى اسرائيل وهى انهم لما مروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه
 ونسبهم الى الظلم والمقصود منه ان لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على المخالفة
 وان يكونوا مستمرين في القتال مع اعداء الله تعالى (المسئلة الثانية) لاشك ان المقصود
 الذي ذكرناه حاصل سواء علمنا ان ذلك النبي من كان من اولئك وان اولئك الملا من كانوا

خير او شر (الم تر) تقرير وتجييب
 كما سبق قطع عنه للايدان باستقلاله
 في التجييب مع ان له مزيد ارتباط
 بما وسط بينهما من الامر بالقتال
 (الى الملا من بنى اسرائيل) الملا
 من القوم وجوههم واشرافهم
 وهو اسم للجماعة لا واحده من
 لفظه كالرهط والقوم سمو ابدالك
 لما انهم يملؤن العيون مهاجرة
 والمجالس بهاء اولانهم مليون بما
 يشغى منهم ومن تبعضية ومن في
 قوله تعالى (من بعد موسى)
 ابتدائية وعاملها مقدر ووقع حالا
 من الملا اى كاشنين بعض بنى
 اسرائيل من بعد وفاة موسى لا
 صير في اتحاد الحرفين لفظا عند
 اختلافهما معنى (اذ قالوا)
 منصوب بمضمر يستدعيه المقام
 اى الم تر الى قصة الملا او حديثهم
 حين قالوا (لنبي لهم) هو يوشع بن
 نون بن افرايم بن يوسف عليهما
 السلام وقيل شمعون بن صعيبة بن
 علقمة من ولد لاوى بن يعقوب
 عليهما السلام وقيل اشمويل بن
 بال بن علقمة وهو بالعبرانية
 اسمعيل قال مقاتل هو من نسل
 هرون عليه السلام وقال مجاهد
 اشمويل بن هلقايا (ابعث لنا ملكا
 نقاتل في سبيل الله) اى انهض

للقنال معنا امير انصدر في تدبير
 امر الحرب عن رأيه وقرى تقاتل
 بالرفع على انه حال مقدرة اى ابغته
 لنا مقدرين القتال او استئناف
 مبنى على السؤال وقرى يقاتل
 بالياء مجزوما ومر فوعا على
 الجواب للامر والوصف للملكا
 (قال) استئناف وقع جوابا عن
 سؤال ينساق اليه الذهن كأنه
 قيل فاذا قال لهم النبي حينئذ قبيل
 قال (هل عسيتم ان كتب عليكم
 القتال الا تقاتلوا) فصل بين
 عسى وخبره بالشرط للاعتناء به
 اى هل قاربتم ان لا تقاتلوا كما
 اتوقعه منكم والمراد تقرير ان
 المتوقع كأنه لم يذكر في
 معرض الشرط ما التمسوه بان قيل
 هل عسيتم ان بعثت لكم ملكا الخ
 مع انه اظهر تعلقا بكلامهم بل
 ذكر كتابة القتال عليهم للبالغة في
 بيان تخلفهم عنه فانهم اذا لم يقاتلوا
 عند فرضية القتال عليهم بايجاب
 الله تعالى فلائ لا يقاتلوا عند
 عدم فرضيته اولى ولان اراد
 ما ذكره ربما يوهم ان سبب
 تخلفهم عن القتال هو المبعوث
 لانفس القتال وقرى عسيتم
 بكسر السين وهى ضعيفة

او لم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما يعلم من
 ذلك النبي ومن ذلك الملاء بالخبر المتواتر وهو مفقود واما خبر الواحد فانه لا يفيد الا
 الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرام بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد
 موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان
 ومنهم من قال كان اسم ذلك النبي اشمويل من بنى هرون واسمه بالعربية اسمعيل وهو
 قول الاكثرين وقال السدى هو شمعون سمته امه بذلك لانها دعوت الله تعالى ان يرزقها
 ولدا فاستجاب الله تعالى دعاءها فسمته شمعون يعنى سمع دعاءها فيه والسين تصير شيئا
 بالعبرانية وهو من ولد لاوى بن يعقوب عليه السلام (المسئلة الثالثة) قال وهب والكلبي
 ان المعاصى كثرت في بنى اسرائيل والخطايا عظمت فيهم ثم غلب عليهم عدو لهم فسبى كثيرا
 من ذراريهم فسألوا نبيهم ملكا تنظم به كتبهم ويجمع به امرهم ويستقيم حالهم في جهاد
 عدوهم وقيل تغلب جالوت على بنى اسرائيل وكان قوام بنى اسرائيل بملك يجمعون عليه
 يجاهد الاعداء ويجرى الاحكام ونبي يطيعه الملك ويقوم امر دينهم ويأتيهم بالخير من
 عند ربهم * اما قوله تقاتل في سبيل الله فاعلم انه قرى تقاتل بالنون والجزم على الجواب
 بالنون وبالرفع على انه حال اى ابغته لنا مقدرين القتال او استئناف كأنه قيل ما تصنعون
 بالملك قالوا تقاتل وقرى بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا اما
 قوله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
 قرأ نافع وحده عسيتم بكسر السين ههنا وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم واللغة المشهورة
 فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم يقولون هو عسى بكذا وهذا يقوى
 عسيتم بكسر السين الا ترى ان عسى بكذا مثل حرى وشحيج وطعن ابو عبيدة في هذه
 القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم اجاب اصحاب نافع عنه من وجهين (الاول) ان
 الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التلظظ بها نوع كلفة ومشقة وليست الياء من
 عسى كذلك لانها وان كانت في الكتابة ياء الا انها في اللفظ مده وهى خفيفة فلا تحتاج الى
 خفة اخرى (والجواب) الثاني هب ان القياس يقتضى جواز عسى ربكم الا انا ذكرنا
 انهما لغتان فله ان يأخذ بالعتين فيستعمل احدهما في موضع والاخرى في موضع آخر
 (المسئلة الثانية) خبر هل عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل
 قاربتم ان لا تقاتلوا بمعنى اتوقع حينئذ عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع
 عنده ومظنون واراد بالاستفهام التقرير وثبت ان المتوقع كأنه وانه صائب في توقعه
 كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر ان القوم
 قالوا او مالنا ان لا تقاتل في سبيل الله وهذا يدل على ضمان قوى خصوصا واتبوا ذلك بعلة
 قوية توجب التشدد في ذلك وهو قولهم وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا لان من بلغ منه
 العدو هذا المبلغ فالظاهر من امره الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور انه

(يقال)

يقال مالك تفعل كذا ولا يقال مالك ان تفعل كذا قال تعالى مالكم لاترجون الله وقارا
وقال ومالكم لاتؤمنون بالله (والجواب) من وجهين (الاول) وهو قول المبرد ان ما في
هذه الآية جمد لاستفهام كأنه قال مالنا نترك القتال وعلى هذا الطريق يزول السؤال
(الوجه الثاني) ان نسلم ان ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه (الاول)
قال الاخفش ان ههنا زائدة والمعنى مالنا لانقاتل وهذا ضعيف لان القول بثبوت الزيادة
في كلام الله خلاف الاصل (الثاني) قال الفراء الكلام ههنا محمول على المعنى لان
قولك مالك لاتقاتل معناه ما يمنعك ان تقاتل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه
قال تعالى ما يمنعك ان تسجد وقال مالك ان لاتكون مع الساجدين (الثالث) قال
الكسائي معنى وما لنا ان لانقاتل أى شئ لنا في ترك القتال ثم سقطت كلمة في ورجح
ابو على الفارسي قول الكسائي على قول الفراء قال وذلك لان على قول الفراء لا بد من
اضمار حرف الجر والتقدير ما يمنعنا من ان نقاتل واذا كان لا بد من اضمار حرف الجر على
القولين ثم على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره وعلى قول الفراء
لا يبقى فكان قول الكسائي لاحتمال اولى واقوى اما قوله فلما كتب عليهم القتال تولوا
فاعلم ان في الكلام محذوفا تقديره فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم
القتال فتولوا اما قوله الا قبلا منهم فهم الذين عبروا النهر وسأتي ذكرهم وقيل كان عدد
هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد اهل بدر والله عليم بالظالمين اى هو عالم بمن ظلم
نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل من ربه وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه الآية
بقوله قبل ذلك وقاتلوا في سبيل الله فكانه تعالى اكد وجوب ذلك بأن ذكر قصة بني
اسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بأن من يقدم على مثله فهو ظالم الله اعلم بما يستحقه الظالم
وهذا بين في كونه زجرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه بعثا على الجهاد وان يستمر كل
مسلم على القيام بذلك والله اعلم * قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت
ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال
ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع
عليم) اعلم انه لما بين في الآية الاولى انه اجابهم الى ما سألوا ثم انهم تولوا فبين ان اول ما تولوا
انكارهم امره طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم ان يطلب من الله ان يعين لهم ملكا
فاجابهم بأن الله قد بعث لهم طالوت ملكا قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي
بكالوت وداود وانما امتنع من الصرْف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لما وصف
به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من الطول فعلوت واصله طولوت الا ان امتناع
صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حطة حنطة
وعلى هذا التقدير يكون احد سببيه العجمة لكونه عبرانيا ثم ان الله تعالى لما عينه لان
يكون ملكا لهم اظهروا التولى عن طاعته والاعراض عن حكمه وقالوا انى يكون له

(قالوا) استثناف كما سبق (ومالنا
الانقاتل) اى اى سبب لنا ان لا
نقاتل (في سبيل الله وقد اخرجنا
من ديارنا وانا بناتنا) اى والحال انه
قد عرض لنا ما يوجب القتال
اجبا فاقويامن الاخراج عن الديار
والاوطان والاغتراب من الاهل
والاولاد وافراد الابناء بالذكر
لمزيد تقوية اسباب القتال وذلك
ان جئوت رأس العمالقة وملكهم
وهو جبار من اولاد عمليق بن
عاد كان هو ومن معه من العمالقة
يسكنون ساحل بحر الروم بين
مصر وفلسطين وظهروا على بني
اسرائيل واخذوا ديارهم وسبوا
اولادهم واسروا من ابناء ملوكهم
اربعمائة واربعين نفسا وضروا
عليهم الجزية واخذوا ثورتهم
(فلما كتب عليهم القتال) بعد
سؤال النبي عليه السلام ذلك
وبعث الملك (تولوا) اى اعرضوا
وتخلفوا لكن لافي ابتداء الامر بل
بعد مشاهدة كثرة العدو
وشوكته كما سيجي تفصيله وانما
ذكر ههنا ما امرهم اجالا
اظهارا لما بين قولهم وفعلهم من
التنافي والتباين (الاقليلا منهم)
وهم الذين اكتفوا بالفرصة
من النهر وجاوزوه وهم ثلثمائة
وثلاثة عشر بعدد اهل بدر
(والله عليم بالظالمين) وعيد لهم
على ظلمهم بالتولى عن القتال
وترك الجهاد وتنافي اقوالهم
وافعالهم والجملة اعتراض تذييلي

الملك علينا واستبعدوا جدا ان يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من اسباط بني اسرائيل وهو سبط لاوى بن يعقوب ومنه موسى وهرون وسبط المملكة سبط يهوذا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من احد هذين السبطين بل كان من ولد بنيامين فلماذا السبب انكروا كونه ملكا لهم وزعموا انهم احق بالملك منه ثم انهم اكدوا هذه الشبهة بشبهة اخرى وهى قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا وقال السدى كان مكاريا وقال آخرون كان سقاء فان قيل ما الفرق بين الواو ين في قوله ونحن احق وفي قوله ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو احق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من مال يعتضده ثم انه تعالى اجاب عن شبههم بوجوه (الاول) قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى الآية انه تعالى خصه بالملك والامرأة واعلم ان القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لان تجوز الكذب على الانبياء عليهم السلام يقتضى رفع الوثوق بقولهم وذلك يقدر في ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذ اثبت صدق الخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك واذ اثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة (المسئلة الثانية) قوله اصطفاه اى اخذ الملك من غيره صافياه واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان يأخذ الشيء خالصا لنفسه وقال الزجاج انه مأخوذ من الصفوة والاصل فيه اصطفى بالتاء فأبدلت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيفما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بالملك والامرأة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بانه اصطفى الرسل ووصفهم بانهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بأنه المصطفى (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثه وذلك لان بنى اسرائيل انكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله تعالى ان هذا ساقط والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء (الوجه الثانى) فى الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة فى العلم والجسم وتقرر هذا الجواب انهم طعنوا فى استحقاقه للملك بامرین (احدهما) انه ليس من اهل بيت الملك (الثانى) انه فقير والله تعالى بين انه اهل الملك وقرر ذلك بانه حصل له وصفان (احدهما) العلم (والثانى) القدرة وهذان الوصفان اشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين وبيانه من وجوه (احدها) ان العلم والقدرة من الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك (والثانى) ان العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه امران منفصلان عن ذات الانسان (الثالث) ان العلم

(وقال لهم نبينهم) شروع فى تفصيل ماجرى بينه عليه السلام وبينهم من الاقوال والافعال اثر الاشارة الاجالية الى مصير حالهم اى قال لهم بعدما اوحى اليه ما اوحى (ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا) طالوت علم عبرى كداود وجعله فعلوتا من الطول بأباه منع صرفه وملكه حال منه روى انه عليه السلام لما دعا ربه ان يجعل لهم ملكا اتى بعضا يقاس من بها من يملك عليهم فلم يساوها الا طالوت (قالوا) استثنافى كما مر (انى يكون له الملك علينا) اى من اين يكون اوكيف يكون ذلك (ومن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال) الواو الاولى حالية والثانية عاطفة جامعة للجمليتين فى الحكم اى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو احق منه ولعدم ما يتوقف عليه الملك من المال وسبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من اسباط بنى اسرائيل وهو سبط لاوى بن يعقوب عليه السلام وسبط المملكة بسبط يهوذا ومنه داود وسليمان عليهما السلام ولم يكن طالوت من احد هذين السبطين بل من ولد بنيامين قيل كان راعيا وقيل دباغا وقيل سقاء

والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان
 (والرابع) ان العالم بامر الحروب والقوى الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في
 حفظ مصلحة البلد وفي دفع شر الاعداء اتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغني اذالم
 يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء ثبت بما ذكرنا ان اسناد الملك الى
 العالم القادر اولى من اسناده الى النسيب الغني ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) احتج
 اصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة في العلم والجسم وهذا يدل على ان
 العلوم الحاصلة للمخلق انما حصلت بتخليق الله تعالى وايجاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة
 انما كانت لانه تعالى هو الذي يعطى العقل ونصب الدلائل واجاب الاصحاب بأن الاصل
 في الاضافة المباشرة دون التسبب (المسئلة الثانية) قال بعضهم المراد بالبسطة في الجسم
 طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنكبته وانما سمى طالوت لطوله وقيل المراد من
 البسطة في الجسم الجمال وكان اجل بني اسرائيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندي
 اصح لان المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال (المسئلة الثالثة)
 انه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا من تعالي تبنيه على ان الفضائل
 النفسانية اعلى واشرف واكمل من الفضائل الجسمانية (الوجه الثالث) في الجواب عن
 الشبهة قوله تعالى والله يؤتي ملكه من يشاء وتقديره ان الملك لله والعبيد لله فهو سبحانه
 يؤتي ملكه من يشاء ولا اعتراض لاحد عليه في فعله لان المالك اذا تصرف في ملكه
 فلا اعتراض لاحد عليه في فعله (الوجه الرابع) في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم
 وفيه ثلاثة اقوال (احدها) انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل
 شئ والتقدير انتم طعنتم في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرحمة فاذا
 فوض الملك اليه فان علم ان الملك لا يتشى الا بالمال فالله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة
 في المال (والقول الثاني) انه واسع بمعنى موسع اي يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه
 بما قبله على ما ذكرناه (والثالث) انه واسع بمعنى ذو سعة ويحيى فاعل ومعناه ذو كذا
 كقوله عيشة راضية اي ذات رضا وهم ناصب ذو نصب ثم بين بقوله عليم انه تعالى مع
 قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج اليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر
 والمستقبل فيختار لعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحة في قيامه بامر الملك * قوله تعالى
 (وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم وبقية مما ترك آل موسى
 وآل هرون تحمله الملائكة ان في ذلك الاية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود
 قال ان الله مبتليكم بنهر فن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف
 غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم
 بالجنود و جنوده قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن
 الله والله مع الصابرين) اعلم ان ظاهر الاية المتقدمة يدل على ان اولئك الاقوام كانوا

(قال ان الله اصطفاه عليكم) لما
 استبعد واملكه بسقوط نسبه
 وبفقره رد عليهم ذلك اولا بأن
 ملاك الامر هو اصطفاه الله تعالى
 وقد اختاره عليكم وهو اعلم
 بالمصالح منكم وتايبان العمدة
 فيه وفور العلم ليتمكن به من معرفة
 امور السياسة وحسامة البدن
 ليعظم خطره في القلوب ويقدر
 على مقاومة الاعداء ومكابدة
 الحروب وقد خصه الله تعالى
 منهما بحظ وافر وذلك قوله عن
 وجل (وزاده بسطة في العلم) اي
 العلم المتعلق بالملك اوبه وبالديانات
 ايضا وقيل اوحى اليه ونبي
 (والجسم) قيل بطول القامة فانه
 كان اطول من غيره برأسه ومنكبته
 حتى ان الرجل القائم كان يمد يده
 فينال رأسه وقيل بالجمال وقيل
 بالقوة (والله يؤتي ملكه من يشاء)
 لما انه مالك الملك والملكوت فعال
 لما يريد فله ان يؤتيه من يشاء
 من عباده (والله واسع) يوسع على
 الفقير ويفنيه (عليم) بمن يليق
 بالملك بمن لا يليق به واطهار
 الاسم الجليل لترسيه المهابة
 (وقال لهم نبيهم) توسيطه فيما
 بين قوليه الحكيم عنده عليه
 السلام للاشعار بعدم اتصال
 احدهما بالآخر وتخلل كلام
 من جهة مخاطبين متفرع على
 السابق مستمع لاحق كأنهم
 طلبوا منه عليه السلام آية تدل
 على انه تعالى اصطفى طالوت
 وملكه عليهم

مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكاية عنهم اذ قالوا النبي لهم ابعث لنا ملكا كالظاهر في انهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي ومقرين بأنه مبعوث من عند الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحته بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل ايضا على ان طالوت نصبه الله تعالى للملك واكثر الدلائل من الله تعالى جائز ولذا انه كثرت معجزات موسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فلماذا قال تعالى وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان مجيء ذلك التابوت لابد وان يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح ان يكون آية من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى ثم قال اصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده فتوارثه اولاد آدم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي في ايدي بني اسرائيل فكانوا اذا اختلفوا في شئ تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال قدموه بين ايديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكروهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا بالنصرة فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال ذلك النبي ان آية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على اولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده او تعوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعمل الكفار ان ذلك لاجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما اربعة من الملائكة يسوقونهما حتى اتوا منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله تعالى ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت والايان على هذا مجاز لانه اتى به ولم يأت هو فنسب اليه توسعا كما يقال رجحت الدراهم وخسرت التجارة (والرواية الثانية) ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان آية ملك طالوت ان يأتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا الاتيان حقيقة في التابوت واضيف الجمل الى الملائكة في القولين جميعا لان من حفظ شيئا في الطريق جاز ان يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله كما يقول القائل جلست الامتعة الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم انه تعالى جعل اتيان التابوت معجزة

روى انهم قالوا ما آية ملكه فقال (ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت) اي الصندوق وهو فعلوت من التوب الذي هو الرجوع لما انه لا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وتأوه مزبدة لغير التأيث كلكوت ورهبوت والمشهور ان يوقف على تائه من غير ان تقلب هاه ومنه من يقلبها اياها والمراد به صندوق التوراة وكان قدر فعه الله عز وجل بعد وفاة موسى عليه السلام سخطا على بني اسرائيل لما عصوا واعتدوا فلما طلب القوم من نبيهم آية تدل على ملك طالوت قال لهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت من السماء والملائكة يحفظونه فأتاهم كما وصف والقوم ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وقال ارباب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم تابوتا فيه تماثيل الانبياء عليهم السلام من اولاده وكان من عود الشمش نحو من ثلاثة اذرع في ذراعين فكان عند آدم عليه السلام الى ان توفي فتوارثه اولاده واحدا بعد واحد الى ان وصل الى يعقوب عليه السلام ثم بقي في ايدي بني اسرائيل الى ان وصل الى موسى عليه السلام فكان عليه الصلاة والسلام يضع فيه التوراة

ثم فيه احتمالان (احدهما) ان يكون مجيئ التابوت معجزا وذلك هو الذي قرناه
 (والثاني) ان لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بأن يشاهدوا التابوت
 خاليًا ثم ان ذلك النبي يضعه بمحض من القوم في بيت ويغلقوا البيت ثم ان النبي يدعى ان الله
 تعالى خلق فيه ما يدل على واقعتنا فاذا قبحوا باب البيت ونظروا في التابوت رأوا فيه كتابا يدل
 على ان ملكهم هو الطالوت وعلى ان الله سينصرهم على اعدائهم فهذا يكون معجزا قاطعا
 دالا على انه من عند الله تعالى ولفظ القرآن يحتمل هذا لان قوله يا أيكم التابوت فيه
 سكينه من ربكم يحتمل ان يكون المراد منه انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو
 سبب لاستقرار قلبهم واطمئنان انفسهم فهذا محتمل (المسئلة الثانية) قال صاحب
 الكشف وزن التابوت اما ان يكون فعلوتا او فاعولا والثاني مرجوح لانه يقل في كلام
 العرب لفظ يكون فآؤه ولامه من جنس واحد نحو سلس وقلق فلا يقال تابوت من
 تبت قياسا على ما نقل واذا فسد هذا القسم تعين الاول وهو انه فعلوت من التوب وهو
 الرجوع لانه ظرف يوضع فيه الاشياء ويودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه
 يرجع اليه فيما يحتاج من مودعاته (المسئلة الثالثة) قرأ الكل التابوت بالياء وقرأ ابي
 وزيد بن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الانصار (المسئلة الرابعة) من الناس من قال ان
 طالوت كان نبيا لانه تعالى اظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان
 هذا كان من كرامات الاولياء لان الفرق بين الكرامة والمعجزة ان الكرامة لا تكون على
 سبيل التحدى وهذا كان على سبيل التحدى فوجب ان لا يكون من جنس الكرامات
 (والجواب) لا يبعد ان يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فانه كان آية
 قاطعة في ثبوت ملكه اما قوله تعالى فيه سكينه من ربكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
 السكينه فعيلة من السكون وهو ضد الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية
 والبقية والعزيمة (المسئلة الثانية) اختلفوا في السكينه وضبط الاقوال فيها ان تقول
 المراد بالسكينه اما ان يقال انه كان شيئا حاصلًا في التابوت او ما كان كذلك (والقسم
 الثاني) هو قول ابي بكر الاصم فانه قال آية ملكه ان يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم
 اي تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك وتزول نفرتم عنه لانه متى جاءهم التابوت من
 السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وان تسكن قلوبهم اليه وتزول نفرتهم بالكلية (واما
 القسم الاول) وهو ان المراد من السكينه شيء كان موضوعا في التابوت وعلى هذا ففيه
 اقوال (الاول) وهو قول ابي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزل
 على موسى وهرون ومن بعدهما من الانبياء عليهم السلام بأن الله ينصر طالوت وجنوده
 ويزيل خوف العدو عنهم (الثاني) وهو قول علي عليه السلام كان لها وجه كوجه
 الانسان وكان لها ریح هفافة (والثالث) قول ابن عباس رضى الله عنهما هي صورة
 من زبرجد او ياقوت لها رأس ك رأس الهر وذنب كذنبه فاذا صاحت كصياح الهر ذهب

وكان اذا قاتل قدمه فكانت
 تسكن اليه نفوس بني اسرائيل
 وكان عنده الى ان توفي ثم تداولته
 ايدى بني اسرائيل وكانوا اذا
 اختلفوا في شيء تحاكموا اليه
 فيكلمهم ويحكم بينهم وكانوا اذا
 حضروا القتال يقدمونه بين
 ايديهم ويستفتحون به على
 عدوهم وكانت الملائكة تحمله
 فوق العسكر ثم يقائلون العدو
 فاذا سمعوا من التابوت صيحة
 استيقنوا النصر فلما عصفوا وفسدوا
 سلط الله عليهم العمالة فغلبوهم
 على التابوت وسلبوه وجعلوه
 في موضع البول والغائط فلما اراد
 الله تعالى ان يملك طالوت سلط
 عليهم البلاء حتى ان كل من بال
 عنده ابلى بالبوا سير وهلك من
 بلادهم نجس مدائن فعمل الكفار
 ان ذلك بسبب استهانتهم بالتابوت
 فأخرجوه وجعلوه على ثورين
 فاقبل الثوران يسيران وقد وكل
 الله تعالى بهما اربعة من الملائكة
 يسوقونهما حتى اتوا منزل
 طالوت فلما سألوا نبيهم البتية
 هل ملك طابوت قال لهم النبي ان
 آية ملكه انكم تجدون التابوت
 في داره فلما وجدوه عنده ايقنوا
 بملكه

التابوت نحو العدو وهم يمشون معه فاذا وقف وقفوا وتزل النصر (والقول الرابع)
وهو قول عمرو بن عبيدان السكينة التي كانت في التابوت شئ لا يعلم واعلم ان السكينة
عبارة عن الثبات والامن وهو كقوله في قصة الغار فأنزل الله سكينة على رسوله وعلى
المؤمنين فكذا قوله تعالى فيه سكينة من ربكم معناه الا من والسكون واحسب القائلون
بانه حصل في التابوت شئ بوجهين (الاول) ان قوله فيه سكينة يدل على كون التابوت
ظرفا للسكينة (والثاني) وهو انه عطف عليه قوله وبقيته مما ترك آل موسى فكما ان
التابوت كان ظرفا للبقية وجب ان يكون ظرفا للسكينة (والجواب عن الاول) ان كلمة
في كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام في النفس المؤمنة مائة
من الابل وقال في خمس من الابل شاة اي بسببه فقوله في هذه الآية فيه سكينة اي بسببه
تحصل السكينة (والجواب عن الثاني) لا يبعد ان يكون المراد بقية مما ترك آل موسى
وآل هرون من الدين والشريعة والمعنى ان بسبب هذا التابوت ينتظم امر ما بقى من
دينهما وشريعتهما واما القائلون بأن المراد بالبقية شئ كان موضوعا في التابوت فقالوا
البقية هي رضاض الالواح وعصاموسى وثيابه وشئ من التوراة وقفير من المن الذي كان
ينزل عليهم اما قوله آل موسى وآل هرون فقيه قولان (الاول) قال بعض المفسرين
يحتمل ان يكون المراد من آل موسى وآل هرون هو موسى وهرون انفسهما والدليل عليه
قوله عليه الصلاة والسلام لابي موسى الاشعري لقد اتوني هذا من مارا من من امير آل داود
واراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود
عليه السلام (والقول الثاني) قال القفال رحمه الله انما اضيف ذلك الى آل موسى
وآل هرون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طلوت وما في التابوت
اشياء توارثها العلماء من اتباع موسى وهرون فيكون الآل هم الاتباع قال تعالى ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب واما قوله تحمله الملائكة فقد تقدم القول فيه واما قوله ان في
ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فالعنى ان هذه الآية معجزة باهرة ان كنتم ممن يؤمن بدلالة
المعجزة على صدق المدعى * قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود فيه مسئلتان (المسئلة
الاولى) اعلم ان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقى
الكلام والتقدير انه لما اتاهم بآية التابوت اذ عنوا له وأجابوا الى المسير تحت رايته فلما
فصل بهم اى فارق بهم حد بلده وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان
يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وفاضل الرجل شريكه وامرأته
فضالا ويقال للفطام فصل لانه يقطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالجواز عن
ومنه قوله ولما فصلت العير قال صاحب الكشاف قوله فصل عن موضع كذا اصله
فصل نفسه ثم لاجل الكثرة في الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدى
كما يقال انفصل والجنود دجع جند وكل صنّف من الخلق جند على حدة يقال للجراد الكثيرة

(فيه سكينة من ربكم) اي في آياته
سكون لكم وطمأنينة كائنة من
ربكم او في التابوت ما تسكنون
اليه وهو التوراة المودعة فيه بناء
على ما مر من ان موسى عليه
السلام اذا قاتل قدمه فتسكن
اليه نفوس بنى اسرائيل وقيل
السكينة صورة كانت فيه من
زبرجد أو ياقوت لها رأس وذناب
كأرأس الهر وذنبيه وجناحان فتث
فيزف التابوت نحو العدو وهم
يمشون معه فاذا استقر ثبتوا
وسكنوا ونزل النصر وعن علي
رضي الله عنه كان لها وجه كوجه
الانسان وفيها ريح هفافة (وبقية
مما ترك آل موسى وآل هارون)
هي رضاض الالواح وعصا
موسى وثيابه وشئ من التوراة
وكان قدر فعه الله تعالى بعد وفاة
موسى عليه السلام وآلهمما بناؤهما
او انفسهما والال مقم لتفخيم
شأنهما او انبياء بنى اسرائيل
(تحمله الملائكة) حال من التابوت
اي ان آية ملكه آياته حال كونه
محمولا للملائكة وقد مر كيفية
ذلك ولعل حل الملائكة على
الرواية الاخيرة عبارة عن سوقهم
للشورين الحاملين له

انها جنود الله ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجنودة (المسئلة الثانية)
 روى ان طالوت قال لقومه لا ينبغي ان يخرج معي رجل يبني بناء لم يفرغ منه ولا تاجر
 مشغول بالتجارة ولا متزوج بامرأة لم يبن عليها ولا ابغى الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع
 اليه من اختار ثمانون الفا اما قوله تعالى قال ان الله مبتليكم بنهر فقيه مسائل (المسئلة
 الاولى) اختلفوا في ان هذا القائل من كان فقال الاكثرون انه هو طالوت وهذا هو
 الاظهر لان قوله لا بد وان يكون مسندا الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت
 ثم على هذا يحتمل ان يكون القول من طالوت لكنه تحمله من نبي الوقت وعلى هذا التقدير
 لا يلزم ان يكون طالوت نبيا ويحتمل ان يكون من قبل نفسه فلا بد من وحي اتاه عن ربه
 وذلك يقتضى انه مع الملك كان نبيا (والقول الثاني) ان قائل هذا القول هو النبي
 المذكور في اول الآية والتقدير فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم
 بنهر ونبي ذلك الوقت هو شمويل عليه السلام (المسئلة الثانية) في حكمة هذا الابتلاء
 وجهان (الاول) قال القاضي كان مشهورا من بنى اسرائيل انهم يخالفون الانبياء
 والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فاراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو تمييزها
 من يصبر على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثير حال لقاء
 العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لاجرم قال ان الله مبتليكم بنهر
 (الثاني) انه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد (المسئلة الثالثة) في النهر
 اقوال (احدها) وهو قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين (والثاني) وهو
 اقوال ابن عباس والسدى انه نهر فلسطين قال القاضي والتوفيق بين القولين ان النهر
 الممتد من بلد الى بلد قديضاف الى احد البلدين (القول الثالث) وهو الذي رواه صاحب
 الكشف ان الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسألوا ان يجري الله لهم نهرا فقال ان الله
 مبتليكم بما اقرحتموه من النهر (المسئلة الرابعة) قوله مبتليكم بنهر اى تمتحنكم امتحان
 العبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبليه ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون
 لظهور الشئ وثبت ان الله تعالى لا يثيب ولا يعاقب على عمله انما يفعل ذلك بظهور
 الافعال بين الناس وذلك لا يحصل الا بالتكليف لاجرم سمي التكليف ابتلاء وفيه لغتان
 بلا يبلو وابتلى يتلى قال الشاعر

ولقد بلوتك وابتليت خليفتي * ولقد كفاهك مودتي بتأدب

جاء بالفتين (المسئلة الخامسة) نهر ونهر بتسكين الهاء وتحريكها لغتان وكل ثلاثي
 حشوه حرف من حروف الخلق فانه يجرى على هذين كقولك صخر وصخر وشعر وشعر
 وقالوا بحر وبحر وقال الشاعر

كما ما خلقت كفاه من حجر * فليس بين يديه والندى عمل

يرى التميم في بر وفي بحر * مخافة ان يرى في كفه بلل

(ان في ذلك) اشارة الى ما ذكر
 من شأن التابوت فهو من تمام
 كلام النبي عليه السلام لقومه
 اولى نقل القصة وحكايتها فهو
 ابتداء كلام من جهة الله تعالى
 يحى به قبل تمام القصة اظهارا
 لكمال العناية به وافراد حرف
 الخطاب مع تعدد مخاطبين على
 التقديرين بتأويل الفريق او
 غيره كما سلف (لاية) عظيمة
 (لكم) دالة على ملك طالوت او
 على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
 حيث اخبر بهذه التفاصيل على
 ما هي عليه من غير سماع من البشر
 (ان كنتم مؤمنين) اى مصدقين
 بتلكه عليكم اوبشى من الآيات
 وان شرطية والجواب محذوف
 ثقة بما قبله وقيل هي بمعنى اذ فلما
 فصل طالوت بالجنود اى انفصل
 بهم عن بيت المقدس والاصل
 فصل نفسه ولما تحدفا عليه ومفعوله
 شاع استعماله محذوف المفعول
 حتى نزل منزلة القاصر كأنفصل
 وقيل فصل فصولا وقد جوز
 كونه اصلا برأسه ممتازا من المنعدي
 بمصدره كوقف وقوفا ووقفه
 وقفوا وكصد صدودا وصدده صدنا
 ورجع رجوعا ورجعه رجعا
 والباء متعلقة بمحذوف وقع حالا
 من طالوت اى ملتسببهم ومصاحبا
 لهم

اما قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله فليس مني كازجر يعني ليس من اهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ثم قال قبل هذا المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف وايضا نظيره قوله صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا اي ليس على ديننا ومذهبنا والله اعلم (المسئلة الثانية) قال اهل اللغة لم يطعمه اي لم يذقه وهو من الطعام وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله اهل اللغة وعندى انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة (احدهما) ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء واراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء كانه الجلاب وكانه عسل فيصفه بالطعم الذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى حيث يكون ذلك الماء في فمه كالوصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وان لا يشربه (والثاني) ان من جعل الماء في فمه وتمضمض به ثم اخرج من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه مني كان المنع مقصورا على الشرب اما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصل في الشرب وفي المضمضة ومعلوم ان هذا التكليف اشق وان المنوع من شرب الماء اذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة (المسئلة الثالثة) انه تعالى قال في اول الآية فمن شرب منه فليس مني ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغي ان يقال ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقا لاولها الا انه ترك ذلك اللفظ واختير هذا الفائدة وهي ان الفقهاء اختلفوا في ان من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث قال ابو حنيفة لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يحنث لان الشرب من الشيء هو ان يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشيء وهذا لا يحصل الا بان يشرب من النهر وقال الباقر اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لان ذلك وان كان مجازا الا انه مجاز معروف مشهور اذا عرفت هذا فنقول ان قوله فمن شرب منه فليس مني ظاهره ان يكون النهى مقصورا على الشرب من النهر حتى لو اخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهى فلما كان هذا الاحتمال قائما في اللفظ الاول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه مني اضافة الطعم والشرب الى الماء لالي النهر ازالة لذلك الابهام اما قوله الامن اغترف غرفة بيده فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو غرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ اصم وابن عامر وحلة والكسائي بالضم قال اهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذي يحصل في الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكل يقال فلان يأكل في النهار اكلة واحدة وما اكلت عندهم الا اكلة بالضم اي شيئا قليلا كالقمة ويقال الخزة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه وحزرت اللحم

روى انه قال لقومه لا يخرج معي رجل يني بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشغل بالتجارة ولا متزوج باسرة لم يبين عليها ولا يتبع الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع اليه من اختاره ثمانون الفا وكان الوقت قبطا وسلخوا مفازة فسألوا ان يجري الله تعالى بهم نهر فيعد ما نظره ما تعلقت به مشيئته تعالى من جهة النبي عليه السلام او يطريق الوحي عند من يقول بنبوته (قال ان الله مبتليكم بنهر) بفتح الهاء وقرى بسكونها (فمن شرب منه) اي ابتداء شربه من النهر بان كرع لانه الشرب منه حقيقة (فليس مني) اي من جلتى واشياهي المؤمنين وقبل ليس بمنصلي في ومتقدمي من قولهم فلان مني كانه بعضه لكمال اختلاطهما (ومن لم يطعمه) اي لم يذقه من طم الشيء اذا ذاقه ما كولا كان او مشروبا وغيرهما قال وان شئت حرمت النساء سواكم * وان شئت لم اطعم تقاها ولا بردا اي نوما

(قائه مني الامن اغترف غرفة بيده) استثناء من (٤٤١) قوله تعالى من شرب منه فليس مني وانما اخرج عن الجملة الثانية لابرار كمال العنابة بهما

ومعناه الرخصة في اغتراف الغرفة
باليد دون الكروع والغرفة
ما يغترف وقرى بفتح القين على
انها مصدر والباء متعلقة باغترف
او بمحذوف وقع صفة لغرفة اي
غرفة كاشفة بيده يروي ان الغرفة
كانت تكني الرجل لشربه
واداوته ودوابه واما الذين شربوا
منه فقد اسودت شفاههم وغلبهم
العطش (فشربوا منه) عطف على
مقدر فتضيه المقام اي فابتلوا به
فشربوا منه (الاقليل منهم) وهم
المشار اليهم فيما سلف بالاستثناء
من التولى وقرى الاقليل منهم
ميلا الى جانب المعنى وضربا عن
عدوة اللفظ جانباً فان قوله تعالى
فشربوا منه في قوة ان يقال فلم
يطبعوه فحق ان يرد المستثنى
مرفوعاً كما في قول الفرزدق
وعن زمان يابن مروان لم يدع
من المسال الامسحت او مجلف *
فان قوله لم يدع في حكم لم يبق (فما
جاوزه) اي النهر (هو) اي طالوت
(والذين آمنوا معه) عطف على
الضمير المتصل المؤكد بالمتفصل
والطرف متعلق بما جاوزه لا آمنوا
وقيل الواو حالية والظرف متعلق
بمحذوف وقع خبراً عن الموصول
كانه قيل فلما جاوزه والحال ان
الذين آمنوا كانوا معه وهم
اولئك القليل وفيه اشارة الى ان
من عداهم بمعزل من الايمان
(قالوا) اي بعض من معه من
المؤمنين بعض (لا طاق لنا اليوم
بجالوت وجنوده) اي محاربتهم
ومقاومتهم فضلا عن ان يكون
لنا غلبة عليهم لما شاهدوا منهم
من الكثرة والشدة قيل كانوا
مائة الف مقاتل شاكى السلاح

خزة اي قطعه مرة واحدة ونحوه الخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة
ان يخطو مرة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره الغرفة
بالضم اسم ملء الكف او ما اغترف به (المسئلة الثانية) قوله الامن اغترف استثناء من
قوله من شرب منه فليس مني وهذه الجملة في حكم المتصلة بالاستثناء الا انها قدمت في الذكر
للعناية (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس رضى الله عنهما كانت الغرفة يشرب منها هو
ودوابه وخدمه ويحمل منها واول هذا الكلام يحتمل وجهين (احدهما) انه كان مأذونا
ان يأخذ من الماء ماشاء مرة واحدة بغرفة واحدة بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة
يكفيه ولدوابه وخدمه ولأن يحمله مع نفسه (والثاني) انه كان يأخذ القليل الا ان الله
تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل هؤلاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى
كان يروي الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد عليه الصلاة والسلام * اما قوله
تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابي والاعمش الاقليل
قال صاحب الكشاف وهذا بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله
فشربوا منه في معنى فلم يطبعوه لاجرم حمل عليه كما نه قيل فلم يطبعوه الاقليل منهم (المسئلة
الثانية) قد ذكرنا ان المقصود من هذا الابتلاء ان يميز الصديق عن الزنديق والموافق عن
المخالف فلما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون اهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من
هذا النهر وان كل من شرب منه فانه لا يكون مأذونا في هذا القتال وكان في قلبهم نفرة
شديدة عن ذلك القتال لاجرم اقدموا على الشرب فميز الموافق عن المخالف والصديق
عن العدو ويروي ان اصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع اكثرهم
في النهر واكثروا الشرب واطاع قوم قليل منهم امر الله تعالى فلم يزيدوا على الاغتراف
واما الذين شربوا واخلفوا امر الله فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يروا وابقوا على
شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو واما الذين اطاعوا امر الله تعالى فقوى قلبهم وصح
ايمانهم وعبروا النهر سالمين (المسئلة الثالثة) القليل الذي لم يشرب قيل انه اربعة آلاف
والمشهور وهو قول الحسن انهم كانوا على عدد اهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون
والدليل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه يوم بدر اتم اليوم على عدة اصحاب
طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه الا مؤمن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة
عشر رجلا * اما قوله فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاق لنا اليوم بجالوت
وجنوده فقيه مسثلتان (المسئلة الاولى) لاختلاف بين المفسرين ان الذين عصوا الله
وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو الامن اطاع الله تعالى
في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم الى بلدهم كان قبل عبور النهر
او بعده وفيه قولان (الاول) انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القائل بأمر
(الاول) ان الله تعالى قال فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه فلما قال بقوله الذين آمنوا معه

الذين واقفوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى كل العسكر ثم خص المطيعين بانهم عبروا
 النهر علما انه ما عبر احد الا المطيعون (الجملة الثانية) الآية المقدمة وهي قوله تعالى
 حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس مني اى ليس من اصحابي في سفرى كالرجل الذى
 يقول لغيره لست انت منا في هذا الامر قال ومعنى فشربوا منه اى لتسببوا به الى
 الرجوع وذلك لفساد دينهم وقلوبهم (الجملة الثالثة) ان المقصود من هذا الابتلاء ان يميز
 المطيع عن العاصى والمتمرد حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قيل ان يرتدوا عند حضور
 العدو واذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس الا هذا المعنى كان الظاهر انه صرفهم
 عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر (القول الثانى) انه استحب كل
 جنوده وكلمهم عبر النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم
 طالوت قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يلقى بالمؤمن
 المنقاد لامر ربه بل لا يبصر الا عن المنافق او الفاسق وهذا الجملة ضعيفة وبيان ضعفها
 من وجوه (احدها) يحتمل ان يقال ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتحلف
 الاكثر ان يترك المتخلفون ان عذرنا في هذا التحلف انه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده
 فحتم معذورون في هذا التحلف اقصى ما في الباب ان يقال ان الغاء في قوله فلما جاوزه
 تقتضى ان يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا ان نقول يحتمل
 ان يقال ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تحلفوا او ما جاوزوه سألهم عن
 سبب التحلف فذكروا ذلك وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المكالمة ويحتمل ان
 يكون المراد بالمجازرة قرب حصول المجاوزة وعلى هذا التقدير فالاشكال ايضا زائل
 (والجواب الثانى) انه يحتمل ان يقال المؤمنون الذين عبروا والنهر كانوا فريقين بعضهم من
 يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا
 قوى القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى (فالقسم الاول) هم الذين قالوا لا طاقة لنا
 اليوم (والقسم الثانى) هم الذين اجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة
 (والجواب الثالث) يحتمل ان يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم
 قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد ان نوطن انفسنا على القتل لانه لا سبيل
 الى الفرار من امر الله (والقسم الثانى) قالوا لانوطن انفسنا بل نرجو من الله الفتح
 والظفر فكان غرض الاولين الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثانى
 الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من القولين
 ما يناقض الآخر (المسئلة الثانية) الطاقة مصدر بمنزلة الطاقة يقال اطقت الشئ اطاقة
 وطاقة ومثلها اطاع اطاعة والاسم الطاعة وَاغَارَ يَغِيرُ اغارة والاسم الغارة واجاب
 يحجب اجابة والاسم الجابة وفي المثل اساء سمعاً فاساء جابة اى جواباً * اما قوله تعالى قال
 الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففیه سؤال وهو انه تعالى لم جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين

(قال) استئناف مبنى على السؤال
 كأنه قيل فاذا قال مخاطبهم قليل
 قال (الذين يظنون انهم ملاقوا الله)
 قيل اى اخلص منهم الذين يتيقنون
 لقاء الله تعالى بالبعث ويتوقعون
 ثوابه وافرادهم بذلك الوصف
 لا ينافى ايمان الباقين فان درجات
 المؤمنين في التيقن والتوقع
 متفاوتة والذين يعلمون انهم
 يستشهدون عماقرب فيلقون
 الله تعالى وقيل الموصول عبارة
 عن المؤمنين كافة والضمير في قالوا
 للمخبرين عنهم كأنهم قالوا اعتذرا
 عن التحلف والنهر بينهما (كم من
 فئة) اى فرقة وجاعة من الناس
 من فأوت رأسه اذا شققها ومن
 فاه اليه اذا رجع فوزنها على الاول
 ففة وعلى الثانى فلة) قليلة غلبت
 فئة كثيرة) وكم خبرية كانت
 او استفهامية مفيدة للتكثير وهي
 في حيز الرفع بالابتداء خبرها
 غلبت اى كثير من الفآت القليلة
 غلبت الفئات الكثيرة (باذن الله)
 اى بحكمه وتيسيره فان دوران
 كافة الامور على مشيئته تعالى فلا
 يذل من نصره وان قل عدده
 ولا يعز من خذله وان كثر
 اسبابه وعدده وقد روى
 في الجواب نكتة بدیعة حيث لم
 يقل اطافت بفئة كثيرة حسبا
 وقع في كلام اصحابهم بالغة في رد
 مقاتلهم وتسكين قلوبهم

وجوابه ان السبب فيه امور (الاول) وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه الصلاة والسلام من احب لقاء الله احب لقاءه ومن كره لقاء الله كره لقاءه وهو لاء المؤمنون لما وطئوا انفسهم على القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لاجرم قيل في صفتهم انهم يظنون انهم ملاقوا الله (الثاني) الذين يظنون انهم ملاقوا الله اي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان احدا لا يعلم عاقبة امره فلا بد ان يكون ظانا راجيا وان بلغ في الطاعة ابلغ الامر الامن اخبر الله بعاقبة امره وهذا قول ابي مسلم وهو حسن (الوجه الثالث) ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه ان يكون قاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما اتى فيه بشيء من الرياء والسعنة ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة انما الممكن فيه ان يظن انه اتى به على نعتا لطاعة والاخلاص (الوجه الرابع) انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى ان يايتكم الثابوت فيه سكينه من ربكم ان المراد بالسكينه على قول بعض المفسرين انه كان في الثابوت كتب الهية نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب ان النصر والظفر يحصل في المرة الاولى او بعدها فقوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله يعنى الذين يظنون انهم ملاقوا وعد الله اياهم بالنصر والظفر وانما جعله ظنا لا يقينا لان حصوله في الجملة وان كان قطعاً الآن حصوله في المرة الاولى ما كان الاعلى سبيل حسن الظن (الوجه الخامس) قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا الله انهم يعلمون ويوقنون الا انه اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظفر واليقين من المشابهة في تأكيد الاعتقاد * اما قوله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله فقيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بالجالوت وجنوده والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة بالتأييد الالهى والنصر السماوى فاذا جاءت الدولة فلامضرة في القسلة والذلة واذا جاءت المحنة فلامنفعة في كثرة العدد والعدة (المسئلة الثانية) الفئة الجماعة لان بعضهم قذف الى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج اصل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفأيت اذا قطعت فالفئة الفرقة من الناس كما انها قطعة منهم (المسئلة الثالثة) قال الفراء لو الغيت من ههنا جاز في فئة الرفع والنصب والخفض اما النصب فلان كم بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا واما الخفض فبتقدير دخول حرف من عليه واما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كأنه قيل كم غلبت فئة واما قوله والله مع الصابرين فلاشبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا قولاً للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل ان يكون قولاً من الله تعالى وان كان الاول اظهر * قوله تعالى (ولما برزوا للجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبراً وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) المبارزة في الحروب هي ان

وهذا كما ترى جوابناشئ من كمال تقهيم بنصر الله تعالى وتوفيقه ولا دخل في ذلك الظن لقسام الله تعالى بالبعث لاسيما بالاستشهاد فان العلم به بما يورث اليأس من الغلبة ولا لتوقع ثوابه تعالى ولا ريب في ان ما ذكر في حيز الصلوة ينبغي ان يكون مداراً للحكم الوارد على الموصول فلا اقل من ان يكون وصفاً ملائماً له فعمل المراد بلقائه تعالى لقاء نصره وتأييده عبر عنه بذلك مبالغة كما عبر عن مقارنته نصره تعالى بمقارنته سبحانه حيث قيل (والله مع الصابرين) فان المراد به معية نصره وتوفيقه حتماً وجلها على المعية بالانابة كما فعل يا باه انهم انما قالوه تيمناً لجوابهم وتأييداً له بطريق الاعتراض التذييلى تشجيعاً لاصحابهم وتثبيتاً لهم على الصبر المؤدى الى الغلبة ولا تعلق له بما ذكر من المعية بالانابة فطعا وكذا الحال اذا جعل ذلك ابتداء كلام من جهة الله تعالى حتى به تقريراً لكلامهم والمعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله تعالى من جهة النبي او من جهة الثابوت والسكينه انهم ملاقوا نصر الله العزيز كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله تعالى فمن ايضاً تغلب بالوت وجنوده ويراد خبران اسما مع ان اللقاء مستقبل للدلالة على تقررته وتحققه

برز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لاجاب
 فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة
 بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه (المسئلة الثانية) ان العلماء
 والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء انه كم من فئة قليلة غلبت فئة
 كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصلان الا باعانة الله لاجرم لما برز عسكر
 طالوت الى عسكر جالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لاجرم اشتغلوا
 بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبر او نظيره ما حكي الله عن قوم آخرين انهم قالوا
 حين الالتقاء مع المشركين وكاين من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم
 الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرفنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم
 الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن وروى عنه
 في قصة بدر انه عليه السلام لم يزل يصلي ويستجيز من الله وعده وكان متى لقي عدوا قال
 اللهم اني اعوذ بك من شرورهم واجعلك في نحورهم وكان يقول اللهم بك اصول وبك
 احوال (المسئلة الثالثة) الافراغ النصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه واصله من
 الفراغ يقال فلان فارغ معناه انه خال مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما تخلو
 بصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر
 من وجهين (احدهما) انه اذا صب الشيء في الشيء فقد ائبت فيه بحيث لا يزول عنه
 وهذا يدل على التأكيد (والثاني) ان افراغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه
 فمعنى افرغ علينا صبرا اي اصبب علينا اتم صب وابلغه (المسئلة الرابعة) اعلم ان الامور
 المطلوبة عند المحاربة بمجموع امور ثلاثة (فأولها) ان يكون الانسان صبورا على مشاهدة
 المخاوف والامور الهائلة وهذا هو الركن الاعلى للمحارب فانه اذا كان جبانا لا يحصل
 منه مقصود اصلا (وثانيها) ان يكون قد وجد من الآلات والادوات والاتفاقات
 الحسنة مما يمكنه ان يقف ويثبت ولا يبصر ملجأ الى الفرار (وثالثها) ان تزداد قوته على
 قوة عدوه حتى يمكنه ان يقهر العدو اذا عرفت هذا فنقول (المرتبة الاولى) هي المراد من
 قوله افرغ علينا صبرا (والثانية) هي المراد بقوله وثبت اقدامنا (والثالثة) هي المراد
 بقوله وانصرنا على القوم الكافرين (المسئلة الخامسة) احتج اصحاب على ان افعال
 العباد مخلوقة لله تعالى بقوله ربنا افرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على
 الثبات ولا معنى للثبات الا السكون والاستقرار وهذه الآية دالة على ان ذلك القصد
 المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله افرغ علينا صبرا وعلى ان الثبات والسكون الحاصل
 عند ذلك القصد ايضا يفعل الله تعالى وهو قوله وثبت اقدامنا وهذا صريح في ان الارادة
 من فعل العبد وبخلق الله تعالى اجاب القاضى عنه بان المراد من الصبر وثبتت القدم
 تحصيل اسباب الصبر واسباب ثبات القدم وتلك الاسباب امور (احدها) ان يجعل

(ولما برزوا) اي ظهر طالوت
 ومن معه من المؤمنين وصاروا
 الى براز من الارض في موطن
 الحرب (جالوت وجنوده)
 وشاهدوا ما هم عليه من العدد
 والعدد وابتنوا انهم غير مطيقين
 بهم عادة (قالوا) اي جميعا عند
 تقوى قلوب الفريق الاول منهم
 بقول الفريق الثاني متضرعين
 الى الله تعالى مستعينين به (ربنا
 افرغ علينا صبرا) على مقاساة
 شدائد الحرب واقتحام موارده
 الصعبة الضيقة وفي التوسل
 بوصف الربوبية المنبثثة عن
 التبليغ الى الكمال وايشار
 الافراغ العرب عن الكثرة
 وتكبير الصبر المصع عن التضمين
 من الجزالة ما لا يخفى (وثبت
 اقدامنا) في مداحض القتال
 ومزال التزال وثبتت القدم عبارة
 عن كمال القوة والرسوخ عند
 المقارعة وعدم التزلزل وقت
 المقاومة لاجرد التقرر في حيز
 واحد (وانصرنا على القوم
 الكافرين) بقهرهم وهزمهم
 ووضع الكافرين في موضع الضمير
 العائد الى جالوت وجنوده لاشعار
 بعلته النصر عليهم ولقد راعوا في
 الدعاء ترتيبا بدعا حيث قدموا
 سؤال افراغ الصبر الذي هو
 ملاك الامر ثم سؤال تثبيت القدم
 المتفرع عليه ثم سؤال النصر الذي
 هو الغاية القصوى

(فهزموهم) أي كسروهم بلامكث (بإذن الله) (٤٤٥) بنصره وتأنيده اجابة لدعائهم وايشار هذه الطريقة على طريقة قوله

عز وجل فاتاهم الله ثواب الدنيا الخلة لحافظة على مضمون قولهم غلبت فئة كثيرة بإذن الله (وقتل داود جالوت) كان ايشا ابوداود في عسكر طالوت معه ستة من بنيه وكان داود عليه السلام سابعهم وكان صغيرا يرعى الغنم فاحس الله تعالى الى نبيهم انه الذي يقتل جالوت فطلبه من ابيه فجاه وقدس في طريقه بثلاثة احجار قال له كل منها حملنا فانك بناقتل جالوت تحملها في حملته قيل لما ابطأ على ابيه خيراخوته في المصاكن ارسل داود اليهم لياتيه بخبرهم فاتاهم وهم في القراع وقد برز جالوت بنفسه الى البراز ولا يكاد يبارزه احد وكان ظله ميلا فقال داود لا خوته اما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فزجروه فحما ناحية اخرى ليس فيها اخوته وقدمه طالوت وهو يحرض الناس على القتال فقال له داود ماتصنعون بمن يقتل هذا الاقلف قال طالوت انكح بنتي واعطيه شطر مملكتي فبرزه داود فرماها بما معه من الاحجار بالقراع فاصابه في صدره فنفذ الاحجار منه وقتلت بعده ناسا كثيرا وقيل انما كلة الاحجار عند روزه لجالوت في المعركة فأنجزه طالوت ما وعدة وقيل انه حسده واخرجه من مملكته ثم ندم على ما صنعه فذهب يطلبه الى ان قتل وملاك داود عليه السلام واعطى النبوة (١) قوله ايشا هكذا في النسخ

في قلوب اعدائهم الرعب والجلين منهم فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سببا لجرأة المسلمين عليهم ويصير داعيهم الى الصبر على القتال وترك الانهزام (وثانيها) ان يلطف بعض اعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والفرق ويصير ذلك سببا لجرأة المؤمنين عليهم (وثالثها) ان يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم واهاليهم من البلاء مثل الموت والوباء وما يكون سببا لاشتغالهم بانفسهم ولا يفرغون حينئذ للحجاربة فيصير ذلك سببا لجرأة المسلمين عليهم (ورابعها) ان يتلبهم بمرض وضعف يعجزهم او يعم اكثرهم او يموت رؤسهم ومن يدبر امرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضي (والجواب) عنده من وجهين (الاول) ان ابينا ان الصبر عبارة عن النصد الى السكون والثبات عبارة عن السكون فدللت هذه الآية على ان ارادة العبد و مراده من الله تعالى وذلك يبطل قولكم وانتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على اسباب الصبر وثبات الاقدام ومعلوم ان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز (الوجه الثاني) في الجواب ان هذه الاسباب التي ستمت انها بفعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها اثر في ترجيح الداعي او ليس لها اثر فيه وان لم يكن لها اثر فيه لم يكن طلبها من الله فائدة وان كان لها اثر في الترجيح فعند صدور هذه الاسباب المرجحة من الله يحصل الرجحان وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الراجح لانه لا خروج عن طرفي النقبض وهو المطلوب والله اعلم * قوله تعالى (فهزموهم باذن الله و قتل داود جالوت و آتاه الله الملك والحكمة

وعلمه بما يشاء ولو اذ دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين) المعنى ان الله تعالى استجاب دعاءهم وافرغ الصبر عليهم وثبت اقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين جالوت وجنوده وحقق بفضلهم ورحمته ظن من قال كم فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله واصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقاء منهزم اذا تشقق مع جفاف وهزمت العظام او القصبة هزما والهزيمة نقرة في الجبل او في الصخرة قال سفيان بن عيينة في زمزم هي هزيمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء ويقال سمعت هزيمة الرعد كأنه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيم لانه يتشقق بالطرر وهزم الضرع وهزمه ما يكسر منه ثم أخبر تعالى ان تلك الهزيمة كانت باذن الله وباعائه وتوفيقه وتيسيره وانه لولا اعائه وتيسيره لما حصل البتة ثم قال و قتل داود جالوت قال ابن عباس رضي الله عنهما ان داود عليه السلام كان راعيا وله سبعة اخوة مع طالوت فلما ابطأ خبر اخوته على ايهم (١) ايشا ارسل ابنه داود اليهم لياتيه بخبرهم فاتاهم وهم في المصايف وبدر جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز فلم يخرج اليه احد فقال يابني اسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال داود لا خوته اما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوا فذهب الى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فربه طالوت وهو

والذي في تاريخ ابي الفداء داود بن يشا بفتح الموحدة وسكون المثناة التحتية وقح الشين المعجمة آخره الف فيعبر راه (مصححه)

يخرض الناس فقال له داود ما تصنعون بمن يقتل هذا الاكلف فقال طالوت انكحه ابنتي واعطيه نصف ملكي فقال داود فأنا خارج اليه وكان عادته ان يقاتل بالقتال بالقتال بالقتال والاسد في الرعي وكان طالوت عارفا بجلالته فلما هم داود بان يخرج الى جالوت مر بثلاثة احجار فقلن يا داود خذنا معك ففينا مية جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فأصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا فهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فحسده طالوت واخرجه من مملكته ولم يفله بوعده ثم ندم فذهب يطلبه الى ان قتل ومالك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة الاله واعلم ان قوله فهزمهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كانت من طالوت وان كان قتل جالوت ما كان الامن داود ولا دلالة في الظاهر على ان انهم العسكر كان قبل قتل جالوت او بعده لان الواو لا تفيد الترتيب . اما قوله تعالى وآتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع انه تعالى كان عالما بأنه صالح لتحمل امر النبوة والنبوة لا يمنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين وقال الله اعلم حيث يجعل رسالته وظاهر هذه الآية يدل ايضا على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده وآتاه الله الملك والحكمة والسلطان اذا انعم على بعض عبده الذين قاموا بخدمة شاقفة يغلب على الظن ان ذلك الانعام لاجل تلك الخدمة وقال الاكثر ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام قال تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس (المسئلة الثانية) قال بعضهم ظاهر الآية يدل على ان داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر آتاه الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبيان المناسبة انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخضم العظيم بالقتال والجرح كان ذلك معجزا لاسما وقد تعلقت الاحجار معه وقالت خذنا فانك تقتل جالوت بنا فظهور المعجز يدل على النبوة واما الملك فلان القوم لما شهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل فلا شك ان النفوس تميل اليه وذلك يقتضى حصول الملك له ظاهرا وقال الاكثر ان حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك قالوا والروايات وردت بذلك قالوا لان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعدان يعزله عن الملك حال حياته والمعجز في احوال بني اسرائيل ان الله كان يعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ملكا فكان ذلك الملك ينفذ امور ذلك النبي وقد كان نبي ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل اعطى الله تعالى النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله تعالى الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة

وذلك قوله تعالى (وآتاه الله الملك) اي ملك بني اسرائيل في مشارق الارض المقدسة ومغاربها (والحكمة) اي النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة قبله الاله بل كان الملك في سبط والنبوة في سبط آخر وما اجتمعوا قبله على ملك قط (وعليه مما يشاء) اي مما يشاء الله تعالى تعليه اياه لا بما يشاء داود عليه السلام كما قيل لان معظم ما عمله تعالى اياه بما لا يكاد يخطر ببال احد ولا يقع في امية بشر ليتمكن من طلبه ومشيئته كالنرد بالانه الحديد ومنطق الطير والدواب ونحو ذلك من الامور الخفية (ولو لا دفع الله الناس بعضهم) الذين يباشرون الشر والفساد (ببعض) آخر منهم بردهم عما هم عليه بما قدر الله تعالى من القتل كما في القصة الحكيمة او غيره وقرئ دفاع الله على ان صيغة الغالبة للبالغة (لفسدت الارض) وبطلت منافعها وتعطلت مصالحها من الحرب

فيه (المسئلة الثالثة) الحكمة هي وضع الامور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يعبدان يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام ويعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان الملك ادون حالا من النبوة قلنا لان الله تعالى بين في هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام الى المراتب العالية واذا تكلم المتكلم في كيفية الترقى فكلمنا كان اكثر تأخرا في الذكر كان اعلى حالا واعظم رتبة * اما قوله تعالى وعلمه مما يشاء فقيه وجوه (احدها) ان المراد به ما ذكره في قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم وقال وأناله الحديد ان اعلم سابقا وقد ر في السرد (وثانها) ان المراد كلام الطير والنمل قال تعالى حكاية عنه علمنا منطق الطير (وثالثها) ان المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما ورث الملك من آباءه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا اعداء (ورابعها) علم الدين قال تعالى وآتينا داود زبوراً وذلك لانه كان حاكما بين الناس فلا بد وان يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء (وخامسها) الا لسان الطيبة ولا يعبد حجل اللفظ على الكل فان قيل انه تعالى لما ذكر انه آتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم ذكر بعده وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على ان العبد قط لا ينتهي الى حالة يستغنى عن التعلم سواء كان نبيا اولم يكن ولهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما قال تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم بعضا لفسدت الارض اعلم انه تعالى لما بين ان الفساد الواقع بحالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وما كان من داود ومن قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشتمل كل تفصيل في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم بعضا لكي لا تقسد الارض فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم بعضا لفسدت الارض وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وابوعمر وولولاد دفع الله بغير الف وكذلك في سورة الحج ولولاد دفع الله وقرأ جميعا ان الله يدفع عن الذين آمنوا بغير الف ووافقهما حاصم وحزرة والكسائي وابن عامر اليحصبي على دفع الله بغير الف الا انهم قرؤا ان الله يدفع عن الذين آمنوا بالف وقرأ نافع ولولا دفع الله وان الله يدفع بالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول اما من قرأ ولولاد دفع الله ان الله يدفع فوجهه ظاهر واما من قرأ ولولا دفع الله ان الله يدفع عن الذين آمنوا فوجه الاشكال فيه ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه وما نعاله من فعله وذلك من العبد في حق الله تعالى محال وجوابه ان لاهل اللغة في لفظ دفاع قولين (احدهما) انه مصدر لدفع تقول دفعته دفعا ودافعا كما تقول كتبت كتابا وكتابتا قالوا وفعال كثيرا يجي مصدر للثلاثي من فعل وفعل تقول جمع جاحوا وطمع طمحا وتقول لقيته لقاء وقت

والنسل وسائر ما يعمر الارض ويعلمها وقيل لولا ان الله ينصر المسلمين على الكافرين لفسدت الارض بعينهم وقتلهم المسلمين اولولاد يدفعهم بالمسلمين لم الكفر ونزلت السحطة فاستوصل اهل الارض قاطبة (ولكن الله ذو فضل) عظيم لا يقادر قدره (على العالمين) كافة وهذا اشارة الى قياس استثنائي مؤلف من وضع تقيض المقدم منتج لتقيض التالي خلا لانه قد وضع موضع ما يستتبعه ويستوجبه اعنى كونه تعالى ذا فضل على العالمين ايذانا بان الله تعالى مفضل في ذلك الدفع من غير ان يجب عليه ذلك وان فضله تعالى غير مخصص فيه بل هو فرد من افراد فضله العظيم كأنه قيل ولكنه تعالى يدفع فساد بعضهم ببعض فلا تقسد الارض وتنظم به مصالح العالم وتنصلح احوال الام

قِيَامًا وَعَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ كَانَ قَوْلُهُ وَلَوْلَا دَفَاعَ اللَّهِ مَعْنَاهُ وَلَوْلَا دَفْعَ اللَّهِ (وَالْقَوْلُ الثَّانِي)
 قَوْلٌ مِنْ جَعَلِ دَفَاعٌ مِنْ دَفَعٍ فَالْمَعْنَى أَنَّهُ سَجَّاهُ أَنْ يَكْفِ الظُّلْمَةَ وَالْعِصْيَانَ عَنْ ظُلْمِ الْمُؤْمِنِينَ
 عَلَى أَيْدِي أَنْبِيَائِهِ وَرَسُولِهِ وَأُمَّةٍ دِينِهِ وَكَانَ يَقَعُ بَيْنَ أَوْلِيَاءِ الْمُحَقِّقِينَ وَأَوْلِيَاءِ الْمُبْطِلِينَ مَدَافِعَاتٍ
 وَمَكَالِفَاتٍ فَحَسَنَ الْإِخْبَارَ عَنْهُ بِلَفْظِ الْمَدَافِعَةِ كَمَا قَالَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَشَاقُوا اللَّهَ وَكَأَنَّ
 قَالَ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ وَنَظَائِرُهُ كَثِيرَةٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (الْمَسْئَلَةُ الثَّانِيَّةُ) أَعْلَمُ أَنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ
 الْمُدْفُوعَ وَالْمُدْفُوعَ بِهِ فَقَوْلُهُ وَلَوْلَا دَفْعَ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضُهُمْ إِشَارَةٌ إِلَى الْمُدْفُوعِ وَقَوْلُهُ بِبَعْضٍ
 إِشَارَةٌ إِلَى الْمُدْفُوعِ بِهِ فَأَمَّا الْمُدْفُوعُ عَنْهُ فَغَيْرُ مَذْكَورٍ فِي الْآيَةِ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُدْفُوعُ
 عَنْهُ الشَّرُّورُ فِي الدِّينِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُدْفُوعُ عَنْهُ الشَّرُّورُ فِي الدُّنْيَا وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ
 بِجَمْعِهِمَا أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمُدْفُوعُ عَنْهُ الشَّرُّورُ فِي الدِّينِ فَتِلْكَ الشَّرُّورُ
 أَمَا أَنْ يَكُونَ الْمُرْجِعُ بِهَا إِلَى الْكُفْرِ أَوْ إِلَى الْفِسْقِ أَوْ إِلَى الْيَهُامِ فَلَنْذَكَرَ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ
 (الْإِحْتِمَالِ الْأَوَّلِ) أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى وَلَوْلَا دَفْعَ اللَّهِ بَعْضَ النَّاسِ عَنِ الْكُفْرِ بِسَبَبِ الْبَعْضِ
 وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ فَالْمُدْفُوعُونَ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ وَأُمَّةُ الْهُدَى فَانْهَى الَّذِينَ يَمْنَعُونَ النَّاسَ عَنِ
 الْوُقُوعِ فِي الْكُفْرِ بِإِظْهَارِ الدَّلَائِلِ وَالْبُرَاهِينِ وَالْبَيِّنَاتِ قَالَ تَعَالَى كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ
 النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (وَالْإِحْتِمَالِ الثَّانِي) أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ وَلَوْلَا دَفْعَ اللَّهِ بَعْضَ
 النَّاسِ عَنِ الْمَعَاصِي وَالْمُنْكَرَاتِ بِسَبَبِ الْبَعْضِ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ فَالْمُدْفُوعُونَ هُمُ الْقَائِمُونَ
 بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ عَلَى مَا قَالَ تَعَالَى كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ
 بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَدْخُلُ فِي هَذَا الْبَابِ الْأُمَّةُ الْمُنْصَوِّبُونَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى
 لِأَجْلِ إِقَامَةِ الْحُدُودِ وَإِظْهَارِ شِعَارِ الْإِسْلَامِ وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
 السَّيِّئَةِ وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ وَيَدْرُؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ (الْإِحْتِمَالِ الثَّلَاثِ) وَلَوْلَا دَفْعَ اللَّهِ بَعْضَ
 النَّاسِ عَنِ الْهَرَجِ وَالْمَرْجِ وَإِثَارَةِ الْفِتَنِ فِي الدُّنْيَا بِسَبَبِ الْبَعْضِ وَأَعْلَمُ أَنَّ الْمُدْفُوعِينَ عَلَى هَذَا
 التَّقْدِيرِ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ثُمَّ الْأُمَّةُ وَالْمُلُوكُ الذَّابُونَ عَنِ شُرَائِعِهِمْ وَتَقْرِيرُهُ أَنَّ
 الْإِنْسَانَ الْوَاحِدَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَعِيشَ وَحْدَهُ لِأَنَّهُ مَلْمٌ يُخْبِرُ هَذَا ذَلِكَ وَلَا يَطْمِئِنُّ ذَلِكَ لِهَذَا وَلَا يَبْنِي
 هَذَا لِذَلِكَ وَلَا يَنْسَجُ ذَلِكَ لِهَذَا لَا تَمُ مَصْلِحَةُ الْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ وَلَا تَمُ الْأَعْنَادُ جَمْعُ فِي
 مَوْضِعٍ وَاحِدٍ فَلِهَذَا قَبْلَ الْإِنْسَانِ مَدْفِي بِالطَّبِيعِ ثُمَّ أَنَّ الْجَمْعَ يُسَبِّبُ الْمُنَازَعَةَ الْمَفْضِيَّةَ
 إِلَى الْمَخَاصِمَةِ أَوْ لَا وَالْمُنَاقَلَةَ ثَانِيًا فَلَا يَدُ فِي الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ مِنْ وَضْعِ شَرِيعَةٍ بَيْنَ الْخَلْقِ
 لِتَكُونَ الشَّرِيعَةُ قَاطِعَةً لِلْخُصُومَاتِ وَالْمُنَازَعَاتِ فَالْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الَّذِينَ أَنْوَأَ مِنْ عِنْدِ
 اللَّهِ بِهَذِهِ الشَّرَائِعِ هُمُ الَّذِينَ دَفَعَهُ اللَّهُ بِسَبَبِهِمْ وَبَسَبَبِ شَرِيعَتِهِمُ الْآفَاتِ عَنِ الْخَلْقِ فَإِنَّ الْخَلْقَ
 مَا دَامُوا يَبْقُونَ مَتَمَسِّكِينَ بِالشَّرَائِعِ لَا يَقَعُ بَيْنَهُمْ خُصَامٌ وَلَا تَزَاعُ فَالْمُلُوكُ وَالْأُمَّةُ مَتَى كَانُوا
 يَتَمَسَّكُونَ بِهَذِهِ الشَّرَائِعِ كَانَتِ الْفِتْنُ زَالَةً وَالْمَصَالِحُ حَاصِلَةً فَظَهَرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَدْفَعُ عَنِ
 الْمُؤْمِنِينَ أَنْوَاعَ شُرُورِ الدُّنْيَا بِسَبَبِ بَعْثِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَعْلَمُ أَنَّهُ كَمَا لَا يَدُ فِي قِطْعِ
 الْخُصُومَاتِ وَالْمُنَازَعَاتِ مِنَ الشَّرِيعَةِ فَكَذَلِكَ لَا يَدُ فِي تَفْضِيلِ الشَّرِيعَةِ مِنَ الْمُلْكِ وَلِهَذَا

قال عليه الصلاة والسلام الاسلام والسلطان اخوان توأمان وقال ايضا الاسلام امير
والسلطان حارس فلا امير له فهو منهزم وما لاحارس له فهو ضائع ولهذا يدفع الله تعالى
عن المسلمين انواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن
قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض اى لغلب على اهل الارض القتل
والمعاصى وذلك يسمى فسادا قال الله تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد
وقال اتريدان تقتلنى كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا ان تكون جبارا فى الارض وما
تريد ان تكون من المصلحين وقال انى اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر فى الارض
الفساد وقال اتر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض وقال ظهر الفساد فى البر والبحر بما
كسبت ايدى الناس وهذا التأويل يشهد له قوله فى سورة الحج ولولا دفع الله الناس
بعضهم بعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد (الاحتمال الرابع) ولولا دفع
الله بالمؤمنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض ولهلكت بمن فيها وتصديق
هذا ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يدفع بمن يوصلى من امتى عن لا يوصلى وبمن يزكى
عن لا يزكى وبمن يصوم عن لا يصوم وبمن يحج عن لا يحج وبمن يجاهد عن لا يجاهد ولو
اجتمعوا على ترك هذه الاشياء لما أنظرهم الله طرفه عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذه الآية وبما يدل على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى واما الجدار فكان لغلامين
يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان ابوهما صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون
ونساء مؤمنات الى قوله لو تزلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما وقال وما كان الله
ليعذبهم وانت فيهم ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله لفسدت الارض اى لاهلك
الله اهلها لكثرة الكفار والعصاة (والاحتمال الخامس) ان يكون اللفظ محمولا على
الكل لان بين هذه الاقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة فاذا جلت اللفظ عليه دخلت
الاقسام باسرها فيه (المسئلة الثالثة) قال القاضى هذه الآية من اقوى ما يدل على بطلان
الجبر لانه اذا كان الفساد من خلقه فكيف يصح ان يقول تعالى ولولا دفع الله الناس
بعضهم بعض لفسدت الارض ويجب ان لا يكون على قولهم لدفاع الناس بعضهم بعض
تأثير فى زوال الفساد وذلك لان على قولهم الفساد انما لا يقع بسبب ان لا يفعل الله تعالى
ولا يخلقه لالا امر يرجع الى الناس (والجواب) ان الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد
فاذا صح مع ذلك العلم ان لا يفعل الفساد كان المعنى انه يصح من العبد ان يجمع بين عدم
الفساد وبين العلم بوجود الفساد فيلزم ان يكون قادرا على الجمع بين النقي والاثبات وهو
محال اما قوله ولكن الله ذو فضل على العالمين فالقصد منه ان دفع الفساد بهذا الطريق
انعام يم الناس كلهم واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان الكل بقضاء الله تعالى فقالوا
لولى يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع المحققين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على
اهل الدنيا لان المتولى لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله

تعالى في ذلك الدفع اتر اصلا البتة لمن يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولو لادفع الله الناس بعضهم بعض يدل على انه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفع فدل هذا على ان ذلك الدفع الذي هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره فان قالوا يحمل هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قائم في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفع فعلنا ان فضل الله ونعمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا والله اعلم * قوله تعالى (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين) اعلم ان قوله تلك اشارة الى القصص التي ذكرها من حديث الالف واما تمهم وحياتهم وتمليك طالوت واطهار الآية التي هي نزول التابوت من السماء وعلب الجبارة على بدادود ووصي فقير ولاشك ان هذه الاحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك يشار بها الى غائب لا الى حاضر قلنا قد بينا في تفسير قوله ذلك الكتاب لاريب فيه ان تلك وذلك يرجع الى معنى هذه وهذا وايضا فهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشيء الذي انقضى ومضى فكانت في حكم الغائب فلماذا التأويل قال تلك اما قوله تعالى نتلوها يعني نتلوها جبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة لنفسه وهذا تشریف عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله اما قوله بالحق فقيه وجوه (احدها) ان المراد من ذكر هذه القصص ان يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم وتعتبر بها امته في احتمال الشدائد في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الامم المتقدمة (وثانيتها) بالحق اي باليقين الذي لا يشك فيه اهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك من غير تفاوت اصلا (وثالثها) انا انزلنا هذه الآيات على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة (ورابعها) تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق اي يجب ان يعلم ان نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب القاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه (احدها) انك اخبرت عن هذه الاقاصيص من غير تعلم ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه الصلاة والسلام انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى (وثانيتها) انك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على الانبياء عليهم السلام في بني اسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث النكل لتأدية الرسالة ولا متثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا على سبيل الاكراه فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك يرجع عليهم فيكون تسليمة للرسول صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من الكفار والمنافقين ويكون قوله وانك لمن المرسلين كالتنبيه على ذلك * قوله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتيناهم

(تلك) اشارة الى ما سلف من حديث الالف وخبر طالوت على التفصيل المرقوم وما فيه من معنى البعد للايدان بعلوشان المشار اليه (آيات الله) المنزلة من عنده تعالى والجملة مستأنفة وقوله تعالى (نتلوها عليك) اي بواسطة جبريل عليه السلام اما حال من الآيات والعامل معنى الاشارة واما جملة مستقلة لا محل لها من الاعراب (بالحق) في حيز النصب على انه حال من مفعول نتلوها اي ملتبسة باليقين الذي لا يرتاب فيه احد من اهل الكتاب وارباب التواريخ لما يجدونها موافقة لما في كتبهم او من فاعله اي نتلوها عليك ملتبسين بالحق والصواب او من الضمير المجرور اي ملتبس بالحق والصدق (وانك لمن المرسلين) اي من جملة الذين ارسلوا الى الامم لتبليغ رسالاتنا واجراء او امرنا واحكامنا عليهم فان هذه المعاملة لا تجرى بيننا وبين غيرهم فهي شهادة منه سبحانه برسالته عليه الصلاة والسلام اترى ان ما يستوجبها والتأكيد من مقتضيات مقام الجاحدين بها

ابن مريم البيئات وايدناه بروح القدس ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم من بعد
 ما جاءتهم البيئات ولكن اختلفوا ففهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ماقتلوا
 ولكن الله يفعل ما يريد) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) (تلك) ابتداء وانما قال تلك
 ولم يقل اولئك الرسل لانه ذهب الى الجماعة كانه قيل تلك الجماعة الرسل بالرفع لانه صفة
 لتلك وخبر الابتداء فضلنا بعضهم على بعض (المسئلة الثانية) في قوله تلك الرسل اقوال *
 احدها ان المراد منه من تقدم ذكرهم من الانبياء عليهم السلام في القرآن كإبراهيم
 واسماعيل واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم * والثاني ان المراد منه
 من تقدم ذكرهم في هذه الآية كاشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبيا والقول
 الثالث وهو قول الاصم تلك الرسل الذين ارسلهم الله ليدفع الفساد الذين اليهم الاشارة
 بقوله تعالى ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض (المسئلة الثالثة) وجه
 تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم وهو انه تعالى انبا محمدا صلى الله عليه وسلم من
 اخبار المتقدمين مع قومهم كسؤال قوم موسى أرنا الله جهرة وقولهم اجعل لنا الها
 كالهم آلهة وكقوم عيسى بعد ان شاهدوا منه احياء الموتى وبراء الاكهم والابرص
 باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم اقام فريق على الكفر به وهم اليهود وفريق زعموا انهم
 اولياؤه وادعت على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله تعالى فيه كالملا من بنى اسرائيل
 حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسئلة وكذلك ماجرى من امر النهر فعزى الله رسوله
 عما رأى من قومه من التكذيب والحسد فقال هؤلاء الرسل الذين كلم الله تعالى بعضهم
 ورفع الباقي درجات وأيد عيسى بروح القدس فدناهم من قومهم ما ذكرناه بعد مشاهدة
 المعجزات وانت رسول مثلهم فلا تخزن على ما ترى من قومك فلو شاء الله لم تختلفوا انتم
 واولئك ولكن ما قضى الله فهو كائن وما قدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا
 الكلام تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم على ابناء قومه له (المسئلة الرابعة) اجعت
 الامة على ان بعض الانبياء افضل من بعض وعلى ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل
 من الكل ويدل عليه وجوه * احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلما كان
 رحمة لكل العالمين لزم ان يكون افضل من كل العالمين • الآية الثانية قوله تعالى ورفعناك
 ذكرك فقيل فيه لانه قرن ذكر محمد بذكره في كلمة الشهادة وفي الاذان وفي التشهد ولم يكن
 ذكر سائر الانبياء كذلك • الآية الثالثة انه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال من يطع الرسول
 فقد اطاع الله ويعتبه بيعة فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم
 وعزته بعزته فقال والله العزة والرسولة ورضاه برضاه فقال والله ورسوله احق ان
 يرضوه واجابته باجابته فقال يأيتها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول • الآية الرابعة
 ان الله تعالى امر محمدا بأن يتحدى بكل سورة من القرآن فقال فاتوا بسورة من مثله
 واقصر السور سورة الكوثر وهى ثلاث آيات وكان الله تحداهم بكل ثلاث آيات من

(تلك الرسل) استثنافيه رمز
 الى انه عليه الصلاة والسلام من
 افضل الرسل العظام عليهم
 الصلاة والسلام اثريان كونه
 من جلتهم والاشارة الى الجماعة
 الذين من جلتهم النبي صلى الله
 عليه وسلم فاللام في المآل
 للاستغراق وما فيه من معنى البعد
 للايدان لعلو طبقتهم وبعد منزلتهم
 وقيل الى الذين ذكرت قصصهم
 في السورة وقيل الى الذين ثبت
 علمه صلى الله عليه وسلم بهم (فضلنا
 بعضهم على بعض) في مراتب
 الكمال بأن خصصناه حسبا
 تقضيه مشيئتنا بما ترجلته خلا
 عنها غيره

القرآن ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية وكذا آية لزم ان لا يكون مجزأ القرآن مجزأ
واحد بل يكون التي مجزئة وازيد واذا ثبت هذا فنقول ان الله سبحانه ذكر تشريف
موسى بتسع آيات بينات فلا ن يحصل التشريف لمحمد بهذه الآيات الكثيرة كان اولي
* الحجة الخامسة ان مجزئة رسولنا افضل من مجزئات سائر الانبياء فوجب ان يكون
رسولنا افضل من سائر الانبياء بيان الاول قوله عليه السلام القرآن في الكلام كآدم
في الموجودات بيان الثاني ان الخلعة كما كانت اشرف كان صاحبها اكرم عند الملك *
الحجة السادسة ان مجزئته عليه السلام هي القرآن وهي من جنس الحروف والاصوات
وهي اعراض غير باقية وسائر مجزئات سائر الانبياء من جنس الامور الباقية ثم انه سبحانه
جعل مجزئة محمد صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الدهر ومجزئات سائر الانبياء فانية
منقضية الحجة السابعة انه تعالى بعدما حكى احوال الانبياء عليهم السلام قال اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده فأمر محمد صلى الله عليه وسلم بالقتداء بمن قبله فاما ان
يقال انه كان مأهورا بالقتداء بهم في اصول الدين وهو غير جائز لانه تقليد أو في فروع
الدين وهو غير جائز لان شرعه نسخ سائر الشرائع فلم يبق الا ان يكون المراد محاسن
الاخلاق فكأنه سبحانه قال انا اطعنك على احوالهم وسيرهم فاخترت منها جودها
واحسنها وكن مقتديا بهم في كلها وهذا يقتضى انه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان
متفرقا فيهم فوجب ان يكون افضل منهم * الحجة الثامنة انه عليه السلام بعث الى كل
خلق وذلك يقتضى ان تكون مشقته اكثر فيجب ان يكون افضل امانه بعث الى كل
الخلق فلقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس واما ان ذلك يقتضى ان تكون مشقته اكثر
فلانه كان انسانا فردا من غير مال ولا اعوان وانصار فاذا قل لجميع العالمين يا ايها الكافرون
صارا لكل اعدائه وحينئذ يصير خائفا من الكل فكانت المشقة عظيمة وكذلك فان
موسى عليه السلام لما بعث الى بنى اسرائيل فهو ما كان يخاف احدا الا من فرعون
وقومه واما محمد عليه السلام فالكل كانوا اعدائه يبين ذلك ان انسانا لو قيل له هذا
البلد الخالي عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب اليه اليوم
وحيدا وبلغ اليه خبرا يوحشه ويؤذيه فانه قبلما سمحت نفسه بذلك مع انه انسان واحد
ولو قيل له اذهب الى بادية بعيدة ليس فيها انيس ولا صديق وبلغ الى صاحب البادية كذا
وكذا من الاخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان اما النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان
مأهورا بأن يذهب طول ليله ونهاره في كل عمره الى الجن والانس الذين لا عهد له بهم بل
المعتاد منهم انهم يعادونه ويؤذونه ويستخفونه ثم انه عليه السلام لم يمل من هذه الحالة ولم
يتلكأ بل سارع اليها سامعا مطيعا فهذا يقتضى انه تحمل في اظهار دين الله اعظم المشاق
ولهذا قال تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومعلوم ان ذلك البلاء
كان على الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا اعظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة فما ظنك

بالرسول واذا ثبت ان مشقته اعظم من مشقة غيره وجب ان يكون فضله اكثر من فضل
 غيره لقوله عليه السلام افضل العبادات اجزها * الحجمة التاسعة ان دين محمد عليه السلام
 افضل الاديان فيلزم ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم افضل الانبياء بيان الاول انه تعالى
 جعل الاسلام ناسخا لسائر الاديان والناسخ يجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام من
 سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فلما كان هذا الدين افضل
 واكثر ثوابا كان واضعه اكثر ثوابا من واضعي سائر الاديان فيلزم ان يكون محمد افضل من
 سائر الانبياء * الحجمة العاشرة امة محمد صلى الله عليه وسلم افضل الامم فوجب ان يكون
 محمد افضل الانبياء بيان الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس بيان الثاني ان هذه
 الامة انما نالت هذه الفضيلة لم تابعة محمد صلى الله عليه وسلم قال تعالى قل ان كنتم تحبون
 الله فاتبعوني يحببكم الله وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع وايضا ان محمدا صلى الله
 عليه وسلم اكثر ثوابا لانه مبعوث الى الجن والانس فوجب ان يكون ثوابه اكثر لان لكثرة
 المستجيبين اثرا في علو شان المتبوع * الحجمة الحادية عشرة انه عليه السلام خاتم الرسل
 فوجب ان يكون افضل لان نسخ الفاضل بالمفضول قبيح في العقول * الحجمة الثانية عشرة
 ان تفضيل بعض الانبياء على بعض يكون لامور منها كثرة المعجزات التي هي دالة على
 صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل في حق نبينا عليه السلام ما يفضل على ثلاثة
 آلاف وهي بالجملة على اقسام منها ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام
 القليل واروائهم من الماء القليل ومنها ما يتعلق بالعلوم كالاجابة عن الغيوب وفصاحة
 القرآن ومنها اختصاصه في ذاته بالفضائل نحو كونه اشرف نسبا من اشرف العرب
 وايضا كان في غاية الشجاعة كما روى انه قال بعد محاربة على رضى الله عنه لعمر بن ود
 كيف وجدت نفسك يا على قال وجدتها لو كان كل اهل المدينة في جانب وانا في جانب
 لقدرت عليهم فقال تاهب فانه يخرج من هذا الوادي فتى يقا تلك الحديث الى آخره وهو
 مشهور ومنها في خلقه وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه وكتب الحديث ناطقة بتفضيل
 هذه الابواب * الحجمة الثالثة عشرة قوله عليه السلام آدم ومن دونه تحت لو ائى يوم القيامة
 وذلك يدل على انه افضل من آدم ومن كل اولاده وقال عليه السلام اناسيد ولد آدم ولا فخر
 وقال عليه السلام لا يدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها انا ولا يدخلها احد من
 الامم حتى تدخلها متى وروى انس قال صلى الله عليه وسلم انا اول الناس خرو جا اذا بعثوا
 وانا خطيبهم اذا وفدوا وانا بشرهم اذا ايسوا والواء الحمد يدي وانا اكرم ولد آدم على ربي
 ولا فخر وعن ابن عباس قال جلس ناس من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم عجبا ان الله اتخذ ابراهيم خليلا وقال آخر ما ذابا عجيب من
 كلام موسى كلمة تكليما وقال آخر فعيسى كلمة الله وروحه وقال آخر آدم اصطفاه الله
 فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قد سمعت كلامكم وسمعتكم ان ابراهيم خليل الله

وهو كذلك وموسى نجى الله وهو كذلك وعيسى روح الله وهو كذلك وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك الا وانا حبيب الله ولا فخر وانا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر وانا اول شافع وانا اول مشفع يوم القيامة ولا فخر وانا اول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لي فأدخلها ومعى فقراء المؤمنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر * الحجة الرابعة عشرة روى البيهقي في فضائل الصحابة انه ظهر على بن ابي طالب من بعد فقال عليه السلام هذا سيد العرب فقالت عائشة الستانت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب وهذا يدل على انه افضل الانبياء عليهم السلام * الحجة الخامسة عشرة روى مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطيت جسما لم يعطهن احد قبلي ولا فخر بعثت الى الاحمر والاسود وكان النبي قبلي يعث الى قومه وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب امامي مسيرة شهر واحلت لي الغنائم ولم تكن لاحد قبلي واعطيت الشفاعة فادخرتها لمتي فهي نائلة ان شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئا وجه الاستدلال انه صريح ان الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره * الحجة السادسة عشرة قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى ان كل امير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته فالامير الذي تكون امارته على قرية تكون مؤنته بقدر تلك القرية ومن ملك الشرق والغرب احتاج الى اموال وذخائر اكثر من اموال امير تلك القرية فكذلك كل رسول بعث الى قومه فاعطى من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حل من الرسالة فالمرسل الى قومه في طرف مخصوص من الارض انما يعطى من هذه الكنوز الروحية بقدر ذلك الموضع والمرسل الى كل اهل الشرق والغرب انسههم وجنهم لا بد وان يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه ان يقوم بسعيه بأمور اهل الشرق والغرب واذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة سائر الانبياء كنسبة كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد المخصوصة ولما كان كذلك لاجرم اعطى من كنوز الحكمة والعلم ما لم يعط احد قبله فلا جرم بلغ في العلم الى الحد الذي لم يبلغه احد من البشر قال تعالى في حقه فأوحى الى عبده ما وحي وفي الفصاحة الى ان قال او تبت جوامع الكلم وصار كتابه مهيما على الكتب وصارت امته خير الامم * الحجة السابعة عشرة روى محمد بن الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى اتخذ ابراهيم خليلا وموسى نجيا واتخذني حبيبا ثم قال وعزتي وجلالي لا وثرن حبيبي على خليلي ونجبي * الحجة الثامنة عشرة في الصحيحين عن همام ابن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلي ومثل الانبياء من قبلي كمثل رجل ابنتي بيوتا فأحسنها واجلها واكملها الاموضع لبننة من زواية من زواياها فجعل الناس يطوفون به ويحجبهم البنيان فيقولون ألو وضعت ههنا لبننة فيتم بناؤك فقال محمد كنت انا تلك البننة * الحجة التاسعة عشرة ان الله تعالى كلما نادى نبيا في القرآن

ناداه باسمه يا آدم اسكن و ناديتاه ان يا ابراهيم يا موسى اني انا ربك واما النبي عليه السلام
فانه ناداه بقوله يا أيها النبي يا أيها الرسول وذلك يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوده
* الاول ان معجزات الانبياء كانت اعظم من معجزاته فان آدم عليه السلام كان
مسجودا للملائكة وما كان محمد عليه السلام كذلك وان ابراهيم عليه السلام التقي في
النيران العظيمة فانقلبت روحا وروحانا عليه وان موسى عليه السلام اوتى تلك المعجزات
العظيمة ومحمد ما كان له مثلها وداود لان له الحديد في يده وسليمان كان الجن والانس والطير
والوحش والرياح مسخرين له وما كان ذلك حاصلًا لمحمد صلى الله عليه وسلم وعيسى انطقه
الله في الطفولية واقدره على احياء الموتى وبراء الاكاه والابرس وما كان ذلك حاصلًا
لمحمد صلى الله عليه وسلم * الحجة الثانية انه تعالى سمي ابراهيم في كتابه خليلًا فقال واتخذ الله
ابراهيم خليلًا وقال في موسى عليه السلام وكلم الله موسى تكليمًا وقال في عيسى عليه
السلام ونفخنا فيه من روحنا وسمى من ذلك لم يقله في حق محمد عليه السلام * الحجة الثالثة
قوله عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى وقال صلى الله عليه وسلم لا تخيروا بين الانبياء
* الحجة الرابعة روى عن ابن عباس قال كنا في المسجد نذاكر فضل الانبياء فذكرنا نوحا
بطول عبادته و ابراهيم بخلته وموسى بتكليم الله تعالى اياه وعيسى برفعه الى السماء
وقلنا رسول الله افضل منهم بعث الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وهو
خاتم الانبياء فدخل رسول الله فقال فيم اتم فذكر ناله فقال لا ينبغي لاحد ان يكون خيرا
من يحيى بن زكريا وذلك انه لم يعمل سيئة قط ولم يهجم بها * والجواب ان كون آدم عليه السلام
مسجودا للملائكة لا يوجب ان يكون افضل من محمد عليه السلام بدليل قوله
صلى الله عليه وسلم آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة وقال كنت نبيا و آدم بين الماء
والطين ونقل ان جبريل عليه السلام اخذ بركاب محمد عليه السلام ليلة المعراج وهذا
اعظم من السجود وايضا انه تعالى صلى بنفسه على محمد و امر الملائكة والمؤمنين بالصلاة
عليه وذلك افضل من سجود الملائكة * ويدل عليه وجوه * الاول انه تعالى امر الملائكة
بسجود آدم تأديبا و أمرهم بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم تقريبا * والثاني
ان الصلاة على محمد عليه السلام دائمة الى يوم القيامة واما سجود الملائكة لآدم عليه السلام
ما كان الامرة واحدة * والثالث ان السجود لآدم انما تولاه الملائكة واما الصلاة
على محمد فانما تولاه رب العالمين ثم امر بها الملائكة والمؤمنين * والرابع ان الملائكة
امروا بالسجود لآدم لاجل ان نور محمد عليه السلام في جبهة آدم فان قيل انه تعالى خص
آدم بالعلم فقال وعلم آدم الاسماء كلها واما محمد فقال في حقه ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان وقال ووجدك ضالافهدى وايضا فعلم آدم هو الله تعالى قال وعلم آدم الاسماء
ومعلم محمد عليه السلام جبريل عليه السلام لقوله علمه شديد القوى * والجواب انه تعالى
قال في علم محمد صلى الله عليه وسلم وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال

عليه السلام ادبني ربي فأحسن تأديبي وقال تعالى الرحمن علم القرآن وكان عليه السلام يقول أرنا الاشياء كما هي وقال تعالى لمحمد وقل ربي زدني علما واما الجمع بينه وبين قوله تعالى علمه شديد القوى فذاك بحسب التلقين واما التعليم فن الله تعالى كما انه تعالى قال قل يتوفاكم ملك الموت ثم قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها فان قيل قال نوح عليه السلام وما نابطارد المؤمنين وقال الله تعالى لمحمد عليه السلام ولا تطرد الذين يدعون ربهم وهذا يدل على ان خلق نوح احسن قلنا انه تعالى قال انا رسلنا نوحا الى قومه ان انذر قومك من قبل ان ياتيهم عذاب اليم فكان اول امره العذاب واما محمد عليه السلام فقيل فيه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لقد جاءكم رسول من انفسكم الى قوله رؤف رحيم فكان عاقبة نوح ان قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وعاقبة محمد عليه السلام الشفاعة عسى ان يعثرك ربك مقاما محمودا واما سائر المعجزات فقد ذكر في كتب دلائل النبوة في مقابلة كل واحد منها بمعجزة افضل منها لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا الكتاب لا يحتمل اكثر مما ذكرناه والله اعلم * واما قوله تعالى (منهم من كلم الله فقيه مسائل) (المسئلة الاولى) المراد منه من كلمه الله تعالى والهاء تحذف كثيرا كقوله تعالى فيها تشتهى الانفس وتلذذ الاعين (المسئلة الثانية) قرئ كلم الله بالنصب والقراءة الاولى ادل على الفضل لان كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه السلام المصلى مناج ربه انما الشرف في ان يكلمه الله تعالى وقرأ الباني كالم الله من المكلمة ويدل عليه قولهم كليم الله بمعنى مكلمه (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان من كلمه الله فالسموع هو الكلام القديم الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت أم غيره فقال الاشعري واتباعه المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بكيف وقال المتردي سماع ذلك الكلام محال وانما المسموع هو الحرف والصوت (المسئلة الرابعة) اتفقوا على ان موسى عليه السلام مراد بقوله تعالى ففهم من كلم الله قائلوا وقد سمع من قوم موسى السبعون المختارون وهم الذين ارادهم الله بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا وهل سمعه محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج اختلفوا فيه منهم من قال نعم بدليل قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فان قيل ان قوله تعالى منهم من كلم الله المقصود منه بيان غاية منقبة اولئك الانبياء الذين كلم الله تعالى ولهذا السبب لما بالغ في تعظيم موسى عليه السلام قال وكلم الله موسى تكليما ثم جاء في القرآن مكلمة بين الله وبين ابليس حيث قال انظرني الى يوم يعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم الى آخر هذه الآيات وظاهر هذه الآيات يدل على مكلمة كثيرة بين الله وبين ابليس فان كان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لا بليس الذم وان لم يوجب شرفا فكيف ذكره في معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث قال وكلم الله موسى تكليما والجواب ان قصة ابليس ليس فيها ما يدل على انه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير

(منهم من كلم الله) تفصيل للتفصيل المذكور اجالا اي فضله بأن كلمه تعالى بغير سفير وهو موسى عليه الصلاة والسلام حيث كلمه تعالى ليلة الخيرة وفي الطور وقرئ كلم الله بالنصب وقرئ كلم الله من المكلمة فانه كلم الله تعالى كما انه تعالى كلمه ويؤيده كليم الله بمعنى مكلمه ويرد الاسم الجليل بطريق الالتفات لتربية المهابة والرسوخ الى ما بين التكليم والرفع وبين ما سبق من مطلق التفضيل وما لحق من اتياء البيِّنات والتأييد بروح القدس من التفاوت

واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة * اما قوله تعالى (ورفع بعضهم درجات) فقيه قولان (الاول) ان المراد منه بيان ان مراتب الرسل متفاوتة وذلك لانه تعالى اتخذ ابراهيم خليلا ولم يؤت احد مثله هذه الفضيلة وجعل لداوود الملك والنبوة ولم يحصل هذا لغيره وسخر لسليمان الانس والجن والطير والريح ولم يكن هذا حاصل لابيه داود عليه السلام ومحمد عليه السلام مخصوص بأنه مبعوث الى الجن والانس وبأن شرعه ناسخ لكل الشرائع وهذا ان جلنا الدرجات على المناصب والمراتب اما اذا جلنا على المعجزات فقيه ايضا وجه لان كل واحد من الانبياء اوتي نوعا آخر من المعجزة لا تقا زمانه فمعجزات موسى عليه السلام وهي قلب العصاحية واليد البيضاء وفق البحر كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات عيسى عليه السلام وهي ابراء الائمة والابصر واحياء الموتي كانت كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزة محمد عليه السلام وهي القرآن كانت من جنس البلاغة والفصاحة والخطب والاشعار وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء وعدم البقاء والقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث وهو ان يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدينا وهو كثرة الامة والصحابة وقوة الدولة فاذا تأملت الوجوه الثلاثة علمت ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان مستجمعا لكل فخصبه اعلى ومعجزاته ابقى واقوى وقومه اكثر ودولته اعظم واوفر (القول الثاني) ان المراد بهذه الآية محمد عليه السلام لانه هو المفضل على الكل وانما قال ورفع بعضهم درجات على سبيل التنبية والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له من فعل هذا فيقول احدكم او بعضكم ويريد به نفسه ويكون ذلك افخم من التصريح به وسئل الحطيئة عن اشعر الناس فذكر زهيراً والنابعة ثم قال ولو شئت لذكرت الثالث اراد نفسه ولو قال ولو شئت لذكرت نفسي لم يبق فيه فخامة فان قيل المفهوم من قوله ورفع بعضهم درجات هو المفهوم من قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض فاذا الفائدة في التكرير وايضا قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض كلام كلي وقوله بعد ذلك منهم من كلم الله شروع في تفصيل تلك الجملة وقوله بعد ذلك ورفع بعضهم درجات اعادة لذلك الكلي ومعلوم ان اعادة الكلام الكلي بعد الشروع في تفصيل جزئياته يكون مستدركا والجواب ان قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض يدل على اثبات تفصيل البعض على البعض فأما ان يدل على ان ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة او بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله ورفع بعضهم درجات فيه فائدة زائدة فلم يكن تكريرا * اما قوله (وآتينا عيسى بن مريم البينات) فقيه سوالات * (السؤال الاول) انه تعالى قال في اول الآية فضلنا بعضهم على بعض ثم عدل عن هذا النوع من الكلام الى المغايبه فقال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل من المغايبه الى النوع الاول فقال وآتينا عيسى بن مريم البينات فما الفائدة في العدول عن المخاطبة الى

(ورفع بعضهم درجات) اي ومنهم من رفعه على غيره من الرسل المتفاوتين في معارج الفضل بدرجات قاصية ومراتب نائية وتغيير الاسلوب لتربية ما بينهم من اختلاف الحال في درجات الشرف والظاهر انه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما بنى عنه الاخبار بكونه عليه السلام منهم فان ذلك في قوة بعضهم فانه قد خص بالدعوة العامة والجميع الجملة والمعجزات المستمرة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهور والفضائل العلية والعلية الفاتنة للحصر والاهام لتفخيم شأنه والاشعار بانه العلم الفرد الغني عن التعيين وقيل انه ابراهيم عليه الصلاة والسلام حيث خصه تعالى بكرامة الخلة وقيل ادريس عليه السلام حيث رفعه مكانا عليا وقيل اولو العزم من الرسل عليهم الصلاة والسلام

المغاية ثم عنها الى المخاطبة مرة اخرى والجواب ان قوله منهم من كلم الله اهيبوا كثر
 وقعامن ان يقال منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليما فلماذا المقصود اختار
 لفظ الغيبة واما قوله وآتينا عيسى بن مريم البيئات فانما اختار لفظ المخاطبة لان الضمير
 في قوله وآتينا ضمير التعظيم وتعظيم الموقى يدل على عظمة الاتياء * (السؤال الثاني) *
 لم خص موسى وعيسى من بين الانبياء بالذكور وهل يدل ذلك على انها افضل من غيرهما
 والجواب سبب التخصيص ان معجزاتهما ابره واقوى من معجزات غيرهما وايضا فامتها
 موجودون حاضرون في هذا الزمان وامم سائر الانبياء ليسوا موجودين فتخصيصهما
 بالذكور تنبيه على الطعن في امتها كما انه قيل هذان الرسولان مع علو درجاتهما وكثرة
 معجزاتهما لم يحصل الاتقياد من امتها بل نازعوا وخالفوا وعن الواجب عليهم في طاعتها
 اعرضوا * (السؤال الثالث) * تخصيص عيسى بن مريم بآتاء البيئات يدل او يوهم ان
 آتاء البيئات ما حصل في غيره ومعلوم ان ذلك غير جائز فان قلت انما خصهما بالذكور لان
 تلك البيئات اقوى فنقول ان بيئات موسى عليه السلام كانت اقوى من بيئات عيسى
 عليه السلام فان لم تكن اقوى فلا أقل من المساواة الجواب المقصود منه التنبيه على قبح
 افعال اليهود حيث انكروا نبوة عيسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البيئات
 اللطحة * (السؤال الرابع) * البيئات جمع قلة وذلك لا يليق بهذا المقام قلنا لان سلم انه
 جمع قلة والله اعلم * اما قوله تعالى (وايدناه بروح القدس) ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى)
 القدس تنقله اهل الحجاز وتخففه تميم (المسئلة الثانية) في تفسيره اقوال * الاول قال
 الحسن القدس هو الله تعالى وروحه جبريل عليه السلام والاضافة للتشريف والمعنى
 اعناه بجبريل عليه السلام في اول امره وفي وسطه وفي آخره اما في اول الامر فلقلوه
 فنحن فيه من روحنا واما في وسطه فلان جبريل عليه السلام علمه العلوم وحفظه من
 الاعداء واما في آخر الامر فحين ارادت اليهود قتله اعانه جبريل عليه السلام ورفعته الى
 السماء والذي يدل على ان روح القدس جبريل عليه السلام قوله تعالى قل نزله روح
 القدس * والقول الثاني وهو المنقول عن ابن عباس ان روح القدس هو الاسم الذي كان
 يحيى به عيسى عليه السلام الموقى * والقول الثالث وهو قول ابى مسلم ان روح القدس
 الذى ايد به يجوز ان يكون الروح الطاهرة التى نفخها الله تعالى فيه وابانه بها عن غيره ممن
 خلق من اجتماع نطفتى الذكر والانثى * ثم قال تعالى (ولو شاء الله ماقتل الذين من
 بعدهم من بعدما جاءتهم البيئات) وفيه مسائل * (المسئلة الاولى) * تعلق هذه بما قبلها
 هو ان الرسل بعدما جاءتهم البيئات ووضحت لهم الدلائل والبراهين اختلفت اقوامهم فمنهم
 من آمن ومنهم من كفر وبسبب ذلك اختلفت قائلوا وتحاربوا * (المسئلة الثانية) *
 احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية وقالوا تقدير الآية ولو
 شاء الله ان لا يقتلوا لم يقتلوا والمعنى ان عدم الاقتال لازم لمشيئة عدم الاقتال وعدم

(وآتينا عيسى بن مريم البيئات)
 الآيات الباهرة والمعجزات
 الظاهرة من احياء الموتى و ابراه
 الاكس والابرس والاختبار
 بالمغيبات او الانجيل (وايدناه)
 اى وناه (بروح القدس) بضم
 الدال وقرئ بسكونهاى بالروح
 المقدسة كقولك رجل صدق
 وهى روح عيسى وانما وصفت
 بالقدس للكرامة اولانه عليه
 السلام لفضله الاصلاح والارحام
 الطوامث وقيل بجبريل
 وقيل بالانجيل كما وافراده
 عليه السلام بما ذكر لرد ما بين
 اهل الكتابين في شأنه عليه
 السلام من التفریط والافراط
 والآية طقة بان الانبياء عليهم
 السلام متفاوتة الاقدار فيجوز
 تفضيل بعضهم على بعض ولكن
 بقاطع (ولو شاء الله ماقتل الذين
 من بعدهم) اى جاؤا من بعد
 الرسل من الامم المختلفة اى
 لو شاء الله عدم اقتلتهم ماقتلوا
 بان جعلهم متفقين على اتباع
 الرسل المثقفة على كلمة الحق
 ففعل المشيئة محذوف لكونه
 مضمون الجزاء على القاعدة
 المعروفة وقيل تقديره ولو شاء
 هدى الناس جميعا ماقتل الخ
 وليس بذلك

اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علما ان مشيئته عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولاشك ان ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على ان الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته وعلى ان قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بارادة الله تعالى واما المعتزلة فقد اجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الآية بيان ان الكفار اذا قتلوا وقتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال انه تعالى لو شاء لاهلكهم وبادهم او يقال لو شاء لسلب القوى والقدر منهم او يقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقسرا واذ كان كذلك فقوله ولو شاء الله المراد منه هذه الانواع من المشيئة وهذا كما يقال لو شاء الامام لم يعبد الجوس النار في مملكته ولم تشرب النصرارى الخمر والمراد منه المشيئة التي ذكرناها وكذا ههنا ثم اكد القاضى هذه الاجوبة وقال اذا كانت المشيئة تقع على وجوده وتنتفى على وجوده لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص لاسيما وهذه الانواع من المشيئة متباينة متنافية والجواب ان انواع المشيئة وان اختلفت وتباينت الا انها مشتركة في عموم كونها مشيئة والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث انها مشيئة لامن حيث انها مشيئة خاصة فوجب ان لا يكون هذا المسمى حاصلًا وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة وهى اما مشيئة الهلاك او مشيئة سلب القوى والقدر او مشيئة القهر والاجبار تقييد للمطلق وهو غير جائز وكما ان هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع وذلك لان الله تعالى اذا كان عالما بوقوع الاقتتال والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والاثبات وبين السلب والايجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو اراد عدم الاقتتال لكان قد اراد الجمع بين النفي والاثبات وذلك محال فثبت ان ظاهر الآية على ضد قولهم والبرهان القاطع القاهر على ضد قولهم وبالله التوفيق * ثم قال (ولكن اختلفوا فتم من آمن ومنهم من كفر) فقد ذكرنا في اول الآية ان المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا واذالم يختلفوا لم يقتلوا واذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا وهذه الآية دالة على ان الفعل لا يقع الا بعد حصول الداعى لانه بين ان الاختلاف يستلزم القتال والمعنى ان اختلافهم في الدين يدعوهم الى المقاتلة وذلك يدل على ان المقاتلة لا تقع الا لهذا الداعى وعلى انه متى حصل هذا الداعى وقعت المقاتلة فمن هذا الوجه يدل على ان الفعل يمنع الوقوع عند عدم الداعى وواجب عند حصول الداعى ومتى ثبت ذلك ظهر ان الكل بقضاء الله وقدره لان الدواعى تستند لامحالة الى داعية يخلقها الله في العبد دفعا للسلسل فكانت الآية دالة ايضا من هذا الوجه على صحة مذهبنا * ثم قال (ولو شاء الله ما اقتتلوا) فان قيل لما الفائدة في التكرير قلنا قال الواحدى رجه الله انما كرر تأكيده للكلام وتكذيبا لمن زعم انهم فعلوا ذلك من عند انفسهم ولم يجزبه قضاء ولا قدر من الله تعالى * ثم قال (ولكن الله يفعل ما يريد) فيوفق

(من بعد ما جاءتهم) من جهة اولئك
الرسول (البيئات) المعجزات
الواضحة والآيات الظاهرة
الدالة على حقية الحق الموجبة
لابتاعهم الزاجرة عن الاعراض
عن سلفهم المؤدى الى الاقتتال
فن متعلقة باقتتال (ولكن اختلفوا)
استدراك من الشرطية اشيره الى
قياس استثنائى مؤلف من وضع
تقيض مقدمها منتج لتقبض تاليها
الا انه قد وضع فيه الاختلاف
موضع تقيض المقدم المترتب
عليه للايدان بأن الاقتتال ناشئ
من قبلهم لامن جهته تعالى ابتداء
كأنه قيل ولكن لم يشأ عدم
اقتتالهم لانهم اختلفوا اختلافا
فاحشا (فمنهم من آمن) بما جاءت
به اولئك الرسول من البيئات
وعلموا به (ومنهم من كفر)
بذلك كمنرا لارعوا له عنده
فاقتضت الحكمة عدم مشيئته
تعالى لعدم اقتتالهم فاقتلوا
بوجوب اقتضاء احوالهم (ولو شاء
الله) عدم اقتتالهم بعد هذه
المرتبة ايضا من الاختلاف
والشفاق المستبعين للاقتتال
بحسب العادة (ما اقتتلوا) وما
نبض منهم عرق التطاول والتعاضد
لما ان الكل تحت ملكوته تعالى
فالتكرير ليس للتأكيد كما ظن بل
للتنبية على ان اختلافهم ذلك
ليس موجبا لعدم مشيئته تعالى
لعدم اقتتالهم كما يفهم ذلك من
وضعه في الاستدراك موضعه

من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج الاصحاب بهذه الآية على انه تعالى هو الخالق لايمان المؤمنين وقالوا لان الخصم يساعد على انه تعالى يريد الايمان من المؤمن ودلت الآية على انه يفعل كل ما يريد فوجب ان يكون الفاعل لايمان المؤمن هو الله تعالى وايضا لمادل على انه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الايمان من الكفار لفعل فيهم الايمان ولكانوا مؤمنين وللممكن كذلك دل على انه تعالى لا يريد الايمان منهم فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الاعمال وعلى مسألة ارادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون المراد يفعل كل ما يريد من افعال نفسه وهذا ضعيف لوجوه احدها انه تقييد للمطلق * والثاني انه على هذا التقييد تصير الآية بيانا للواضحات فانه بصير معنى الآية انه يفعل ما يفعله * والثالث ان كل احد كذلك فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليلا على كمال قدرته وعلو مرتبته والله اعلم * قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون) اعلم ان اصعب الاشياء على الانسان بذل النفس في القتال وبذل المال في الاتفاق فلما قدم الامر بالقتال اعقبه بالامر بالاتفاق وايضا فيه وجه آخر وهو انه تعالى امر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم اعقبه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه اتفاق المال في الجهاد ثم انه مرة ثانية أكد الامر بالقتال وذكر قصة طالوت ثم اعقبه بالامر بالاتفاق في الجهاد وهو قوله يا ايها الذين آمنوا انفقوا اذا عرفت وجه النظم فقول في الآية مسائل * (المسئلة الاولى) * المعتزلة احتجوا على ان الرزق لا يكون الاحلال بقوله انفقوا مما رزقناكم فنقول الله تعالى امر بالاتفاق من كل ما كان رزقا بالاجماع اماما كان حراما فانه لا يجوز اتفاهه وهذا يفيد القطع بأن الرزق لا يكون حراما والاصحاب قالوا ظاهر الآية وان كان يدل على الامر باتفاق كل ما كان رزقا الا انا نخص هذا الامر باتفاق كل ما كان رزقا حلالا * (المسئلة الثانية) * اختلفوا في ان قوله انفقوا مختص بالاتفاق الواجب كالزكاة أم هو عام في كل الاتفاقات سواء كانت واجبة او مندوبة فقال الحسن هذا الامر مختص بالزكاة قال لان قوله من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة كالوعيد والوعيد لا توجه الا على الواجب وقال الاكثرون هذا الامر يتناول الواجب والمندوب وليس في الآية ووعيد فكانت قيل حصلوا منافع الآخرة حين تكونون في الدنيا فانكم اذا اخرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الآخرة والقول الثالث ان المراد منه الاتفاق في الجهاد والدليل عليه انه مذكور بعد الامر بالجهاد فكان الرد منه الاتفاق في الجهاد وهذا قول الاصم * (المسئلة الثالثة) * قرأ ابن كثير وابوعمر ولا بيع ولا خلة ولا شفاعة بالنصب وفي سورة ابراهيم عليه السلام لا بيع فيه ولا خلال وفي الطور لا لغو فيها ولا تأثيم والباقون جميعا بالرفع والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه في قوله فلا رفث ولا فسوق

بل هو سبحانه مختار في ذلك حتى لو شاء بعد ذلك عدم اقتتالهم ما اقتتلوا كما يفسح عنه الاستدراك بقوله عز وجل (ولكن الله يفعل ما يريد) اي من الامور الوجودية والعدمية التي من جعلتها عدم مشيئته عدم اقتتالهم فان الترك ايضا من جملة الافعال اي يفعل ما يريد حسبما يريد من غير ان يوجهه عليه موجب او يمنع منه مانع وفيه دليل بين على ان الحوادث تابعة لمشيئته سبحانه خيرا كان او شرا ايعانا كان او كفرا (يا ايها الذين آمنوا انفقوا) في سبيل الله (مما رزقناكم) اي شيئا مما رزقناكموه على ان ما وصلوه حذف عاندها وانعرض لوصوله منه تعالى البحث على الاتفاق كما في قوله تعالى واتفقوا مما جعلكم مستخلفين في امراد به الاتفاق الواجب بدلالة ما بعده من الوعيد

ولاجدال * (المسئلة الرابعة) * المقصود من الآية ان الانسان يجيى وحده ولا يكون معه شئ * مما حصله في الدنيا قال تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وقال وزنه ما يقول وبأيتنا فردا * اما قوله لا بيع فيه فقيه وجهان الاول ان البيع ههنا بمعنى الفدية كما قال فاليوم لا يؤخذ منكم فدية وقال ولا يقبل منها عدل وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها فكأنه قال من قبل ان يأتي يوم لأتجارة فيه فتكتسب ما فتدى به من العذاب والثاني ان يكون المعنى قدموا لانفسكم من المال الذي هو في ملككم قبل ان يأتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مباحة حتى يكتسب شئ * من المال * اما قوله ولاخلة فالمراد المودة ونظيره من الآيات قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدوا الاالمقين وقال وتقطعت بهم الاسباب وقال ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال حكاية عن الكفار قالنا من شافعين ولاصديق حميم وقال ومال الظالمين من انصار واما قوله ولاشفاعة يقتضى في كل الشفاعات واعلم ان قوله ولاخلة ولاشفاعة عام في الكل الا ان سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين وقديناه في تفسير قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله لا تنجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واعلم ان السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة امور (احدها) ان كل احديكون مشغولا بنفسه على ما قال تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه (والثاني) ان الخوف الشديد غالب على كل احد على ما قال يومئذ ترونها تذهل كل مرضعة عما رضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى (والثالث) انه اذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضا لهذين الامرين واذا صار مبغضا لهما صار مبغضالمن كان موصوفا بهما * اما قوله تعالى والكافرون هم الظالمون فنقل عن عطاء بن يسار انه كان يقول الحمد لله الذي قال والكافرون هم الظالمون ولم يقل الظالمون هم الكافرون ثم ذكر وافي تاويل هذه الآية وجوها (احدها) انه تعالى لما قال ولاخلة ولاشفاعة او هم ذلك نفى الخلة والشفاعة مطلقا فذكر تعالى عقبيه والكافرون هم الظالمون ليدل على ان ذلك النفي مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على اثبات الشفاعة في حق الفساق قال القاضي هذا التأويل غير صحيح لان قوله والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم والجواب انا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف الى كلام الله تعالى لان غير الكافرين قد يكون ظالما اما اذا علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير الى تعليقه بما قبله (التاويل الثاني) ان الكافرين اذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا انفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظيره قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا (والتاويل الثالث) ان الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاتتهم وحاجتهم وانتم ايها الحاضرون لاتقتدوا

(من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولاشفاعة) كلمة من متعاقبة بما تعلقت بها اختبا ولاضير فيه لاختلاف معنيهما فان الاولى تبعيضية وهذه لايتناه الغاية اي انفقوا بعض ما رزقناكم من قبل ان يأتي يوم لا تقدررون على تلافى ما فرطتم فيه اذ لا تباع فيه حتى يتبايعوا ما تفقونه او تفقدون به من العذاب ولاخلة حتى يسامحكم به اخلاؤكم او يعينكم عليه ولا شفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضى له قولا حتى تتوسلوا بشفعا يشفعون لكم في حط ما في ذمتكم وانما رفعت الثلاثة مع قصد التعميم لانها في التقدير جواب هل فيه بيع او خلة او شفاعة وقرئ بفتح الكل (والكافرون) اي والتاركون للزكاة وايشاره عليه للتغليظ والتهديد كما في قوله تعالى ومن كفر مكان ومن لم يحج وللایدان بان ترك الزكاة من صفات الكفار قال تعالى وويل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة (هم الظالمون) اي الذين ظلموا انفسهم بتعريضها للعقاب ووضعوا المال في غير موضعه و صرفوه الى غير وجهه

بهم في هذا الاختيار الردي ولكن قدموا لانفسكم ماتجعلونه يوم القيامة فدية لانفسكم
من عذاب الله (والتأويل الرابع) الكافرون هم الظالمون لانفسهم بوضع الامور في غير
مواضعها لتوقعهم الشفاعة ممن لا يشفع لهم عند الله فانهم كانوا يقولون في الاوثان
هؤلاء شفعاؤنا عند الله وقالوا ايضا مانعدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فن عبد جادادو توقع
ان يكون شفيعا له عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لا يجوز التوقع منه (والتأويل
الخامس) المراد من الظلم ترك الانفاق قال تعالى آتت اكلمها ولم تظلم منه شيئا اي اعطت ولم
تمنع فيكون معنى الآية والكافرون التاركون للانفاق في سبيل الله واما المسلم فلا بد
وان ينفق منه شيئا قل اوكثر (والتأويل السادس) والكافرون هم الظالمون اي هم
الكاملون في الظلم البالغ العظيم فيه كما يقال العلماء هم المتكلمون اي هم
الكاملون في العلم فكذا ههنا واكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله والله اعلم
* قوله تعالى (الله لاله الا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما
فى الارض من ذا الذى يشفع عنده الا بانه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ
من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم)
اعلم ان من عاداته سبحانه وتعالى فى هذا الكتاب الكريم انه يخلط هذه الانواع الثلاثة
بعضها ببعض اعنى علم التوحيد وعلم الاحكام وعلم القصص والمقصود من ذكر القصص
اماتقرير دلائل التوحيد واما المبالغة فى الزام الاحكام والتكليف وهذا الطريق هو
الطريق الاحسن لا ابقاء الانسان فى النوع الواحد لانه يوجب الملل فاما اذا انتقل
من نوع من العلوم الى نوع آخر فكأنه يشرح به الصدر ويفرح به القلب فكأنه سافر
من بلد الى بلد آخر وانتقل من بستان الى بستان آخر وانتقل من تناول طعام لذىذ الى
تناول نوع آخر ولا شك انه يكون الذواشهى ولما ذكر فيما تقدم من علم الاحكام ومن علم
القصص مارآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد فقال الله لاله الا هو الحى القيوم
وفى الآية مسائل * (المسئلة الاولى) * فى فضائل هذه الآية روى عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال ما قرئت هذه الآية فى دار الا اهتمجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا
يدخلها ساحر ولا ساحرة اربعين ليلة وعن علي انه قال سمعت نبيكم على اعدوا المنبر وهو
يقول من قرأ آية الكرسي فى دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت
ولا يواظب عليها الا صديق او عابد ومن قرأها اذا اخذ مضجعه امنه الله على نفسه وجاره
وجار جاره والايات التى حوله وتذاكر الصحابة افضل ما فى القرآن فقال لهم على ابن ابيهم
من آية الكرسي ثم قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم يا على سيد البشر آدم وسيد
العرب محمد ولا فخر وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسي
وعن على انه قال لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر
ماذا يصنع قال جئت وهو ساجد يقول يا حي يا قيوم لا يزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال

(الله لاله الا هو) مبتدأ وخبر
اي هو المستحق للعبودية لا
غير وفي اضمار خبر لامثل فى
الوجود او يصح ان يوجد
خلاف للنهاة معروف

ثم جئت وهو يقول ذلك فلا زال اذهب وارجع وانظر اليه وكان لا يزيد على ذلك الى ان
فتح الله له واعلم ان الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلمنا كان المذكور والمعلوم
اشرف كان الذكر والعلم اشرف واشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو
متعالي عن ان يقال انه اشرف من غيره لان ذلك يقتضى نوع مجانسة ومشاكله وهو
مقدس عن مجانسة ماسواه فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات
كبريائه كان ذلك الكلام في نهاية الجلالة والشرف ولما كانت هذه الآية كذلك لاجرم
كانت هذه الآية بالغة في الشرف الى اقصى الغايات وابلغ النهايات * (المسئلة الثانية) *
اعلم ان تفسير لفظه الله قد تقدم في اول الكتاب وتفسير قوله لا اله الا هو قد تقدم في قوله
والهكم اله واحدا لا اله الا هو * بقرهنا ان نتكلم في تفسير قوله الحى القيوم وعن ابن
عباس رضى الله عنه انه كان يقول اعظم اسماء الله الحى القيوم وماروينا انه صلوات
الله 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 انه لاشك في وجود
الموجودات فهى اما ان تكون باسرها ممكنة واما ان تكون باسرها واجبة واما ان تكون
بعضها ممكنة وبعضها واجبة لاجاز ان تكون باسرها ممكنة لان كل مجموع فهو مفتقر الى
كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزاء هذا المجموع ممكن والمفتقر الى الممكن اولى
بالامكان فهذا المجموع ممكن بذاته وكل واحد من اجزائه ممكن وكل ممكن فانه لا يترجم
وجوده على عدمه الا مرجح مغايرله فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعا وبحسب كل
واحد من اجزائه الى مرجح مغايرله وكل ما كان مغاير الكل الممكنات لم يكن ممكننا فقد
وجد موجود ليس بممكن فبطل القول بان كل موجود ممكن واما القسم الثانى وهو
ان يقال الموجودات باسرها واجبة فهذا باطل لانه لو حصل موجودان كل واحد
منهما واجب لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين بالنفى وبابه المشاركة
مغاير لمابه الممايزة فيكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذى به المشاركة ومن الغير
الذى به الممايزة وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئه وجزؤه غيره فكل مركب
فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فلو كان واجب الوجودا اكثر من
واحد لما كان شئ منها واجب الوجود وذلك محال ولما بطل هذان القسمان ثبت انه حصل
في مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته وان كل ماعدها فهو ممكن
لذاته موجود بايجاد ذلك الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته ولما بطل هذان
فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته ومستغن في وجوده عن كل ماسواه واما كل
ماسواه فمفتقر في وجوده وماهيته الى ايجاد الواجب لذاته فالواجب لذاته قائم بذاته
وسبب لتقوم كل ماسواه في ماهيته وفي وجوده فهو القيوم الحى بالنسبة الى كل
الموجودات فالقيوم هو المتقوم بذاته المقوم لكل ماعدها في ماهيته ووجوده ولما كان

واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة الى الكل ثم انه لما كان المؤثر في الغير
اما ان يكون مؤثرا على سبيل العلية والايجاب واما ان يكون مؤثرا على سبيل الفعل
والاختيار لاجرم ازال وهم كونه مؤثرا بالعلية والايجاب بقوله الحى القيوم فان الحى
هو الدراك الفعّال بقوله الحى دل على كونه عالما قادرا وبقوله القيوم دل على كونه
قائما بذاته ومقوما لكل ما عدها ومن هذين الاصلين تشعب جميع المسائل المعبرة
في علم التوحيد فأولها ان واجب الوجود واحد بمعنى ان ماهيته غير مركبة من الاجزاء
وبرهانه ان كل مركب فانه مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره
وكل مركب فهو متقوم بغيره والمتقوم بغيره لا يكون متقوما بذاته فلا يكون قيوما وقد
بيننا بالبرهان انه قيوم واذ ثبت انه تعالى في ذاته واحد فهذا الاصل له لازمان احدهما
ان واجب الوجود واحد بمعنى انه ليس في الوجود شيان كل واحد منهما واجب لذاته
اذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجوب وتباينا في التعيين ومابه المشاركة غير مابه المباينة فيلزم
كون كل واحد منهما في ذاته مركبا من جزأين وقد بان انه محال اللازم الثاني انه لما
امتنع في حقيقته ان تكون مركبة من جزأين امتنع كونه متخييرا لان كل متخير فهو
منقسم وقد ثبت ان التركيب عليه ممتنع واذ ثبت انه ليس بمتخير امتنع كونه في الجهة
لانه لا معنى للتخيير الا ما يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واذ ثبت انه ليس بمتخير وليس
في الجهة امتنع ان يكون له اعضاء وحركة وسكون وثانها انه لما كان قيوما كان قائما
بذاته وكونه قائما بذاته يستلزم امورا اللازم الاول ان لا يكون عرضا في موضوع ولا
صورة في مادة ولا حالا في محل اصلا لان الحال مفتقر الى المحل والمفتقر الى الغير لا يكون
قيوما بذاته واللازم الثاني قال بعض العلماء لا معنى للعلم الاحضور حقيقة المعلوم للعالم
فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته واذ كان
لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب ان تكون حقيقته معلومة لذاته فاذن ذاته معلومة
لذاته وكل ما عدها فانه انما يحصل بتأثيره ولانا بينا انه قيوم بمعنى كونه مقوما لغيره وذلك
التأثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد وان يكون له شعور بفعله وان كان بالايجاب
لزم ايضا كونه عالما بكل ما سواه لان ذاته موجبة لكل ما سواه وقد دللنا على انه يلزم من
كونه قائما بنفسه لذاته كونه عالما بذاته والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فعلى التقديرات
كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات وثالثها لما كان قيوما لكل
ما سواه كان كل ما سواه محدثا لان تأثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع ان يكون حال بقاء
ذلك الغير لان تحصيل الحاصل محال فهو اما حال عدمه واما حال حدوثه وعلى التقديرين
وجب ان يكون الكل محدثا وابعها انه لما كان قيوما لكل الممكنات استندت كل
الممكنات اليه اما بواسطة او بغير واسطة وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا
وهذا مما قد فصلناه ووضحناه في هذا الكتاب في آيات كثيرة فانت ان ساعدك التوفيق

وتأملت في هذه المعاهد التي ذكرناها علمت انه لاسبيل الى الاحاطة بشئ من المسائل المتعلقة بالعلم الالهى الابواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلا جرم لا يبعد ان يكون الاسم الاعظم هو هذا واما سائر الآيات الالهية كقوله والهكم اله واحد لاله الا هو وقوله شهد الله انه لا اله الا هو فقيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند واما قوله قل هو الله احد فقيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند بمعنى ان حقيقته غير مركبة من الاجزاء واما قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض فقيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان وحدة الحقيقة واما قوله احى القيوم فانه يدل على الكل لان كونه قيوما يقتضى ان يكون قائما بذاته وان يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضى الوحدة بمعنى نفى الكثرة في حقيقته وذلك يقتضى الوحدة بمعنى نفى الضد والند ويقتضى نفى التحيز وبواسطته يقتضى نفى الجهة وايضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضى حدوث كل ماسواه جسميا كان او روحا عقلا كان او نفسا ويقتضى استناد الكل اليه وانتهاء جملة الاسباب والمسببات اليه وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر فظهر ان هذين اللفظين كالمحيطين بجمع مباحث العلم الالهى فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف الى المقصد الاقصى واستوجب ان يكون هو الاسم الاعظم من اسماء الله تعالى ثم انه تعالى لما بين انه حي قيوم اكد ذلك بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم والمعنى انه لا يغفل عن تدبير الخلق لان القيم بأمر الطفل لو غفل عنه ساعة لا اختل امر الطفل فهو سبحانه قيم جميع المحدثات وقيوم الممكنات فلا يمكن ان يغفل عن تدبيرهم فقوله لا تأخذه سنة ولا نوم كالنا كيد لبيان كونه تعالى قائما وهو كما يقال لمن ضيع واهمل انك لو سنان نائم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره رتب عليه حكما وهو قوله له ما فى السموات وما فى الارض لانه لما كان كل ماسواه انما تقومت ماهيته وانما يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه لزم ان يكون كل ماسواه ملكاله وملكاله وهو المراد من قوله له ما فى السموات وما فى الارض ثم لما ثبت انه هو الملك والمالك لكل ماسواه ثبت ان حكمه فى الكل جار وليس لغيره فى شئ من الاشياء حكم الا بذنه وامره وهو المراد بقوله من ذى الذى يشفع عنده الا بذنه ثم لما بين انه يلزم من كونه مالكا لكل ان لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه بين ايضا انه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ان لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا بذنه وهو قوله يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وهو اشارة الى كونه سبحانه عالما بالكل ثم قال ولا يحيطون بشئ من علمه وهو اشارة الى كون غيره غير عالم بجمع المعلومات ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه فى السموات وفى الارض بين ان ملكه فيما وراء السموات والارض اعظم واجل وان ذلك مما لا تصل اليه او هام التوهمين وينقطع دون الارتقاء الى ادنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين فقال وسع كرسيه السموات والارض ثم بين ان نفاذ حكمه وملكه فى الكل على نعت واحد وصورة واحدة

(الحى) الباقى الذى لاسبيل عليه
لبوت والغناء وهو اما خبرتان
او خبر مبتدأ محذوف او بدل من
لاله الا هو او يدل من الله او صفة
له ويعضده القراءة بالنصب على
المدح لاختصاصه بالنعته

(القيوم) فيقول من قام بالامر اذا حفظه اى دائم القيام بتدبير الخلق وحفظه وقيل هو القاسم بذاته المقم لغيره (لاتأخذه سنة ولا نوم) السنة ما يتقدم النوم من القنور قال عدى بن الرقاع العاملي
وسنان اقصده النعاس فرقت
في عينه سنة وليس بنائم
والنوم حالة تعرض للحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف المشاعر الظاهرة عن الاحساس رأسا والمراد بيان انتفاء اعتناء شئ منهاله سبحانه لعدم كونهما من شأنه تعالى لا لانهما قاصران بالنسبة الى القوة الالهية فانه بمعزل من مقام التنزيه فلا سبيل الى حل النظم الكريم على طريقة المبالغة والترقى بنا على ان القادر على دفع السنة قد لا يقدر على دفع النوم القوى كما في قولك فلان يقظ لاتغلبه سنة ولا نوم وانما تأخير النوم للمحافظة على ترتيب الوجود الخارجى وتوسيط كلمة لا للتخصيص على شمول النفي لكل موصى كما في قوله عز وجل ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة الاية

فقال ولا يؤده حفظهما ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات والمخلوقات بين كونه قيوما بمعنى قائما بنفسه وذاته منزها عن الاحتياج الى غيره في امر من الامور فتعالى عن ان يكون متخيرا حتى يحتاج الى مكان او متغيرا حتى يحتاج الى زمان فقال وهو العلى العظيم فالمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره في امر من الامور ولا يناسب غيره في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت فقوله وهو العلى العظيم اشارة الى ما بدأ به في الآية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره ومن احاط عقله بما ذكرناه علم انه ليس عند العقول البشرية من الامور الالهية كلام اكل ولا برهان او ضح مما اشتملت عليه هذه الآيات واذا عرفت هذه الاسرار فلنرجع الى ظاهر التفسير * اما قوله الله لاله الا هو فقيه مسثلتان (المسئلة الاولى) الله رفع بالابتداء وما بعده خبره (المسئلة الثانية) قال بعضهم الاله هو المعبود وهو خطأ لوجهين * الاول انه تعالى كان الها في الازل وما كان معبودا * والثاني انه تعالى اثبت معبودا سواه في القرآن بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر على ماذا فعله كان مستحقا للعبادة * اما قوله الحى فقيه مسائل (المسئلة الاولى) الحى اصله حى كقولهم حذر وطمع فأدغمت الياء في الياء عند اجتماعهما وقال ابن الانبارى اصله الحيو فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا فجعلنا ياء مشددة (المسئلة الثانية) قال المتكلمون الحى كل ذات يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في ان هذا المفهوم صفة موجودة أم لا فقال بعضهم انه عبارة عن كون الشئ بحيث لا يمنع ان يعلم ويقدر وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال المحققون ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع وقد ثبت ان الامتناع امر عديم اذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا فيكون ممنوع الوجود موجودا وهو محال واذا ثبت ان الامتناع عدم وثبت ان الحياة عدم هذا الامتناع وثبت ان عدم العدم وجود لزم ان يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب (المسئلة الثالثة) لقائل ان يقول لما كان معنى الحى هو انه الذى يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يحسن ان يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات والذى عندي في هذا الباب ان الحى في اصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصفة بل كل شئ كان كاملا في جنسه فانه يسمى حيا ألا ترى ان عمارة الارض الخربة تسمى احياء الموات وقال تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها وقال الى بلد ميت فاحييناه الارض والصفة السموات في عرف المتكلمين انما سميت بالحياة لان كمال حال الجسم ان يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكال حال الاشجار ان تكون مورقة خضرة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة وكال الارض ان تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت ان المفهوم الاصلى من لفظ الحى كونه

واقعا على اكل احواله وصفاته واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لان المفهوم من الحى هو الكامل ولما لم يكن ذلك مقيدا بأنه كامل في هذا دون ذلك دل على انه كامل على الاطلاق فقوله الحى يفيد كونه كاملا على الاطلاق والكامل هو ان لا يكون قابلا لعدم لافى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية ولا فى صفاته النسبية والاضافية ثم عندهذا ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال لان كونه سببا لتقويم غيره يدل على كونه مقوما بذاته وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره وان جعلنا القيوم اسما يدل على كونه يتناول المقوم بذاته والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مقيدا فأدلة لفظ الحى مع زيادة فهذا ما عندى فى هذا الباب والله اعلم * اما قوله تعالى القيوم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) القيوم فى اللغة مبالغة فى القائم فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلنا يله مشددة ولا يجوز ان يكون على فعول لانه لو كان كذلك كان قووما وفيه ثلاث لغات قيوم وقيام وقيم ويروى عن عمر رضى الله عنه انه قرأ الحى القيام ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرية لا عربية لانهم يقولون حيا قياما وليس الامر كذلك لاننا ان له وجها صحيحا فى اللغة ومثله ما فى الدارديار وديور وديرو وهو من الدور ان اى ما بها خلق يدور يعنى يحيى ويذهب وقال امية بن ابي الصلت * قدرها المهين القيوم * (المسئلة الثانية) اختلفت عبارات المفسرين فى هذا الباب فقال مجاهد القيوم القائم على كل شىء وتأويله انه قائم بتدبير امر الخلق فى ايجادهم وفى ارزاقهم ونظيره من الآيات قوله تعالى أفن هو قائم على كل نفس بما كسبت وقال شهد الله انه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وقال ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وهذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك القيوم الدائم الوجود الذى يمنع عليه التغيير واقول هذا القول يرجع معناه الى كونه قائما بنفسه فى ذاته وفى وجوده وقال بعضهم القيوم الذى لا ينام بالسريانية وهذا القول بعيد لانه يصير قوله لا تأخذه سنة ولا نوم تكرارا * اما قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ففيه مسائل * (المسئلة الاولى) * السنة ما تقدم النوم من الفتور الذى يسمى النعاس فان قيل اذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا قال لا تأخذه سنة فقد دل ذلك على انه لا يأخذه نوم بطريق الاولى وكان ذكر النوم تكريرا قلنا تقدير الآية لا تأخذه سنة فضلا عن ان يأخذه النوم * (المسئلة الثانية) * الدليل العقلى دل على ان النوم والسهو والغفلة محالات على الله تعالى لان هذه الاشياء اما ان تكون عبارات عن عدم العلم او عن اضداد العلم او على التقديرين فجواز طريقها يقتضى جواز زوال علم الله تعالى فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح ان يكون عالما ويصح ان لا يكون عالما فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له الى الفاعل والكلام فيه كفى الاول والتسلسل محال فلا بد وان ينتهى الى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت بمنع الزوال واذا كان كذلك كان النوم والغفلة

واما التعبير عن عدم الاعتناء والعروض بعدم الاخذ فلرعاة الواقع اذ عروض السنة والنوم لعروضهما انما يكون بطريق الاخذ والاستيلاء وقيل هو من باب التكميل والجملة تأكيد لما قبلها من كونه تعالى حيا قيوما فان من يعتريه احدهما يكون مؤف فى الحياة قاصرا فى الحفظ والتدبير وقيل حال مؤكدة من الضمير المستكن فى القيوم

والسهو عليه محالا (المسئلة الثالثة) يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حكى عن موسى عليه السلام انه وقع في نفسه هل ينال الله تعالى ام لا فاسئل الله اليه ملكا فأمره ثلاثا ثم اعطاه قارورتين في كل يد واحدة وأمره بالاحتفاظ بهما وكان يتحرز بجهده الى ان نام في آخر الامر فاصطفت يده فانكسرت القارورتان فضرب الله تعالى ذلك مثالا في بيان انه لو كان ينال يقدر على حفظ السموات والارض واعلم ان مثل هذا لا يمكن نسبه الى موسى عليه السلام فان من جوز النوم على الله او كان شاكيا في جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا الى موسى بل ان صححت الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال الى جهال قومه اما قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض فالمراد من هذه الاضافة اضافة الخلق والملك وتقريره ما ذكرنا من انه لما كان واجب الوجود واحدا كان ما عداه يمكن الوجود لذاته وكل يمكن فله مؤثر وكل ماله مؤثر فهو محدث فاذن كل ما سواه فهو محدث باحدائه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد فان قيل لم قال له ما في السموات ولم يقل له من في السموات قلنا لما كان المراد اضافة ما سواه اليه بالخلق والملك وكان الغالب عليه ما لا يعقل اجري الغالب مجرى الكل فغير عنه بلفظ ما وايضا فهذه الاشياء انما اسندت اليه من حيث انها مخلوقة وهي من حيث انها مخلوقة غير عاقلة فغير عنها بلفظ ما للتنبيه على ان المراد من هذه الاضافة اليه الاضافة من هذه الجهة واعلم ان الاصحاب قد احتجوا بهذه الآية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لان قوله له ما في السموات وما في الارض يتناول كل ما في السموات والارض وافعال العباد من جملة ما في السموات والارض فوجب ان تكون منتسبة الى الله تعالى انتساب الملك والخلق وكما ان اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكد ذلك لان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يتبرح بالابتاثير واجب الوجود لذاته والازم ترجيح الممكن من غير مرجح وهو محال * اما قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الابدان فيه مستلثان (المسئلة الاولى) قوله من ذا الذي استفهام معناه الانتكار والنفي اى لا يشفع عنده احدا ابأمره وذلك ان المشركين كانوا يزعمون ان الاصنام تشفع لهم وقد اخبر الله تعالى عنهم بأنهم يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بين تعالى انهم لا يجردون هذا المطلوب فقال ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم فأخبر الله تعالى انه لا شفاعة عنده لاحد الا من استثناه الله تعالى بقوله الابدان ونظيره قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا (المسئلة الثانية) • قال القفال انه تعالى لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين اذ كان لا يجوز في حكمته التسوية بين اهل الطاعة واهل العصية وطول في تقريره واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال حسن الاعتقاد في كلماتهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان من مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في العقول

(له ما في السموات وما في الارض) تقرير لقيوميته تعالى واحتجاج به على تفرد في الألوهية والمراد بما فيها ما هو اعوام من اجزائهما الداخلة فيهما ومن الامور الخارجة عنهما المتكئة فيهما من العقلاء وغيرهم (من ذا الذي يشفع عنده الابدان) بيان لكبرياء شأنه وانه لا يدانيه احد ليقدر على تغيير ما يريد شفاعا وضراعة فضلا عن ان يدافعه عنادا او مناصبة

الا ان السمع دل على ان ذلك لا يقع واذا كان كذلك كان الاستدلال العقلي على المنع
 من الشفاعة في حق العصاة خطأ على قولهم بل على مذهب الكعبي ان العفو عن المعاصي
 فبجح عقلا فان كان القفال على مذهب الكعبي فيخذل يستقيم هذا الاستدلال الا ان
 الجواب عنه يرد ذلك من وجوه الاول ان العقاب حق الله تعالى وللمستحق ان يسقط
 حق نفسه بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون لله تعالى ان يسقطه وهذا الفرق
 ذكره البصريون في الجواب عن شبهة الكعبي والثاني ان قوله لا يجوز التسوية بين المطيع
 والعاصي ان اراد به انه لا يجوز التسوية بينهما في امر من الامور فهو جهل لانه تعالى
 قد سوى بينهما في الخلق والحياة والرزق والطعام الطيبات والتمكين من المرادات وان
 كان المراد انه لا يجوز التسوية بينهما في كل الامور فحقن نقول بموجبه فكيف لا نقول
 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 بشفاعة الرسول
 صلى الله عليه وسلم واعلم ان القفال رحمه الله كان حسن الكلام في التفسير دقيق النظر
 في تاويلات الالفاظ الا انه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب المعتزلة مع انه كان قليل
 الحظ من علم الكلام قليل النصيب من معرفة كلام المعتزلة * اما قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم
 وما خلفهم ففيه مسألان (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف الضمير لما في السموات
 والارض لان فيهم العقلاء او المادل عليه من ذا من الملائكة والانبيا (المسئلة الثانية)
 في الآية وجوه احدها قال مجاهد وعطاء والسدي ما بين ايديهم ما كان قبلهم من امور
 الدنيا وما خلفهم ما يكون بعدهم من امر الآخرة والثاني قال الضحاك والكلبي يعلم
 ما بين ايديهم يعني الآخرة لانهم يقدمون عليها وما خلفهم الدنيا لانهم يخلفونها وراء
 ظهورهم والثالث قال عطاء عن ابن عباس يعلم ما بين ايديهم من السماء الى الارض
 وما خلفهم يريد ما في السموات والرابع يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء آجالهم وما خلفهم اي
 ما كان من قبل ان يخلقهم والخامس ما فعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك واعلم ان
 المقصود من هذا الكلام انه سبحانه عالم باحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق
 العقاب والثواب لانه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعاء لا يعلمون من
 انفسهم ان لهم من الطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله تعالى ولا يعلمون ان
 الله تعالى هل اذن لهم في تلك الشفاعة وانهم يستحقون المقت والزجر عن ذلك وهذا يدل
 على انه ليس لاحد من الخلائق ان يقدم على الشفاعة الا باذن الله تعالى (المسئلة
 الثالثة) هؤلاء المذكورون في هذه الآية يحتمل ان يكون هم الملائكة وسائر من
 يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين * اما قوله ولا يحيطون
 بشئ من علمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد بالعلم ههنا المعلوم كما يقال اللهم
 اغفر لنا علمك فينا اي معلومك واذا ظهرت آية عظيمة قيل هذه قدرة الله اي مقدوره

(يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم)
 اي ما قبلهم وما بعدهم او بالعكس
 لانك مستقبل المستقبل ومستدبر
 الماضي او امور الدنيا وامور
 الآخرة او بالعكس او ما يحسونه
 وما يعقلونه او ما يدركونه وما
 لا يدركونه والضمير لما في السموات
 والارض بتغليب ما فيهما من
 العقلاء على غيرهم او المادل عليه
 من ذا الذي من الملائكة والانبيا
 عليهم الصلاة والسلام (ولا
 يحيطون بشئ من علمه) اي من
 معلوماته

والمعنى ان احدا لا يحيط بمعلومات الله تعالى (المسئلة الثانية) احتج بعض الاصحاب بهذه الآية في اثبات صفة العلم لله تعالى وهو ضعيف لوجوه احدها ان كلمة من التبويض وهى داخلة ههنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبويض في صفة الله تعالى وهو محال والثانى ان قوله بماشاء لا يتأتى في العلم انما يتأتى في المعلوم والثالث ان الكلام انما وقع ههنا في المعلومات والمراد انه تعالى عالم بكل المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل (المسئلة الثالثة) قال الليث يقال لكل من احرز شيئا او بلغ عمله اقصاه قد احاط به وذلك لانه اذا علم بأول الشئ وآخره تمامه صار العلم كالحيط به * اما قوله الاماشاء ففيه قولان احدهما انهم لا يعلمون شيئا من معلوماته الاماشاء هو ان يعلمهم كما حكى عنهم انهم قالو لا علم لنا الا ما علمتنا والثانى انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله بعض انبيائه على بعض الغيب كما قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اما قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه يقال وسع فلانا الشئ يسعه سعة اذا احتمله واطاقه وامكنه القيام به ولا يسعك هذا اى لانطقه ولا احتمله ومنه قوله عليه السلام لو كان موسى حيا ما وسعه الاتباعى اى لا يحتمل غير ذلك واما الكرسي فأصله في اللغة من تركب الشئ * بعضه على بعض والكرس ابوال الدواب وابعارها تلبد بعضها على بعض وكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض وتكرس الشئ اذا تركب ومنه الكراسة لتركب بعض اوراقها على بعض والكرسي هو هذا الشئ المعروف لتركب خشبته بعضها فوق بعض * واختلف المفسرون في تفسيره على اربعة اقوال . الاول انه جسم عظيم يسع السموات والارض ثم اختلفوا فيد فقال الحسن الكرسي هو نفس العرش لان السرير قديوصف بانه عرش وبانه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسي غير العرش ثم اختلفوا فيهم من قال انه دون العرش وفوق السماء السابعة وقال آخرون انه تحت الارض وهو منقول عن السدى واعلم ان لفظ الكرسي ورد في هذه الآية وجاء في الاخبار الصحيحة انه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول باتباعه واما ما روى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال موضع القدمين ومن البعيد ان يقول ابن عباس هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والاعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية او جعلها على ان المراد ان الكرسي موضع قدمي الروح الاعظم او ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى * القول الثانى ان المراد من الكرسي السلطان والقدرة والملك ثم تارة يقال الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق واليجاد والعرب يسمون اصل كل شئ الكرسي وتارة يسمي الملك بالكرسي لان الملك يجلس على الكرسي فيسمى الملك باسم مكان الملك

(الاماشاء) ان يعلموه وعطفه على ما قبله لما انهما جميعا دليل على تفردته تعالى بالعلم الذاتي التام الدال على وحدانيته (وسع كرسيه السموات والارض) الكرسي ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد وكانه منسوب الى الكرسي الذى هو الملبد وليس مئة كرسي ولا قاعد ولا قعود وانما هو تمثيل لعظمة شأنه عز وجل وسعة سلطانه واحاطة علمه بالاشياء قاطبة على طريقة قوله عز قالوا وما قدورا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه وقيل كرسيه مجاز عن علمه اخذا من كرسي العالم وقيل عن ملكه اخذا من كرسي الملك فان الكرسي كما كان اعظم تكون عظمة القاعد اكثر واوفر فعبر عن شمول علمه او عن بسطة ملكه وسلطانه بسعة كرسيه واحاطته بالانظار العلوية والسفلية وقيل هو جسم بين يدي العرش محيط بالسموات السبع لقوله صلى الله عليه وسلم ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسي الا كلفت في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة ولعله الفلك الثامن وعن الحسن البصرى انه العرش

القول الثالث ان الكرسي هو العلم لان العلم موضع العالم وهو الكرسي فسميت صفة
 الشئ باسم مكان ذلك الشئ على سبيل المجاز ولان العلم هو الامر المعتمد عليه والكرسي
 هو الشئ الذي يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسى لانهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم
 اوتاد الارض . والقول الرابع ما اختاره القفال وهو ان المقصود من هذا الكلام
 تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره انه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما
 اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم وذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون
 ببيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود
 انه بين الله في ارضه ثم جعله موضعا للتقيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذلك
 ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبين والشهداء ووضع
 الموازين فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف
 عرشه فقال وكان عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون
 بحمديهم وقال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش
 ومن حوله ثم اثبت لنفسه كرسي فقال وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا
 فنقول كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل
 اقوى منها في الكعبة والطواف وتقيل الحجر ولما اتوا فقنا ههنا على ان المقصود تعريف
 عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزه عن ان يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش
 والكرسي وهذا جواب مبين الا ان المعتمد هو الاول لان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز
 والله اعلم اما قوله تعالى ولا يؤده حفظهما فاعلم انه يقال آده يؤده اذا اقله واجهده
 وأدت العودا ودا وذلك اذا اعتمدت عليه بالثقل حتى املته والمعنى لا يثقله ولا يشق عليه
 حفظهما اي حفظ السموات والارض ثم قال وهو العلي العظيم واعلم انه لا يجوز ان
 يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة وزيد ههنا وجهين آخرين
 الاول انه لو كان علوه بسبب المكان لكان لا يخلوا اما ان يكون متناهي في جهة فوق او غير
 متناه في تلك الجهة والاول باطل لانه اذا كان متناهي في جهة فوق كان الجزء المفروض
 فوقه اعلى منه فلا يكون هو اعلى من كل ما عداه بل يكون غيره اعلى منه وان كان غير متناه
 فهذا محال لان القول باثبات بعد لانهاية له باطل بالبراهين اليقينية وايضا فاننا اذا قدرنا
 بعد الانهاية له لافترض في ذلك البعد نقط غير متناهية فلا يخلو اما ان يحصل في تلك النقط
 نقطة واحدة لا يفترض فوقها نقطة اخرى واما ان لا يحصل فان كان الاول كانت النقطة
 طرفا لذلك البعد فيكون ذلك البعد متناهي وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان لم يوجد
 فيها نقطة الاو فوقها نقطة اخرى كان كل واحدة من تلك النقط المفترضة في ذلك البعد
 سفلا ولا يكون فيها ما يكون فوقه على الاطلاق فيحتمل ان يكون لشيء من النقط المفترضة
 في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك يتنى صفة العلوية * الجهة الثانية ان العالم كرة ومضى

(ولا يؤده) اي لا يثقله ولا يشق
 عليه (حفظهما) اي حفظ السموات
 والارض وانما لم يتعرض لذكر ما
 فيهما لما ان حفظهما مستتبع
 لحفظه (وهو العلي) المتعالى بذاته
 عن الاشياء والانداد (العظيم)
 الذي يستحق بالنسبة اليه كل ما
 سواه ولما ترى من اطواء هذا
 الآية الكريمة على امهات
 المسائل الالهية المتعلقة بالذات
 العلية والصفات الجليلة فانها طاقة
 بأنه تعالى موجود متفرد بالالهية
 متصف بالحياة واجب الوجود
 لذاته موجد لغيره لما ان القيوم
 هو القائم بذاته القيم لغيره منزه
 عن التحيز والحلول مبرأ عن التغيير
 والفتور لا مناسبة بينه وبين
 الاشباح ولا يعترى به ما يعترى
 النفوس والارواح مالك الملك
 والمكوت ومبدع الاصول
 والقروع ذو البطش الشديد
 لا يشفع عنده الا من اذن له فيه
 العالم وحده بجميع الاشياء جليلة
 وخفية كليها وجزئها واسع
 الملك والقدرة لكل ما من شأنه ان
 يملك و يقدر عليه لا يشق عليه
 شاق ولا يشغله شأن عن شأن
 متعال عما تاله الا وهام عظيم لا تحدد
 به الافهام تفردت بفضائل
 رائقة وخواص قاتقة خلقت عنها
 اخواتها قال صلى الله عليه وسلم
 ان اعظم آية في القرآن آية
 الكرسي من قرأها بعث الله تعالى
 ملكا

كان الامر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة الى احد وجهي الارض يكون سفلا بالنسبة الى الوجه الثاني فينقلب غاية العلو غاية السفلى • الجملة الثانية ان كل وصف يكون ثبوته لاحد الامرين بذاته وللآخر بتبعية الاول كان ذلك الحكم في الذاتى اتم واكمل وفي العرضى اقل واضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذى بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية وكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله في المكان فكان علو المكان اتم واكمل من علو ذات الله تعالى فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فهذه الوجوه قاطعة في ان علو الله تعالى يتمتع ان يكون بالجهة وما احسن مقال ابو مسلم بن بجر الاصفهاني في تفسير قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله قال وهذا يدل على ان المكان والمكانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته ثم قال وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته فتعالى وتقدس عن ان يكون علوه بسبب المكان واما عظمتة فهي ايضا بالمهابة والقهر والكبرياء ويتمتع ان تكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه في كل الجهات او 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 اعظم منه فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق فالحق انه سبحانه وتعالى اعلى واعظم من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا * قوله تعالى (لا اكره في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم) فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) اللام في الدين فيه قولان احدهما انه لام العهد والثاني انه بدل من الاضافة كقوله فان الجنة هي المأوى اى مأواه والمراد في دين الله (المسئلة الثانية) في تأويل الآية وجوه احدها وهو قول ابى مسلم والقفال وهو الالىق بأصول المعتزلة معناه انه تعالى ما بنى امر الايمان على الاجبار والقسر وانما بناه على التمكن والاختيار ثم احتج القفال على ان هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعدر قال بعد ذلك انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكفار عذر في الاقامة على الكفر الا ان يقسر على الايمان ويحبر عليه وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء اذ في القهر والاكره على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال في سورة اخرى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال في سورة الشعراء لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين ونما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الآية قديتين الرشد من الغي يعنى ظهرت الدلائل ووضحت البيئات ولم يبق بعدها الا طريق القسر

يكتب من حسنة ويحمو من سيئاته الى الغد من تلك الساعة وقال عليه الصلاة والسلام ما قرئت هذه الآية في دار الا هجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة اربعين ليلة يعلى عليها ولدك واهلك وجيرانك فا نزلت آية اعظم منها وقال عليه السلام من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الاموت ولا يواظب عليها الا صديق او عابد ومن قرأها اذا اخذ مضجعه آمنه الله تعالى على نفسه وجاره وجار جاره والايات حوله وقال عليه الصلاة والسلام سيد البشر آدم وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الفرس سلمان وسيد الروم صهيب وسيد الحبشة بلال وسيد الجبال الطور وسيد الايام يوم الجمعة وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن سورة البقرة وسيد البقرة آية الكرسي وتخصيص سيادته صلى الله عليه وسلم للعرب بالذكر في اثناء تعداد السادات الخاصة لا يدل على نفي مادلت عليه الاخبار المستفيضة وانعقد عليه الاجمال من سيادته عليه السلام لجميع افراد البشر

(لا اكره في الدين) جلة مستأنفة حتى بها (٤٧٣) اثريان تفرد به سبحانه وتعالى بالشؤون الجليلة الموجبة للإيمان به وحده ايدانابان من حق

العقل ان لا يحتاج الى التكليف والالزام بل يختار الدين الحق من غير تردد وتلعم وقيل هو خبر في معنى النهي اى لا تكرر هوا في الدين فصيل منسوخ بقوله تعالى جاهد الكفار والمنافقين واغظ عليهم وقيل خاص باهل الكتاب حيث حصنوا انفسهم بأداء الجزية وروى انه كان لانصارى من بنى سالم بن عوف ايتان قد تصرا قبل مبعثه عنه السلام ثم قدما المدينة فلزمهما ابوهما وقال والله لا ادعكما حتى تسلا فأبيا فاختصوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتزلت فخلاهما (قد تبين الرشد من الغي) استثنان تعليلى صدر بكلمة التحقيق لزيادة تقرير مضمونه كما في قوله عز وجل قد بلغت من لدنى عذرا اى اذ قد تبين بما ذكر من نعوته تعالى التى يتمتع توهم اشتراك غيره فى شئ منها الايمان الذى هو الرشد الموصل الى السعادة الابدية من الكفر الذى هو الغي المؤدى الى الشقاوة السردية (فمن يكفر بالطاغوت) هو بناء مبالغة من الطغيان كالملكوت والجهنم قلب مكان عينه ولامه قليل هو فى الاصل مصدر واليه ذهب الفارسي وقيل اسم جنس مفرد مذكر وانما الجمع والتأنيث لارادة الالهة وهو رأى سيويه وقيل هو جمع وهو مذهب المبرد وقيل يستوى فيه الافراد والجمع والتذكير والتأنيث اى فى العمل اثر ما تميز الحق من الباطل بموجب الجمع الواضحة والآيات البينة ويكفر بالشیطان او بالاصنام وبكل ما عبد من دون الله تعالى او صد عن عبادته تعالى لما تبين له كونه بعزل من استحقاق العبادة

والاجلاء والاكره وذلك غير جائز لانه يتنافى التكليف فهذا تقرير هذا التأويل * القول الثانى فى التأويل هو ان الاكره ان يقول المسلم للكافر ان آمنت والاقنتك فقال تعالى لا اكره فى الدين اما فى حق اهل الكتاب وفى حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم واما سائر الكفار فاذا تهودوا او تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم فقال بعضهم انه يقر عليه وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل اذا قبل الجزية وعلى مذهب هؤلاء كان قوله لا اكره فى الدين عاما فى كل الكفار اما من يقول من الفقهاء بأن سائر الكفار اذا تهودوا او تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكره فى حقهم وكان قوله لا اكره مخصوصا بأهل الكتاب والقول الثالث لا تقولوا لمن دخل فى الدين بعد الحرب انه دخل مكره لانه اذا رضى بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لانسبوه الى الاكره ونظيره قوله تعالى ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلام لست مؤمنا ما قوله تعالى قد تبين الرشد من الغي ففيه مسثلتان (المسئلة الاولى) يقال بان الشئ واستبان وتبين اذا ظهر ووضع ومنه المثل قد تبين الصبح لذى عينين وعندى ان الايضاح والتعريف اتماسمى بانالانه يوقع الفصل والبيونة بين المقصود وغيره والرشد فى اللغة معناه اصابة الخير وفيه لغتان رشد ورشدو الرشد مصدر ايضا كالرشدو الغي نقيض الرشد يقال غوى يغوى غيا وغواية اذا سلك غير طريق الرشد (المسئلة الثانية) تبين الرشد من الغي اى تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الجمع والآيات الدالة قال القاضى ومعنى قد تبين الرشد اى انه قد انضح وانجلي بالدلة لان كل مكلف يتبني لان المعلوم خلاف ذلك واقول قد ذكرناه ان معنى تبين انفصل وامتاز فكان المراد انه حصلت البيونة بين الرشد والغى بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره اما قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت فقد قال النحويون الطاغوت وزنه فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة وهى مشتقة من طغا وتقدره طغوت والان لام الفعل قلبت الى موضع العين كعادتهم فى القلب نحو الصاغة والصاغة ثم قلبت الواو الفاء لوقوعها فى موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد فى الطاغوت الاصبوب عندى انه جمع قال ابو على الفارسي وليس الامر عندنا كذلك وذلك لان الطاغوت مصدر كالرغوت والرهوت والملكوت فكما ان هذه الاسماء آحاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع وبما يدل على انه مصدر مفرد قوله اولياؤهم الطاغوت فأفرد فى موضع الجمع كما يقال هم رضاهم عدل قالوا وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع اما فى الواحد فكما فى قوله يريدون ان يتحاكوا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واما فى الجمع فكما فى قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت وقالوا الاصل فيه التذكير فاما قوله والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها فانما اثبت ارادة الالهة اذا عرفت هذا فنقول ذكر المفسرون فيه خمسة اقوال الاول قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان الثانى قال سعيد بن جبیر

(ويؤمن بالله) وحده لما شاهد من
نعوته الجليلة المقتضية لاختصاص
الالوهية به عن وجل الموجبة
للايمان والتوحيد وتقديم الكفر
بالتطاغوت على الايمان به تعالى
لتوقفه عليه فان الخلية متقدمة
على الخلية) فقد استمسك بالعروة
الوثقى اى بالغ في التمسك بها
كأنه وهو ملتبس به يطلب من
نفسه الزيادة فيه والثبات عليه
(لانفصام لها) الفصم الكسر بغير
ابانة كما ان الفصم هو الكسر بابانة
ونفى الاول يدل على انتفاء الثاني
بالاولوية والجملة اما استثناف
مقرر لما قبلها من وثاقة العروة
واما حال من العروة والعامل
استمسك او من الضمير المستتر في
الوثقى ولها في حيز الخبر اى كائن
لها والكلام تمثيل مبنى على
تشبيه الهيئة العقلية المنتزعة من
ملازمة الاعتقاد الحق الذى
لا يحتمل النقيض اصلا لثبوته
بالبراهين النيرة القطعية بالهيئة
الحسية المنتزعة من التمسك
بالجبل المحكم المأمون انقطاعه
فلا استعارة في المفردات ويجوز
ان تكون العروة الوثقى مستعارة
للاعتقاد الحق الذى هو الايمان
والتوحيد لا للنظر الصحيح المؤدى
اليه كما قيل فانه غير مذكور في حيز
الشرط والاستمسك بها مستعارة
لما ذكر من الملازمة او ترشحا
للاستعارة الاولى (والله سميع)
بالاتوال (عليه) بالعرائم والعقائد
والجملة اعراض تذييل حامل على
الايمان رادع عن الكفر والنفاق
بما فيه من الوعد والوعيد

الكاهن الثالث قال ابو العالوية هو الساحر الرابع قال بعضهم الاصنام الخامس انه
مردة الجن والانس وكل ما يطغى والتحقيق انه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه
الاشياء جعلت هذه الاشياء اسبابا للطغيان كما في قوله رب انهن اضلان كثيرا من الناس
اما قوله ويؤمن بالله ففيه اشارة الى انه لا بد للكافر من ان يتوب اولاعن الكفر ثم يؤمن
بعد ذلك اما قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى فاعلم انه يقال استمسك بالشئ اذا تمسك به
والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة عن الشئ
الذى يتعلق به والوثقى تأنيث الأوثق وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول لان من
اراد امساك شئ يتعلق بعروته فكذا ههنا من اراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل
الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها لاجرم وصفها بأنها العروة
الوثقى اما قوله لانفصام لها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الفصم كسر الشئ من
غير ابانة والانفصام مطاوع الفصم فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغ لانه
اذ لم يكن لها انفصام فان لا يكون لها انقطاع اولى (المسئلة الثانية) قال النحويون نظم
الآية بالعروة الوثقى التى لانفصام لها والعرب تضرمتى والذى ومن وتكتفى بصلاتها
منها قال سلامة بن جندل

والعاديات اسامى للدماء بها * كأن اعناقها انصاب ترحيب

يريد العاديات التى قال الله وامانا الاله مقام معلوم اى من له ثم قال والله سميع عليم وفيه
قولان القول الاول انه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين وقول من يتكلم بالكفر
ويعلم ما فى قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر وما فى قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث
والقول الثانى روى عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يحب اسلام اهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسأل الله
تعالى ذلك سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع عليم يريد لدعائك يا محمد بحرصك عليه
واجتهادك * قوله تعالى (اللهولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين
كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون) فيه مستلثان (المسئلة الاولى) الولى فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولى فلان
الشئ يلىه ولاية فهو وال وولى واصله من الولى الذى هو التقرب قال الهذلى
وعدت عواد دون ولىك شعب * ومنه يقال دارى بلى دارها اى تقرب منها ومنه يقال
للمحبب المعاون ولى لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الولى لانه يلى
القوم بالتدبير والامر والنهى ومنه المولى ومن ثم قالوا فى خلاف الولاية العداوة من عدا
الشئ اذا جاوزه فلاجل هذا كانت الولاية خلاف العداوة (المسئلة الثانية) احتج اصحابنا
بهذه الآية ان الطائف الله تعالى فى حق المؤمن فيما يتعلق بالدين اكثر من الطائفه فى حق
الكافر بأن قالوا الآية دللت على انه تعالى ولى الذين آمنوا على التعمين و معلوم ان الولى

لشيء هو المتولى لما يكون سببا لصلاح الانسان واستقامة امره في الغرض المطلوب ولاجله
 قال تعالى يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياءه الا المتقون فجعل
 المقيم بعمارة المسجد وليا له ونفى في الكفار ان يكونوا اولياءه فلما كان معنى الولى المتكفل
 بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمؤمنين على التخصيص علما انه تعالى تكفل
 بمصالحهم فوق ما تكفل بمصالح الكفار وعند المعتزلة انه تعالى سوى بين الكفار والمؤمنين
 في الهداية والتوفيق والالطاف فكانت هذه الآية مبذلة لقولهم قالت المعتزلة هذا
 التخصيص محمول على احد وجوه الاول ان هذا محمول على زيادة الالطاف كما ذكره في قوله
 والذين اهدوا زادهم هدى وتقريره من حيث العقل ان الخير والطاعة يدعو بعضه
 الى بعض وذلك لان المؤمن اذا حضر مجلسا يجرى فيه الوعظ فانه يلحق قلبه خشوع
 وخضوع وانكسار ويكون حاله مفارقا لحال من قسا قلبه بالكفر والمعاصي وذلك يدل على
 انه يصح في المؤمن من الالطاف ما لا يصح في غيره فكان تخصيص المؤمنين بانه تعالى وليهم
 محمولا على ذلك الوجه الثاني انه تعالى يثيبهم في الآخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام
 العظيم فكان التخصيص محمولا عليه والوجه الثالث وهو انه تعالى وان كان وليا لكل
 بمعنى كونه متكفلا بمصالح الكل على السوية الا ان المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن فصح
 تخصيصه بهذه الآية كما في قوله هدى للمتقين الوجه الرابع انه تعالى ولي المؤمنين بمعنى
 انه يحبهم والمراد انه يحب تعظيمهم اجاب الاصحاب عن الاول بأن زيادة الالطاف متى
 امكنت وجبت عندكم ولا يكون لله تعالى في حق المؤمن الاداء الواجب وهذا المعنى
 تمامه حاصل في حق الكافر بل المؤمن فعل ما لا تجله استوجب من الله ذلك المزيد من
 اللطف واما السؤال الثاني وهو انه تعالى يثيبه في الآخرة فهو ايضا بعيد لان ذلك الثواب
 واجب على الله تعالى فولى المؤمن هو الذى جعله مستحقا على الله ذلك الثواب فيكون
 وليه هو نفسه ولا يكون الله هو وليا له واما السؤال الثالث وهو ان المنتفع بولاية الله هو
 المؤمن فقول هذا الامر الذى امتاز به المؤمن عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد
 لامن الله تعالى فكان ولى العبد على هذا القول هو العبد نفسه لا غير واما السؤال
 الرابع وهو ان الولاية هي ما معناها المحبة والحواب ان المحبة معناها اعطاء الثواب وذلك
 هو السؤال الثاني وقد اجبتنا عنه * اما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور فقيه
 مسئلتان (المسئلة الاولى) اجمع المفسرون على ان المراد ههنا من الظلمات والنور الكفر
 والايان فتكون الآية صريحة في ان الله تعالى هو الذى اخرج الانسان من الكفر وادخله
 في الايمان فيلزم ان يكون الايمان بخلق الله لانه لو حصل بخلق العبد لكان هو الذى اخرج
 نفسه من الكفر الى الايمان وذلك يناقض صريح الآية اجابت المعتزلة عنه من وجهين
 الاول ان الاخراج من الظلمات الى النور محمول على نصب الدلائل وارسال الانبياء
 وازال الكتب والترغيب في الايمان بأبلغ الوجوه والتحذير عن الكفر بأقصى الوجوه

(الله ولى الذين آمنوا) اى معينهم
 أو متولى امرهم والمراد بهم
 الذين ثبت في علمه تعالى ايمانهم في
 الجملة مآلا او حالا (يخرجهم)
 تفسير للولاية او خبر ثان عند من
 يجوز كونه جملة او حال من الضمير
 فى ولى (من الظلمات) التى هى اعم
 من ظلمات الكفر والمعاصى
 وظلمات الشبه بل بما فى بعض
 مراتب العلوم الاستدلالية من
 نوع ضعف وخفاء بالقياس الى
 مراتبها القوية الجلية بل بما فى
 جميع مراتبها بالنظر الى مرتبة
 العيان كما ستعرفه (الى النور)
 الذى يعنى نور الايمان ونور الايقان
 بمراتبه ونور العيان اى يخرج
 بهدياته وتوفيقه كل واحد منهم
 من الظلمة التى وقع فيها الى ما
 يقابلها من النور وافراد النور
 لوحدة الحق كما ان جمع الظلمات
 لتعدد قنون الضلال

وقال القاضي قد نسب الله تعالى الاضلال الى الضم في قوله رب انهن اضلن كثيرا من الناس لاجل ان الاصنام سبب بوجه ما اضلاهم فان يضاف الاخراج من الظلمات الى النور الى الله تعالى مع قوة الاسباب التي فعلها بمن يؤمن كان اولى والوجه الثاني ان يحمل الاخراج من الظلمات الى النور على انه تعالى يعدل بهم من النار الى الجنة قال القاضي هذا ادخل في الحقيقة لان ما يقع من ذلك في الآخرة يكون من فعله تعالى فكأنه فعله والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان هذه الاضافة حقيقة في الفعل وبجاز في الحث والترغيب والاصل حل اللفظ على الحقيقة والثاني ان هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجبا والمرجوح ممتعا وحيث يبطل قول المعترلة وان لم يكن لها اثر في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج واما السؤال الثاني وهو حل اللفظ على العدول بهم من النار الى الجنة فهو ايضا مدفوع من وجهين الاول قال الواقدي كل ما كان في القرآن من الظلمات الى النور فانه اراد به الكفر والايمان غير قوله تعالى في سورة الانعام وجعل الظلمات والنور فانه يعني به الليل والنهار قال وجعل الكفر ظلمة لانه كالظلمة في المنع من الادراك وجعل الايمان نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثاني ان العدول بالمؤمن من النار الى الجنة امر واجب على الله تعالى عند المعترلة فلا يجوز حل اللفظ عليه (المسئلة الثانية) قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضى انهم كانوا في الكفر ثم اخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ثم ههنا قولان القول الاول ان يجرى اللفظ على ظاهره وهو ان هذه الآية مختصة بمن كان كافرا ثم اسلم وانقائلون بهذا القول ذكروا في سبب النزول روايات احداها قال مجاهد هذه الآية نزلت في قوم آمنوا ببعيسى عليه السلام وقوم كفروا به فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم آمن به من كفر ببعيسى وكفر به من آمن ببعيسى عليه السلام وثانيتها ان الآية نزلت في قوم آمنوا ببعيسى عليه السلام على طريقة النصارى ثم آمنوا ببعده بمحمد صلى الله عليه وسلم فقد كان ايمانهم ببعيسى حين آمنوا به ظلمة وكفرا لان القول بالاتحاد كفر والله تعالى اخرجهم من تلك الظلمات الى نور الاسلام وثالثتها ان الآية نزلت في كل كافرا اسلم بمحمد صلى الله عليه وسلم القول الثاني ان يحمل اللفظ على كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن كذلك وتقريره انه لا يبعد ان يقال يخرجهم من النور الى الظلمات وان لم يكونوا في الظلمات البتة ويدل على جوازه القرآن والخبر والعرف اما القرآن فقوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها ومعلوم انهم ما كانوا قط في النار وقال فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي ولم يكن نزل بهم عذاب البتة وقال في قصة يوسف عليه السلام تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن فيها قط وقال ومنكم من يرد الى اذنى العر وما كانوا فيه قط * واما الخبر فروى انه صلى الله عليه وسلم سمع انسانا قال اشهد ان لا اله الا الله فقال على الفطرة

فما قال اشهدان محمدا رسول الله قال خرج من النار ومعلوم انه ما كان فيها وروى ايضا انه صلى الله عليه وسلم اقبل على اصحابه فقال فيها فتون في النار تهافت الجراد وهاانا آخذ بحجزكم ومعلوم انهم ما كانوا متمهقين في النار واما العرف فهو ان الاب اذا انفق كل ماله فالابن قد يقول له اخرجتني من مالك اى لم يجعل لي فيه شيئا لانه كان فيه ثم اخرج منه وتحقيقه ان العبد لو خلى عن توفيق الله تعالى لوقع في الظلمات فصار توقيفه تعالى سببا لدفع تلك الظلمات عنه وبين الدفع والرفع مشابهة فهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والابعاد في معنى الدفع والرفع والله اعلم * اما قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت فاعلم انه قرأ الحسن اولياؤهم الطواغيت واحتج بقوله تعالى بعده يخرجونهم الا انه شاذ مخالف للمصحف وايضا قدينا في اشتقاق هذا اللفظ انه مفرد لا جمع * اما قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على ان الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه تعالى اضافته الى الطاغوت مجازا باتفاق لان المراد من الطاغوت على اظهر الاقوال هو الصنم ويتأكد هذا بقوله تعالى رب انهن اضلن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا اخرجت عن ان تكون حجة لكم ثم قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يحتمل ان يرجع ذلك الى الكفار فقط ويحتمل ان يرجع الى الكفار والطواغيت معا فيكون زجر الكل ووعيد الان لفظ اولئك اذا كان جمعا وصح رجوعه الى كلال المذكورين وجب رجوعه اليهما معا والله تعالى اعلم بالصواب * قوله تعالى (الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آناه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيى ويميت قال انا احيى واميت قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بهما من المغرب فهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين او كالمذي مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال انى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولجملتك آية للناس وانظر الى العظام كيف نشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شىء قدير) اعلم انه تعالى ذكر ههنا قصصا ثلاثا الاولى منها في بيان اثبات العلم بالصانع والثانية والثالثة في اثبات الخسر والنشر والبعث والقصة الاولى مناظرة ابراهيم صلى الله عليه وسلم مع ملك زمانه وهى هذه الآية التى نحن في تفسيرها فنقول * اما قوله تعالى الم تر فى كى يوقف بها الخطاب على تعجب منها ولفظها لفظ الاستفهام وهى كما يقال الم تر الى فلان كيف يصنع معناه هل رأيت كفلان فى صنعه كذا اما قوله الى الذى حاج ابراهيم فى ربه فقال مجاهد هو نمرود بن كنعان وهو اول من تجبر وادعى الربوبية واختلفوا فى وقت هذه الحاجة قيل انه عند كسر الاصنام قبل اللقاء فى النار عن مقاتل وقيل بعد القائه فى النار والمحاجة المغالبة يقال حاجبته فحجبته اى غالبه فغلبته والضمير فى قوله فى ربه يحتمل ان يعود الى ابراهيم

(والذين كفروا) اى الذين بعت فى علمه تعالى كفرهم (اولياؤهم الطاغوت) اى الشياطين وسائر المضلين عن طريق الحق فالوصول مبتدأ واولياؤهم مبتدأ ثان والطاغوت خبره والجملة خبر للاول والجملة الخامسة معطوفة على ما قبلها ولعل تغيير السبب الاحتراز عن وضع الطاغوت فى مقابلة الاسم الجليل ولقصد المبالغة بتكرير الاسناد مع الایمان الى التباين بين الفريقين من كل وجه حتى من جهة التعبير ايضا (يخرجونهم) بالوساس وغيرها من طرق الاضلال والاعواء (من النور) الفطرى الذى جبل عليه الناس كافة او من نور البينات التى يشاهدونها من جهة النبي صلى الله عليه وسلم بتزليل تمكّنهم من الاستصانة بها منزلة نفسها (الى الظلمات) ظلمات الكفر والانهماك فى النفي وقيل نزلت فى قوم ارتدوا عن الاسلام والجملة تفسیر لولاية الطاغوت واخبرنا كما مر واستناد الاخراج من حيث السببية الى الطاغوت لا يقدح فى اسناده من حيث الخلق الى قدرته سبحانه (اولئك) اشارة الى الموصول باعتبار اتصافه بما فى حيز الصلة وما يتبعه من القبائح

ويحتمل ان يرجع الى الطاعن والاول اظهر كما قال وحاجه قومه قال أتحتاجوني في الله
 والمعنى وحاجه قومه في ربه . اما قوله ان آتاه الله الملك فاعلم ان في الآية قولين الاول ان
 الهاء في آتاه عائد الى ابراهيم يعني ان الله تعالى آتى ابراهيم صلى الله عليه وسلم الملك
 واحتجوا على هذا القول بوجوه الاول قوله تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة
 وآتيناهم ملكا عظيما اى سلطانا بالنبوة والقيام بدين الله تعالى والثاني انه تعالى لا يجوز
 ان يؤتى الملك الكفار ويدعى الربوبية لنفسه والثالث ان عود الضمير الى اقرب
 المذكورين واجب و ابراهيم اقرب المذكورين الى هذا الضمير فوجب ان يكون هذا
 الضمير عائدا اليه والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الضمير عائدا الى ذلك
 الانسان الذي حاج ابراهيم واجابوا عن اللمحة الاولى بأن هذه الآية دالة على حصول الملك
 لآل ابراهيم وليس فيها دلالة على حصول الملك لابراهيم عليه السلام وعن اللمحة الثانية
 بأن المراد من الملك ههنا التمكين والقدرة والبسطة في الدنيا والحس يدل على انه تعالى
 قد يعطى الكافر هذا المعنى وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اعطاه الملك حال ما كان
 مؤمنا ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى وعن اللمحة الثالثة بأن ابراهيم وان كان اقرب
 المذكورين الا ان الروايات الكثيرة واردة بأن الذي حاج ابراهيم كان هو الملك فعود
 الضمير اليه اولى من هذه الجهة ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه
 الاول ان قوله تعالى ان آتاه الملك يحتمل تأويلات ثلاثة وكل واحد منها انما يصح اذا قلنا
 الضمير عائدا الى الملك لآل ابراهيم وأحدثت التأويلات ان يكون المعنى حاج ابراهيم في
 ربه لاجل ان آتاه الله الملك على معنى ان آتاه الملك ابطره واورثه الكبر والعرفان فحاج لذلك
 ومعلوم ان هذا انما يليق بالملك العاقى والتأويل الثاني ان يكون المعنى انه جعل محتاجه
 في ربه شكرا على ان آتاه ربه الملك كما يقال عاداني فلان لاني احسنت اليه يريدانه عكس
 ما يجب عليه من الموالاة لاجل الاحسان ونظيره قوله تعالى وتعملون رزقكم انكم تكذبون
 وهذا التأويل ايضا لا يليق بالنبي فانه يجب عليه اظهار الحاجة قبل حصول الملك وبعده
 اما الملك العاقى فانه لا يليق به اظهار هذا العتو الشديد الا بعد ان يحصل الملك العظيم له
 فثبت انه لا يستقيم لقوله ان آتاه الله الملك معنى وتأويل الا اذا حملناه على الملك العاقى *
 اللمحة الثانية ان المقصود من هذه الآية بيان كمال حال ابراهيم صلى الله عليه وسلم في اظهار
 الدعوة الى الدين الحق ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا و ابراهيم ما كان ملكا كان هذا
 المعنى اتم بما اذا كان ابراهيم ملكا وما كان الكافر ملكا فوجب المصير الى ما ذكرنا
 (اللمحة الثالثة) ما ذكره ابو بكر الاصم وهو ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم لو كان هو الملك لما
 قدر الكافر ان يقتل احدا من رجليه ويسبقى الآخر بل كان ابراهيم صلى الله عليه وسلم يمتعه
 منه اشد منع بل كان يجب ان يكون كالمجأ الى ان لا يفعل ذلك قال القاضى هذا
 الاستدلال ضعيف لانه من المحتمل ان يقال ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم كان ملكا

(اصحاب النار) اى ملابسوها
 وملازموها بسبب ما لهم من
 الجرائم (هم فيها خالدون)
 ما كانوا ابدا

وسلطانا في الدين والتمكن من اظهار المعجزات وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادر اعلى
الظلم فهذا السبب امكنه قتل احد الرجلين وايضا فيجوز ان يقال انما قتل احد الرجلين
قودا وكان الاختيار اليه واستبقى الآخر امانا لانه لا قتل عليه او بذل الدية واستبقاه
وايضا قوله انا احبي واميت خبر و وعدو لا دليل في القرآن على انه فعله فهذا ما يتعلق بهذه
المسئلة * اما قوله تعالى اذ قال ابراهيم ربي الذي يحبني ويميت فيه مسائل (المسئلة
الاولى) الظاهر ان هذا جواب سؤال سابق غير مذكور وذلك لان من المعلوم ان الانبياء
عليهم السلام بعثوا الدعوة والظاهر انه متى ادعى الرسالة فان المنكر يطالبه باثبات ان
للعالم الها الاترى ان موسى عليه السلام لما قال اني رسول رب العالمين قال فرعون و ما رب
العالمين فاحتج موسى عليه السلام على اثبات الالهية بقوله رب السموات والارض فكذا
هنا الظاهر ان ابراهيم ادعى الرسالة فقال نمرود من ربك فقال ابراهيم ربي الذي يحبني
ويميت الان تلك المقدمة حذف لان الواقعة تدل عليها (المسئلة الثانية) دليل ابراهيم
عليه السلام كان في غاية الصحة وذلك لانه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بواسطة افعاله
التي لا يشركه فيها احد من القادرين والاحياء والامانة كذلك لان الخلق عاجزون
عنهما والعلم بعد الاختيار ضروري فلا بد من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم
وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل لانه يلزم من دوامه دوام الاثر
فكان يجب ان لا يتبدل الاحياء بالامانة وان لا يتبدل الامانة بالاحياء والثاني وهو
انازرى في الحيوان اعضاء مختلفة في الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتأثير المؤثر
الموجب بالذات لا يكون كذلك فعلنا انه لا بد في الاحياء والامانة من موجود آخر يؤثر
على سبيل القدرة والاختيار في احياء هذه الحيوانات وفي امانتها وذلك هو الله سبحانه
وتعالى وهو دليل متين قوى ذكره الله سبحانه وتعالى في مواضع في كتابه كقوله ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين الى آخره وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه
اسفل سافلين وقال تعالى الذي خلق الموت والحياة (المسئلة الثالثة) لقائل ان يقول
انه تعالى قدم الموت على الحياة في آيات منها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فأحياكم وقال الذي خلق الموت والحياة وحكى عن ابراهيم انه قال في ثنائه على الله تعالى
والذي يميتني ثم يحييني فلا ثم سبب قدم في هذه الآية ذكر الحياة على الموت حيث قال ربي
الذي يحبني ويميت والجواب لان المقصود من ذكر الدليل اذا كان هو الدعوة الى الله
تعالى و جب ان يكون الدليل في غاية الوضوح ولا شك ان عجائب الخلق حال الحياة
اكثر واطلاع الانسان عليها اتم فلا جرم و جب تقديم الحياة هنا في الذكرا ما قوله تعالى
قال انا احبي واميت فيه مسائل (المسئلة الاولى) يروي ان ابراهيم عليه السلام لما
احتج بتلك الحجية دعا ذلك الملك الكافر شخصين وقتل احدهما واستبقى الآخر وقال انا
ايضا احبي واميت هذا هو المنقول في التفسير وعندى انه بعيد وذلك لان الظاهر

(المتر الى الذي حاج ابراهيم
في ربه) استشهاد على ما ذكر من
ان الكفرة اولياؤهم الطاغوت
وتقريره على طريقة قوله تعالى
المتر انهم في كل واديعيمون كما
ان ما بعده استشهاد على ولايته
تعالى للمؤمنين وتقرير لها وانما
بدي بهذا لرعاية الاقتران بينه
وبين مدلوله ولاستقلاله بامر
عجيب حقيق بان يصدر به المقال
وهو اجترأوه على المحاجة في الله
عن وجل وماتى به في اناسهم من
العظيمة المنادية بكمال حاقته
ولان فيما بعده تعددا وتفصيلا
يورث تقدمه انتشار النظم على
انه قد اشير في تضاعيفه الى هداية
الله تعالى ايضا بواسطة
ابراهيم عليه السلام فان ما يحكى
عنه من الدعوة الى الحق وادحاض
حجة الكافر من آثار ولايته تعالى
وهمنة الاستهزام لانكار النفي
وتقرير المنفى الى المتر نظر او الميئنة
علمك الى هذا الطاغوت المارد
كيف تصدى لاضلال الناس
واخراجهم من النور الى الظلمات
اي قد تحققت الرؤية وتقررت
بناء على ان امره من الظهور بحيث
لا يكاد يخفى على احد ممن له حظ
من الخطاب فظهر ان الكفرة
اولياؤهم الطاغوت وفي التعرض
لعنوان الربوبية مع الاضافة الى
ضميره عليه السلام تشرى له
وايدان بتأييده في المحاجة

من حال ابراهيم انه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة الامانة على الوجه الذي لخصناه في الاستدلال ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع ان يشبهه على العاقل الامانة والاحياء على ذلك الوجه بالامانة والاحياء بمعنى القتل وتركه وبعده في الجمع العظيم ان يكونوا في الجماعة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق والمراد من الآية والله اعلم شيء آخر وهو ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والامانة من الله قال المنكر تدعى الاحياء والامانة من الله ابتداء من غير واسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية او تدعى صدور الاحياء والامانة من الله تعالى بواسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية اما الاول فلا سبيل اليه واما الثاني فلا يدل على المقصود لان الواحد منا يقدر على الاحياء والامانة بواسطة سائر الاسباب فان الجماع قديفضى الى الولد الحى بواسطة الاسباب الارضية والسماوية وتناول السم قديفضى الى الموت فلما ذكر نمرود هذا السؤال على هذا الوجه اجاب ابراهيم عليه السلام بان قال هب ان الاحياء والامانة حصلتا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية الا انه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى كان الاحياء والامانة الحاصلتان بواسطة تلك الحركات الفلكية ايضا من الله تعالى واما الاحياء والامانة الصادران من البشر بواسطة الاسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك لانه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق واذا عرفت هذا فقول ان الله يأتي بالشمس من المشرق ليس دليلا آخر بل تمام الدليل الاول ومعناه انه وان كان الاحياء والامانة من الله بواسطة حركات الافلاك الا ان حركات الافلاك من الله فكان الاحياء والامانة ايضا من الله تعالى واما البشر فانه وان صدر منه الاحياء والامانة بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والارضية الا ان تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته فثبت ان الاحياء والامانة الصادرين عن البشر ليست على ذلك الوجه وانه لا يصلح نقضا عليه فهذا هو الذي اعتقده في كيفية جريان هذه المناظرة لاما هو المشهور عند الكل والله اعلم بحقيقة الحال (المسئلة الثانية) اجمع القراء على اسقاط الف انا في الوصل في جميع القرآن الاماروى عن نافع من اثباته عند استقبال الهمزة والصحيح ما عليه الجمهور لان ضمير المتكلم هو ان وهو الهمزة والنون فاما الالف فانما تلحقها في الوقف كما تلحق الهاء في سكوتة للوقف وكما ان هذه الهاء تسقط عند الوصل فكذا هذه الالف تسقط عند الوصل لان ما يتصل به يقوم مقامه الا ترى ان همزة الوصل اذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشيء سقطت ولم تثبت لان ما يتصل به يتوصل به الى النطق بما بعد الهمزة فلا تثبت الهمزة فكذا الالف في انا والبناء التي في الوقف يجب سقوطها عند الوصل كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل اما قوله تعالى قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتت بها من المغرب فاعلم ان للناس في هذا المقام طريقين الاول وهو طريقة اكثر المفسرين ان ابراهيم عليه السلام

(ان آتاه الله الملك) اي لان آتاه اياه حيث ابطره ذلك وجهه على الحاجة او حاجه لاجله وصنعا للمحاجة التي هي اقبح وجوه الكفر موضع ما يجب عليه من الشكر كما يقال عادتني لان احسنت اليك او وقت ان آتاه الله الملك وهو حجة على من منع آتاه الله الملك للكافر (اذ قال ابراهيم) ظرف لحاج او بدل من آتاه على الوجه الاخير (ربى الذى يحيى ويميت) بفتح ياء ربي وقرئ بحذفها روى انه عليه الصلاة والسلام لما كسر الاصنام سجنه ثم اخرجته فقال من ربك الذى تدعو اليه قال ربى الذى يحيى ويميت اى يخلق الحياة والموت في الاجساد (قال) استيناف مبنى على السؤال كأنه قيل كيف حاجه في هذه المقالة القوية الحققة فقيل قال (انا حى واميت) روى انه دعا برجلين فقتل احدهما واطلق الاخر فقال ذلك

لما رأى من نموذانه التي تلك الشبهة عدل عن ذلك الى دليل آخر اوضح منه فقال ان الله يأتي الشمس من المشرق فأت بها من المغرب فزعم ان الانتقال من دليل الى دليل آخر اوضح منه جائز للمستدل فان قيل هلا قال نموذ فلأت ربك بها من المغرب قلنا الجواب من وجهين احدهما ان هذه المحاجة كانت مع ابراهيم بعد القائه في النار وخروجه منها سالما فعلم ان من قدر على حفظ ابراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على ان يأتي بالشمس من المغرب والثاني ان الله خذله وانساه ايراده 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 واحدفى الموضوعين وهو ان ترى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها فلا بد من قادر آخر تولى احداثها وهو الله سبحانه وتعالى ثم ان قولنا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها له امثلة منها الاحياء والامانة ومنها السمحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل لا يجوز له ان ينتقل من دليل الى دليل آخر لكن اذا ذكر لا يوضح كلامه مثالا فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر فكان ما فعله ابراهيم من باب ما يكون الدليل واحدا الا انه يقع الانتقال عند ايضاحه من مثال الى مثال آخر وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل آخر وهذا الوجه احسن من الاول واليق بكلام اهل التحقيق منه والاشكال عليهما من وجوه الاول ان صاحب الشبهة اذا ذكر الشبهة وقعت تلك الشبهة في الاسماع ووجب على المحق القادر على الجواب ان يذكر الجواب في الحال ازالة لذلك التلبس والجهل عن العقول فلما طعن الملك الكافر في الدليل الاول او في المثال الاول بتلك الشبهة كان الاشغال بازالة تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم ان يترك ذلك الواجب والاشكال الثاني انه لما ورد المبطل ذلك السؤال فاذا ترك المحق الكلام الاول وانتقل الى كلام آخر اوهم ان كلامه الاول كان ضعيفا ساقطا وانه ما كان عالما بضعفه وان ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطا وانه كان عالما بضعفه فبني عليه وهذا بما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وانه غير جائز والاشكال الثالث وهو وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل او من مثال الى مثال لكنه يجب ان يكون المنتقل اليه اوضح واقرب وهنالك الامر كذلك لان جنس الاحياء لا قدرة للخلق عليه واما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجنة اعظم من السموات وانه هو الذي يكون محركا للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والامانة على وجود الصانع اظهر واغوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم ان ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الامر قويا والاشكال الرابع ان دلالة الاحياء والامانة على وجود الصانع اقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لان ترى

(قال ابراهيم) استثنان كما سلف
كأنه قيل فاذا قال ابراهيم لمن
في هذه المرتبة من الحماقة وبما اذا
الغمة فقيل قال (فان الله يأتي
بالشمس من المشرق) حسيما
تقتضيه مشيئته (فأت بها من
المغرب) ان كنت قادر على مثل
مقدوراته تعالى لم يلفت عليه
السلام الى ابطال مقالة العين
ايدانا بان بطلانها من الجلاء
والظهور بحيث لا يكاد يخفى على
احد وان التصدي لا بطلانها من
قبيل السعي في تحصيل الحاصل
واتى بمثال لا يجيد المعين فيه بجلا
للقوية والتلبس

في ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات والتبدل قوى الدلالة على الحاجة الى المؤثر
 القادر اما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدا ولا في صفاتها تبدلا ولا في منهج حركاتها تبدا
 البتة فكانت دلالة الاحياء والامانة على الصانع اقوى فكان العدول منه الى طلوع
 الشمس انتقالا من الاقوى الاجلى الى الاخفى الاضعف وانه لا يجوز والاشكال الخامس
 ان نمرود لما لم يستحي من معارضة الاحياء والامانة الصادرين عن الله تعالى بالقتل
 والتخلى فكيف يؤمن منه عند استدلال ابراهيم بطلوع الشمس ان يقول طلوع الشمس
 من المشرق متى فان كان لك اله فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك التزم المحققون
 من المفسرين ذلك فقالوا انه لو اورد هذا السؤال لكان من الواجب ان تطلع الشمس
 من المغرب ومن المعلوم ان الاشتغال باظهار فساد سؤاله في الاحياء والامانة اسهل بكثير
 من التزام اطلاق الشمس من المغرب فبتقدير ان يحصل طلوع الشمس من المغرب الا انه
 يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب ولا يكون طلوع الشمس
 من المشرق دليلا على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثاني ضائعا كما صار دليله الاول
 ضائعا وايضا فا الدليل الذي جعل ابراهيم عليه السلام على ان ترك الجواب عن ذلك
 السؤال الركيك والتزم الانقطاع واعترف بالحاجة الى الانتقال الى تمسك بدليل لا يمكنه
 تمسيته بالالتزام طلوع الشمس من المغرب بتقدير ان يأتي باطلاق الشمس من المغرب
 فانه يضيع دليله الثاني كما ضاع الاول ومن المعلوم ان التزام هذه المحذورات لا يليق بأقل
 الناس علما فضلا عن افضل العقلاء واعلم العلماء فظهر بهذا ان هذا التفسير الذي اجمع
 المفسرون عليه ضعيف واما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات
 لانقول لما احتج ابراهيم عليه السلام بالاحياء والامانة اورد الخصم عليه سؤال لا يليق
 بالعقلاء وهوانك اذا ادعيت الاحياء والامانة لباوسطة فذلك لا يجند الى اثباته سيلا
 وان ادعيت حصولهما باوسطة حركات الافلاك فنظيره او ما يقرب منه حاصل للبشر
 فأجاب ابراهيم عليه السلام بأن الاحياء والامانة وان حصلت باوسطة حركات الافلاك
 لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدر في كون الاحياء والامانة من الله
 تعالى بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم على تحريك الافلاك فلا جرم لا يكون الاحياء
 والامانة صادرين منهم ومتى حلنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات
 المذكورة لازما عليه والله اعلم بحقيقة كلامه * اما قوله تعالى فبئس كفر فالعنى
 فبئس مغلوبا لا يجند مقالا ولا للمسئلة جوابا وهو كقولهم بغتة فبئس كفر
 فلا يستطيعون ردها قال الواحدى وفيه ثلاث لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت
 وبهت قال عروة العذرى

(فبئس الذي كفر) اي صار مبهوتا
 وقرئ على بناء الفاعل على ان
 الموصل مفعوله اي فغلب ابراهيم
 الكافر واسكته ويراد الكفر
 في حيز الصلة للشعار بعبارة الحكم
 والتنصيص على كون الحاجة
 كفرا (والله لا يهدى القوم
 الظالمين) تذييل مقرر لمضمون
 ما قبله اي لا يهدى الذين ظلموا
 انفسهم بتعريضها للعذاب الخلد
 بسبب اعراضهم عن قبول
 الهداية الى مناهج الاستدلال
 او الى سبيل النجاة او الى طريق
 الجنة يوم القيامة

فا هو الا ان اراها فجاءة * فأبتهت حتى ما اكاد اجيب

اي تحير واسكت ثم قال والله لا يهدى القوم الظالمين وتأويله على قولنا ظاهر اما المعتزلة

(فقال)

فقال القاضي يحتمل وجوها منها انه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للمحجاج وللحق كما يهدي
 المؤمن فانه لا بد في الكافر من ان يحجز وينقطع واقول هذا ضعيف لان قوله لا يهديهم
 للمحجاج انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولا حجاج على الكفر فكيف يصح ان يقال
 ان الله تعالى لا يهديه اليه قال القاضي ومنها ان يريد انه لا يهديهم زيادات الالطاف من
 حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على انفسهم طريق الانتفاع به واقول هذا ايضا ضعيف
 لان تلك الزيادات اذا كانت في حقهم بمنفعة عقلا لم يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم
 كما يقال انه تعالى يجمع بين الضدين فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها
 انه تعالى لا يهديهم الى الثواب في الآخرة ولا يهديهم الى الجنة واقول هذا ايضا ضعيف
 لان المذكور ههنا امر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر فيعد صرف اللفظ
 الى الجنة بل اقول اللائق بسياق الآية ان يقال انه تعالى لما بين ان الدليل كان قد بلغ
 في الظهور والحجة الى حيث صار المبطل كالمهتود عند سماعه الا ان الله تعالى لما يقدر له
 الاهتداء لم يضعه ذلك الدليل الظاهر ونظير هذا التفسير قوله ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة
 وكلهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله (القصة الثانية)
 والمقصود منها اثبات المعاد قوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها
 وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله او كالذي
 وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون قوله المتر الى الذي حاج ابراهيم في معنى المتر
 كالذي حاج ابراهيم وتكون هذه الآية معطوفة عليه والتقدير ارأيت كالذي حاج
 ابراهيم او كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي والفراء
 وابي على الفارسي واكثر النحويين قالوا ونظيره من القرآن قوله تعالى قل لمن الارض
 ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال من رب السموات السبع ورب العرش العظيم
 سيقولون لله فهذا عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل لله قال الشاعر

معاوى انا بشر فأسبح • فلسنا بالجلال والاحديدا

فحمل على المعنى وترك اللفظ والقول الثاني وهو اختيار الاخفش ان الكاف زائدة
 والتقدير المتر الى الذي حاج والذي مر على قرية والقول الثالث وهو اختيار المبرد
 ان انضم في الآية زيادة والتقدير المتر الى الذي حاج ابراهيم والمتر الى من كان كالذي مر
 على قرية (المسئلة الثانية) اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا كافرا شاكا
 في البعث وهو قول مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقر انه كان مسلما
 ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي هو عذير وقال عطاء عن ابن عباس هو ارميا
 ثم من هؤلاء من قال ان ارميا هو الخضر عليه السلام وهو رجل من سبط هرون بن عمران
 عليهما السلام وهو قول محمد بن اسحق وقال وهب بن منبه ان ارميا هو النبي الذي بعثه
 الله عند ما حارب بختنصر بيت المقدس واحرق التوراة حجة من قال ان هذا المار كان

(او كالذي مر على قرية)
 استشهد على ما ذكر من ولايته
 تعالى للمؤمنين وتقريره معطوف
 على الموصول السابق وابتار او
 الفارقة على الواو الجامعة
 للاحتراز عن توهم اتحاد المستشهد
 عليه من اول الامر والكاف
 اما اسمية كما اختاره قوم بجى بها
 للتنبيه على تعدد الشواهد وعدم
 انحصارها فيما ذكر كما في قولك
 الفعل الماضي مثل نصر واما زائدة
 كما ارتضاه آخرون والمعنى او المتر
 الى مثل الذي او الى الذي مر على
 قرية كيف هداه الله تعالى
 واخرجه من ظنة الاشياء الى
 نور العيان والشهود اى قد رأيت
 ذلك وشاهدته فاذن لا ريب في
 ان الله ولى الذين آمنوا الخ هذا
 واما جعل الهمزة لمجرد التعقيب
 على ان يكون المعنى في الاول الم
 تنظر الى الذي حاج الخ اى انظر
 اليه وتعجب من امره وفي الثاني
 او رأيت مثل الذي مر الخ اذا نا
 بان حاله وما جرى عليه في الغرابة
 بحيث لا يرى له مثل كما استقر عليه
 رأى الجمهور فغير خليف بجزالة
 التنزيل وفخامة شأنه الجليل فتدبر

كافرا وجوه الاول ان الله حكى عنه انه قال اني يحيى هذه الله بعد موتها وهذا كلام من يستبعد من الله الاحياء بعد الامانة وذلك كفر فان قيل يجوز ان ذلك وقع منه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجوز من الله تعالى ان يعجب رسوله منه اذ الصبي لا يتعجب من شكه في مثل ذلك وهذه الجملة ضعيفة لاحتمال ان ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك بل كان بسبب اطراد العادات في ان مثل ذلك الموضع الخراب قبلما يصيره الله معمورا وهذا كما ان الواحد منا يشير الى جبل فيقول متى يقبله الله ذهبنا اوياقوتنا لان مراده منه الشك في قدرة الله تعالى بل على ان مراده منه ان ذلك لا يقع ولا يحصل في مطرد العادات فكذا ههنا الوجه الثاني قالوا انه تعالى قال في حقه فلما تبين له وهذا يدل على انه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصله وهذا ايضا ضعيف لان تبين الاحياء على سبيل المشاهدة ما كان حاصله قبل ذلك فاما ان تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصله فهو ممنوع الوجه الثالث انه قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وهذا يدل على ان هذا العلم انما حصل له في ذلك الوقت وانه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت وهذا ايضا ضعيف لان تلك المشاهدة لاشك انها افادت نوع توكيد وطمأنينة ووثوق وذلك القدر من التأكد انما حصل في ذلك الوقت وهذا لا يدل على ان اصل العلم ما كان حاصله قبل ذلك الوجه الرابع لهم ان هذا المار كان كافرا للانتظامه مع ترموذ في سلك واحد وهو ضعيف ايضا لان قبله وان كان قصة ترموذ ولكن بعده قصة سؤال ابراهيم فوجب ان يكون نبيا من جنس ابراهيم ووجه من قال انه كان مؤمنا وكان نبيا وجوه الاول ان قوله يحيى هذه الله بعد موتها يدل على انه كان عالما بالله وعلى انه كان عالما بأنه تعالى يصح منه الاحياء في الجملة لان تخصيص هذا الشيء باستبعاد الاحياء انما يصح ان لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء في الجملة فأما من يعتقد ان القدرة على الاحياء ممنوعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة الجملة الثانية ان قوله كم لبثت لا بد له من قائل والمذكور السابق هو الله تعالى فصار التقدير قال لله تعالى كم لبثت فقال ذلك الانسان لبثت يوما او بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام ومما يؤكده ان قائل هذا القول هو الله تعالى قوله ولنجعلك آية للناس ومن المعلوم ان القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى ثم قال وانظر الى العظام كيف نشزها ثم نكسوها لحما ولا شك ان قائل هذا القول هو الله تعالى فثبت ان هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على انه تعالى تكلم معه ومعلوم ان هذا لا يليق بحال هذا الكافر فان قيل لعله تعالى بعث اليه رسولا او ملكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر هذا الكلام يدل على ان قائل هذه الاقوال معه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن هذا الظاهر الى الجباز من غير دليل بوجه غير جائز والجملة الثالثة ان اعادته حيا وابقاء الطعام والشراب على حالهما واعادة الحمار حيا بعد ما سار رميا مع كونه مشاهدا لاعادة اجزاء الحمار الى التركيب والى الحياة اكرام عظيم وتشريف

والمار هو عزيز بن شريك قاله قتادة والربع وعكرمة وناحية بن كعب وسليمان بن يزيد والضحاك والسدي رضى الله عنهم وقيل هو ارميا بن حلقيا من سبط هرون عليه السلام قاله وهب وعبيد الله بن عمير وقيل ارميا هو الخضر بعينه وقال مجاهد كان المار رجلا كافرا بالبعث وهو بعيد والقريبة بيت المقدس قاله وهب وعكرمة والربيع وقيل هي دير هرقل على شط دجلة وقال الكلبي هي دير سليمان والاول هو الاظهر والاشهر روى ان بنى اسرائيل لما بالغوا في تعاطي الشر والفساد وجاوزوا في العتو والطغيان كل حد معتاد سلط الله تعالى عليهم بخنصر البابلي فسار اليهم في ستمائة الف راية حتى وطئ الشام وخرّب بيت المقدس وجعل بنى اسرائيل اثلاثا ثلث منهم قتلهم وثلث منهم اقرهم بالشام وثلث منهم سباهم وكانوا مائة الف غلام يافع وغير يافع قسمهم بين الملوك الذين كانوا معه فاصاب كل ملك منهم اربعة غلّة وكان عزيز من جلّتهم فلما نجاه الله تعالى منهم بعد حين مريمهماره على بيت المقدس فرآه على افضح مرأى واوحش منظر وذلك قوله عز وجل

كريم وذلك لا يليق بحال الكافر فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان كل هذه الاشياء انما دخلها
الله تعالى في الوجود اكراما لانسان آخر كان نبيا في ذلك الزمان قلنا لم يجر في هذه الآية
ذكر هذا النبي وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي اصلا فلو كان المقصود من
اظهار هذه الاشياء اكرام ذلك النبي وتأيد رسالته بالمعجزة لكان ترك ذلك الرسول
اهما لاما هو الغرض الاصلى من الكلام وانه لا يجوز ان قيل لو كان ذلك الشخص
لكان امانا يقال انه ادعى النبوة من قبل الامانة والاحياء او بعدهما والاول باطل لان
ارسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الامة وذلك لا يتم بعد الامانة وان ادعى
النبوة بعد الاحياء فالمعجز قد تقدم على الدعوى وذلك غير جائز قلنا اظهار خوارق
العادات على يد من يعلم الله انه سيصير رسولا جائز عندنا وعلى هذا الطريق زال السؤال
(الجملة الرابعة) انه تعالى قال في حق هذا الشخص ولنجعلك آية للناس وهذا اللفظ انما
يستعمل في حق الانبياء والرسول قال تعالى وجعلناها وابنا آية للعالمين فكان هذا وعدا
من الله تعالى بأنه يجعله نبيا وايضا فهذا الكلام لم يدل على النبوة بصريحه فلا شك انه
يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك في قدرة الله
تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من جعله آية ان من عرفه من الناس شابا كاملا
اذا شاهدوه بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا واهرموا أو سمعوا بالخبر انه كان مات منذ
زمان وقد عاد شابا صح ان يقال لاجل ذلك انه آية للناس لانهم يعتبرون بذلك ويعرفون به
قدرة الله تعالى ونبوة نبي ذلك الزمان والجواب من وجهين الاول ان قوله ولنجعلك آية
اخبار عن انه تعالى يجعله آية وهذا الاخبار انما وقع بعد ان احياه الله وتكلم معه
والمعول لا يجعل ثانيا فوجب حل قوله ولنجعلك آية للناس على امر زائد عن هذا الاحياء
وانتم تحملونه على نفس هذا الاحياء فكان باطلا والثاني ان وجه التمسك ان قوله ولنجعلك
آية للناس يدل على التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك
في قدرة الله تعالى (الجملة الخامسة) ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في سبب
نزول الآية قال ان يختصر غزا بنى اسرائيل فسي منهم الكثير ومنهم عزيز وكان
من علمائهم فجاه بهم الى بابل فدخل عزيز يوم تلك القرية ونزل تحت شجرة وهو على جارية فربط
جارية وطاف في القرية فلم ير فيها احدا فعجب من ذلك وقال انى يحيى هذه الله بعد موتها
لا على سبيل الشك في القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت الاشجار مثمرة
فتناول من الفاكهة التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فأماته الله تعالى في منامه
مائة عام وهو شاب ثم اعمى عن موته ايضا الانس والسباع والطير ثم احياه الله تعالى بعد
المائة ونودى من السماء يا عزيز كم لبثت بعد الموت فقال يوما فأبصر من الشمس بقية فقال
او بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشراك
من العصير لم يتغير طعمها فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدتهما ثم قال وانظر الى جارك

(وهي خاوية على عروشها) اى
سافطة على سقوفها بأن سقطت
العروش ثم الحيطان من خوى
البيت اذا سقط او من خوت
الارض اى تهدمت والجملة حال
من ضمير مر او من قرية عند من
يجوز الحال من النكرة مطلقا
(قال) اى نلهافا عليها وتشوقا الى
عمارتها مع استشعار اليأس عنها
(انى يحيى هذه الله) وهى على يرى
من الحالة العجيبة المبينة للحياة
وتقديمها على الفاعل للاعتناء بها
من حيث ان الاستبعاد ناشئ من
جهتها لا من جهة الفاعل وانى
نصب على الطرفين ان كانت بمعنى
مضى وعلى الحالية من هذه ان كانت
بمعنى كيف والعامل يحيى واياها
كان فالمراد استبعاد عمارتها
بالبناء والسكان من بقايا اهلها
الذين تفرقوا ايدى سبأ ومن
غيرهم وانما عبر عنها بالاحياء الذى
هو علم في البعد عن الوقوع عادة
تهويل للخطب وتأكيده للاستبعاد
كما انه لاجله عبر عن خرابها
بالموت حيث قيل (بعد موتها)
وحيث كان هذا التعبير معربا عن
استبعاد الاحياء بعد الموت على
ابلق وجهه وأكده اراء الله عن
وجل آتذى اثر ابعدا الامر من
فى نفسه ثم فى غيره ثم اراه ما
استبعده صريحا مبالغة فى ازاخه
ماعسى يحتلج فى خلده واما حل
احيائها على

فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت او صاله وسمع صوتا ايتها العظام البالية اتي
 جاعل فبك روحا فانضم اجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به
 الضلع الى الصلع والذراع الى مكانه ثم جاء الرأس الى مكانه ثم العصب والعروق ثم انبت
 طراء اللحم عليه ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا
 هو قائم ينهق فخر عزير ساجدا وقال اعلم ان الله على كل شئ قدير ثم انه دخل بيت المقدس
 فقال القوم حدثنا آباؤنا ان عزير بن شرخيا مات ببابل وقد كان يختصر قتل بيت
 المقدس اربعين الفامن قرأ التوراة وكان فيهم عزير والقوم ما عرفوا انه يقرأ التوراة
 فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة واملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا
 وكانت التوراة قد دفنت في موضع فأخرجت وعورض بما املاه فاختلف في حرف
 فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على ان ذلك
 الماز كان نبيا (المسئلة الثالثة) اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وفتادة وعكرمة
 والربيع ايلياء وهى بيت المقدس وقال ابن زيد هى القرية التى خرج منها الالوف حذر
 الموت اما قوله تعالى وهى حاوية على عروشها قال الاصمعي خوى البيت فهو يتخوى خواء
 ممدودا اذا ما خلا من اهله واخواله والبطن من الطعام وفي الحديث كان النبي صلى الله
 عليه وسلم اذا سجد خوى اى خلى ما بين عضديه وجنبه وبطنه وفخذه وخوى الفرس
 ما بين قوائمه ثم يقال للبيت اذا انهدم خوى لانه تهدمه يخلو من اهله وكذلك خوت النجوم
 واخوت اذا سقطت ولم تمطر لانهما اخلت عن المطر والعرش سقف البيت والعروش الابنية
 والسقوف من الخشب يقال عرش الرجل يعرش ويعرش اذا بنى وسقف بخشب فقوله
 وهى حاوية على عروشها اى منهمة ساقطة خراب قاله ابن عباس رضى الله عنهما وفيه
 وجوه احدها ان حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها ثم انقعدت الحيطان
 من قواعدها فتساقطت على السقوف منهمة ومعنى الحاوية المنقعة وهى المنقلعة من
 اصولها يدل عليه قوله تعالى اعجاز نخل حاوية وفي موضع آخر اعجاز نخل منقعة وهذه الصفة
 فى خراب المنازل من احسن ما يوصف به والثانى قوله تعالى حاوية على عروشها اى حاوية
 عن عروشها جعل على معنى عن كقوله اذا اكنالوا على الناس اى عنهم والثالث ان المراد
 ان القرية حاوية مع كون اشجارها معروشة فكان التعجب من ذلك اكثر لان الغالب
 من القرية الخالية الحاوية ان يبطل ما فيها من عروش الفاكية فلما خربت القرية مع
 بقاء عروشها كان التعجب اكثر اما قوله تعالى قال انى يحيى هذه الله بعد موتها فقد ذكرنا
 ان من قال الماركان كافرا حله على الشك فى قدرة الله تعالى ومن قال كان نبيا حله
 على الاستبعاد بحسب مجارى العرف والعادة او كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل
 لاجل التأكيد كما قال ابراهيم عليه السلام ارنى كيف تحيى الموتى وقوله انى من اين
 كقوله انى لك هذا والمراد بأحياء هذه القرية عمارتها اى متى يفعل الله تعالى ذلك على

احياء اهلها فإياه التعرض لحال
 القرية دون حالهم والاقصاء
 على ذكر موتهم دون كونهم
 ترابا وعظاما مع كونه ادخل
 فى الاستبعاد لشدة مباينته للحياة
 وغاية بعده عن قبولها على انه لم
 تتعلق ارادته تعالى بأحيائهم
 كما تعلقت بعماريتها ومعاينة المار
 لها كما سخط به خيرا فأما الله
 والبنه على الموت (مائة عام) روى
 انه لما دخل القرية ربط جاره
 فطأ بها ولم يربها احد اذ قال
 ما قال وكانت اشجارها قد انمرت
 فنناول من التين والعنب وشرب
 من عصيره ونام فأما الله تعالى
 فى منامه وهو شاب وامات جاره
 وبقيت تينته وعنبه وعصيره عنده
 ثم اعى الله تعالى عنه عيون
 الخملوقات فلم يره احد فلما مضى
 من موته سبعون سنة وجهه الله عن
 وعلا ملكا عظيما من ملوك فارس
 يقال له يوشك الى بيت المقدس
 ليبره ومعه الفقهрман مع كل
 قهرمان ثلثائة الف عامل فجعلوا
 يعمرونه واهلك الله تعالى يختصر
 ببعوضة دخلت دماغه ونجى الله
 تعالى من نبي من نبي اسرائيل
 وردهم الى بيت المقدس وتراجع
 اليه من تفرق منهم فى الاكناف
 فعمروه ثلاثين سنة وكثروا وكانوا
 كما حسن ما كانوا عليه فلما تمت
 المائة من موت عزير احياء الله
 تعالى وذلك قوله تعالى

معنى انه لا يفعله فأحب الله تعالى ان يريه في نفسه وفي احياء القرية آية فأما الله مائة عام وقد ذكرنا القصة فان قيل ما الفائدة في امانة الله مائة عام مع ان الاستدلال بالاحياء بعد يوم او بعد بعض يوم حاصل قلنا لان الاحياء بعد تراخي المدة ابعد في العقول من الاحياء بعد قرب المدة وايضا فلان بعد تراخي المدة ما يشاهد منه ويشاهد هو من غيره اعجب اما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى احياءه ويوم القيامة يسمى يوم البعث لانهم يعثون من قبورهم واصله من بعثت الناقة اذا أمتها من مكانها واما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياء لان قوله ثم بعثه يدل على انه عاد كما كان اولاحيا عاقلا فهما مستعدا للنظر والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال ثم احياء لم تحصل هذه القوائد اما قوله تعالى قال كم لبثت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فيه وجهان من القراءة قرأ ابو عمرو وحزرة والكسائي بالادغام والباقيون بالانفصال فادغم فلنقرب المخرجين ومن اظهر فلبثاين المخرجين وان كانا قريين ((المسئلة الثانية)) اجعوا على ان قائل هذا القول هو الله تعالى واما عرف ان هذا الخطاب من الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولانه بعد الاحياء شاهد من احوال حجاره وظهور البلي في عظامه ما عرف به ان تلك الخوارق لم تصدر الا من الله تعالى (المسئلة الثالثة) في الآية اشكال وهو ان الله تعالى كان عالما بأنه كان ميتا وكان عالما بأن الميت لا يمكنه بعد ان صار حيا ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة ام قصيرة فنع ذلك لاي حكمة سأله عن مقدار تلك المدة والجواب عنه ان المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق اما قوله تعالى لبثت يوما او بعض يوم ففيه سؤالات السؤال الاول لم ذكر هذا التزديد الجواب ان الميت طال مدة موته ام قصرت فالخال واحدة بالنسبة اليه فأجاب باقل ما يمكن ان يكون ميتا لانه اليقين وفي التفسير ان امانته كانت في اول النهار فقال يوما ثم لما نظر الى ضوء الشمس باقيا على رؤس الجدران فقال او بعض يوم (السؤال الثاني) انه لما كان اللبث مائة عام ثم قال لبثت يوما او بعض يوم ليس هذا يكون كذبا والجواب انه قال ذلك على حسب الظن ولا يكون مؤاخذا بهذا الكذب ونظيره انه تعالى حكى عن اصحاب الكهف انهم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم على ماتوهموه ووقع عندهم وايضا قال اخوة يوسف عليه السلام يا اباانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا واما قالوا ذلك بناء على الامارة من اخراج الصواع من رحله (السؤال الثالث) هل علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت او لم يعلم ذلك بل كان يعتقد ان ذلك اللبث كان بسبب النوم الجواب الاظهر انه علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وذلك لان الغرض الاصل في امانته ثم احياءه بعد مائة عام ان يشاهد الاحياء بعد الامانة وذلك لا يحصل الا اذا عرف ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وهو ايضا قد شاهد امانته نفسه او في حجاره احوالا دالة على ان ذلك اللبث كان بسبب الموت اما قوله تعالى قال بل لبثت مائة عام فالمعنى ظاهر وقيل العام امله من العوم الذي هو السباحة لان فيه

(ثم بعثه) وابتداه على احياءه للدلالة على سرعته وسهولة تأنيته على البارئ تعالى كأنه بعثه من النوم ولا يذان بأنه اعاده كبعثته يوم موته عاقلا فاهما مستعدا للنظر والاستدلال (قال) استئناف مضي على السؤال كأنه قيل فاذا قال له بعد بعثه قيل قال (كم لبثت) ليظهر له معجزته عن الاحاطة بشئونه تعالى وان احياءه ليس بعد مدة يسيرة ريماتوهم انه هين في الجلالة بل بعد مدة طويلة ويخصم به مادة استبعاده بالمرّة ويطلع في تضاعيفه على امر آخر من بدائع آثار قدرته تعالى وهو ابقائه الغذاء المتسارع الى الفساد بالطبع على ما كان عليه دهرا طويلا من غير تغير ما وكن نصب على الظرفية تميزها محذوف اي كم وقتا لبثت والقائل هو الله تعالى او ملك مأمور بذلك من قبله تعالى قيل نودي من السماء يا عزيز كم لبثت بعد الموت (قال لبثت يوما او بعض يوم) قاله بناء على التقريب والتخمين او استقصارا لمدة لبثته واما ما يقال من انه مات ضحى وبعث بعد المائة قبيل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس يوما فالتفت اليها فرأى منها بقية فقال او بعض يوم على وجه الاضراب فيعزل من التحقيق ادلا وجه للجزم بتمام اليوم ولو بنساء على حسابان الغروب لتحقق النقصان من اوله (قال) استئناف كما سلف (بل لبثت مائة عام) عطف على مقدراى ما لبثت ذلك القدر بل هذا المقدر

سبحا طويلا لا يمكن من التصرف فيه اما قوله تعا فانظر الى طعامك وشربك لم يتسنه فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلف القراء في اثبات الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه واقنده وماليه وسلطانيه وماهيه بعد ان اتفقوا على اثباتها في الوقف فقرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها بأبواب الهاء في الوصل وكان حجة يحذفن في الوصل وكان الكسائي يحذف الهاء في الوصل من قوله يتسنه واقنده ويتنن في الوصل في الباقي ولم يختلفوا في قوله لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه انما الهاء في الوصل والوقف اذا عرفت هذا فتقول اما الحذف فقيه وجوه (احدها) اشتقاق قوله يتسنه من السنة وزعم كثير من الناس ان اصل السنة سنة قالوا والدليل عليه انهم يقولون في الاشتقاق منها اسنت القوم اذا أصابتهم السنة وقال الشاعر
ورجال مكة مسنون عجاف • ويقولون في جمعها سنوات وفي الفعل منها سانيت الرجل مساناة اذا عامله سنة سنة وفي التصغير سنية اذا ثبت هذا كان الهاء في قوله لم يتسنه للسكت لالاصل (وثانيها) نقل الواحدى عن القراء انه قال يجوز ان يكون اصل سنة سنة لانهم قالوا في تصغيرها سنية وان كان ذلك قليلا فعلى هذا يجوز ان يكون لم يتسنه اصله لم يتسنن ثم اسقطت النون الاخيرة ثم اخل عليها هاء السكت عند الوقف عليه كما ان اصل لم يتقضى البازى لم يتقضض البازى ثم اسقطت الضاد الاخيرة ثم ادخل عليه هاء السكت عند الوقف فيقال لم يتقضه (وثالثها) ان يكون لم يتسنه مأخوذا من قوله تعالى من جاء مسنون والسن في اللغة هو الصب هكذا قال ابو على الفارسي فقوله لم يتسنن اى الشراب ببق بحاله لم ينصب وقد أتى عليه مائة عام ثم انه حذف النون الاخيرة وابدلت بهاء السكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف واما بيان الاثبات فهو ان لم يتسنه مأخوذ من السنة والسنة اصلها سنهة بدليل انه يقال في تصغيرها سنية ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت وأجرت الدار مسانهة واذ كان كذلك فالهاء في لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لم يحذف البتة لا عند الوصل ولا عند الوقف (المسئلة الثانية) قوله تعالى لم يتسنه اى لم يتغير واصل معنى لم يتسنه اى لم يأت عليه السنون لان مر السنين اذا لم تغيره فكأنها ماتت عليه وتقلنا عن ابى على الفارسي لم يتسنن اى لم ينصب الشراب ببق في الآية سؤال السؤال الاول انه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان من حقه ان يذكر عقيبها ما يدل على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على انه لبث مائة عام بل يدل ظاهرا على ما قاله من انه لبث يوما او بعض يوم والجواب انه كلما كانت الشبهة اقوى مع علم الانسان في الجملة انها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة أكد وقوعه في العقل اكل فكأنه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام قال فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه فان هذا مما يؤكد قولك لبثت يوما او بعض يوم فينبذ بعض اشتياقك الى الدليل الذى يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعده وانظر الى حمارك فرأى الحمار صار

(فاتنر) لتعابن امرأ آخر من دلائل قدرتنا (الى طعامك وشرابك لم يتسنه) اى لا يتغير في هذه المدة المتطاولة مع تداعيه الى الفساد روى انه وجد نينه وعنبه كما جنى وعصيره كما عصر والجملة المنفية حال بغير واو كقوله تعالى لم يسهم سوء امان الطعام والشراب وافراد الضمير لجرى انما جرى الواحد كالغذاء وامن الاخير اكتفاء بدلالة حاله على حال الاول ويؤيده قراءة من قرأ وهذا شرابك لم يتسن والهاء اصلية او هاء سكت واشتقاقه من السنة اما ان لامها هاء او واو وقيل اصله لم يتسنن من الجمأ المسنون فقلت نونه حرف علة كما في تقضى البازى وقد جوز ان يكون معنى لم يتسنه لم يمر عليه السنون التي مرت لاحقيقة بل تشبيهاى هو على حاله كأنه لم يلبث مائة عام وقرئ لم يتسنه بادغام التاء في السين

رميوا عظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب يسرع التغير فيهما والجمار بما بقي دهر اطويلا وزمانا عظيما فرأى ما لا يبق باقيا وهو الطعام والشراب وما سبق غير باق وهو العظام فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى وتمكن وقوع هذه الحجة في عقله وفي قلبه السؤال الثاني انه تعالى ذكر الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب لا الى الطعام والجواب كما يوصف الشراب بأنه لم يتغير كذلك يوصف الطعام بأنه لم يتغير لاسيما اذا كان الطعام لطيفا يتسارع الفساد اليه والروى ان طعامه كان هو التين والعنب وشرابه كان عصير العنب والبن وقرامة ابن مسعود رضى الله عنه وانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسن • اما قوله تعالى وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرفه طول مدة موته بأن شاهد عظام حماره نخرة رمية وهذا في الحقيقة لا يدل بذاته لانه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حيا في الحال علم ان القادر على ذلك قادر على ان يميت الحمار في الحال ويجعل عظامه رمية نخرة في الحال وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت بل انقلاب عظام الحمار الى الحياة مجحزة دابة على صدق ما سمع من قوله بل لبثت مائة عام قال الضحاك معنى قوله انه لما احبى بعد الموت كان دليلا على صحة البعث وقال غيره كان آية لان الله تعالى احياه شابا اسودا رأسا وبنوبينه شيوخ بيض اللحى والرؤس • اما قوله تعالى ولنجعلك آية للناس فقد بينا ان المراد منه التشرىف والتعظيم والوعد 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 لانه فعل بعدها مضمر لانه لو قال وانظر الى حمارك لنجعلك آية كان النظر الى الحمار شرطا وجعله آية جزاء وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام اما لما قال ولنجعلك آية كان المعنى ولنجعلك آية فعلنا ما فعلنا من الامانة والاحياء ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الآيات وليقولوا دارست والمعنى وليقولوا دارست صرفنا الآيات وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اى ونزبه الملكوت • اما قوله تعالى وانظر الى العظام فأكثر المفسرين على ان المراد بالعظام عظام حماره فان اللام فيه بدل الكناية وقال آخرون اراد به عظام هذا الرجل نفسه قالوا انه تعالى احيى رأسه وعينه وكانت بقية بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى اجزاء عظام نفسه فرآها تجتمع وينضم البعض الى البعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم يأكل ولم يشرب مائة عام وتقدير الكلام على هذا الوجه وانظر الى عظامك وهذا قول قتادة والربيع ابن زيد وهو عندى ضعيف لوجوه احدها ان قوله لبثت يوما او بعض يوم انما يليق بمن لا يرى اثر التغير في نفسه فيظن انه كان نائما في بعض يوم اما من شاهد اجزاء بدنه متفرقة وعظام بدنه رمية نخرة فلا يليق به ذلك القول وثانيها انه تعالى حكى عنه انه خاطبه واجاب فيجب ان يكون المجيب هو الذى اماته الله فاذا كانت الامانة راجعة الى كفه فالمجيب ايضا الذى بعثه الله يجب ان يكون

وانظر الى حمارك) كيف نخرت عظامه وتفرقت وتقطعت او صاله وتمزقت ليتبين لك ما ذكر من اللبث المديد وتطمئن به نفسك وقوله عز وجل (ولنجعلك آية للناس) عطف على مقدر متعلق بفعل مقدر قبله بطريق الاستئناف مقرر لمضمون ما سبق اى فعلنا ما فعلنا من احيائك بعد ما ذكر لتعائن ما استبعده من الاحياء بعد دهر طويل ولنجعلك آية للناس الموجودين في هذا القرن بان يشاهدوك وانت من اهل القرون الخالية وبأخذوا منك ما طوى عنهم منذ احقاب من علم التوراة كاسمائى او متعلق بفعل مقدر بعده اى ولنجعلك آية لهم على الوجه المذكور فعلنا ما فعلنا فهو على التقديرين دليل على ما ذكر من اللبث المديد ولذلك فرق بينه وبين الامر بالنظر الى حماره وتكرر الاسر في قوله تعالى (وانظر الى العظام) مع ان المراد عظام الحمار ايضا لما ان المأمور به اولاهو النظر اليها من حيث تعتر بها الحياة ومبديها اى وانظر الى عظام الحمار لتشاهد كيفية الاحياء في غيرك بعد ما شاهدت نفسه في نفسك

جلة الشخص وثالثها ان قوله فأما الله مائة عاما ثم بعثه يدل على ان تلك الجلة احيائها
 وبعثها اما قوله كيف نشرها فالمراد يحييها يقال انشر الله الميت ونشره قال تعالى ثم اذا
 شاء انشره وقد وصف الله العظام بالاحياء في قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم
 قل يحييها وقرئ نشرها بفتح النون وضم الشين قال الفراء كأنه ذهب الى النشر بعد
 الطي وذلك ان بالحياة يكون الانسباط في التصرف فهو كأنه مطوى مادام ميتا فاذا
 عاد حيا صار كأنه نشر بعد الطي وقرأ جزءه والكسائي نشرها بالزاي المقوطة من فوق
 والمعنى رفع بعضها الى بعض وانشاز الشئ رفعه يقال انشزته فنشزى رفعته فارفع
 ويقال لما ارتفع من الارض نشز ومنه نشوز المرأة وهوان ترتفع عن حد رضاه الزوج
 ومعنى الآية على هذه القراءة كيف ترفعها من الارض فنردها الى اماكنها من الجسد
 وتركب بعضها على بعض وروى عن النخعي انه كان يقرأ نشرها بفتح النون وضم الشين
 والزاي ووجهه ما قاله الاخفش انه يقال نشزته وانشزته اي رفعته والمعنى من جميع
 القراءات انه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام ثم بسط اللحم
 عليها ونشر العروق والاعصاب واللحوم والجلود عليها ورفع بعضها الى جنب البعض
 فيكون كل القراءات داخلا في ذلك ثم قال تعالى فلما تبين له وهذا راجع الى ما تقدم ذكره
 من قوله انى يحيى هذه الله بعد موتها والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه وقال
 صاحب الكشف فاعل تبين له مضمرة تقديره فلما تبين له ان الله كل شئ قدير قال اعلم
 ان الله كل شئ قدير فحذف الاول لدلالة الثاني عليه وهذا عندى فيه تعسف بل
 الصحيح انه لما تبين له امر الامانة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شئ
 قدير وتأويله انى قد علمت مشاهدة ما كنت اعلمه قبل ذلك بالاستدلال وقرأ جزءه
 والكسائي قال اعلم على لفظ الامر وفيه وجهان احدهما انه عند التبين امر نفسه
 بذلك قال الاعشى وودع امامة ان الركب قدر حلوا والثاني ان الله تعالى قال اعلم ان الله
 على كل شئ قدير ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عبد الله والاعشى قيل اعلم ان الله
 على كل شئ قدير وبؤكده قوله في قصة ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ثم قال
 فى آخرها واعلم ان الله عزيز حكيم قال افاضى والقراءة الاولى اولى وذلك لان الامر بالشئ
 انما يحسن عند عدم المسامحة وههنا العلم حاصل بدليل قوله فلما تبين له فكان الامر
 بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز اما الاخبار عن انه حصل كان جائز * (القصة الثالثة)
 وهى ابيضاد الله على صحة البعث قوله تعالى (واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى
 قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذنا اربعة من الطير فصهرهن اليك ثم اجعل
 على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يا تينك سعييا واعلم ان الله عزيز حكيم) فى الآية مسائل
 (المسئلة الاولى) فى كامل اذقولان قال الزجاج التقدير اذ ذكر اذ قال ابراهيم وقال غيره انه
 معطوف على قوله ألم ترى الى الذى حاج ابراهيم والتقدير ألم ترا اذ حاج ابراهيم فى ربه وألم تر

(كيف نشرها) بالزاي المعجمة
 اي ترفع بعضها الى بعض ونردها
 الى اماكنها من الجسد فنركبها
 تركيبا لا تقابها وقال الكسائي
 نلينها ونعظمها ولعل من فسره
 بخيبتها اراد بالاحياء هذا المعنى
 وكذا من قرأ نشرها بالراء من
 انشر الله تعالى الموتى اي احيائها
 لامعناه الحقيقي لقوله تعالى (ثم
 نكسوها لهما) اي نسترها به كما
 يستر الجسد باللباس واما من قرأ
 نشرها بفتح النون وضم الشين فلهله
 اراد به ضد الطي كما قال الفراء
 فالمعنى كيف بسطها والجملة اما
 حال من العظام اي وانظر اليها
 مركبة مكسوة لهما وبدل اشتمال
 اي وانظر الى العظام كيفية
 انشازها وبسط اللحم عليها ولعل
 عدم التعرض لكيفية نفع
 الروح للثبات مما لا تقتضى الحكمة
 بيانه روى انه نودى اليها العظام
 البالية ان الله يأمرك ان تجتمعى
 فاجتمع كل جزء من اجزائها التى
 ذهب بها الطير والسباع وطارت
 بها الرياح فى سهل وجبل
 فانضم بعضها الى بعض والتصق
 كل عضو بما يليق به الضلع بالضلع
 والذراع بمجملها والرأس بموضعها
 ثم الاعصاب والعروق ثم انبسط
 عليه اللحم ثم الجلد ثم خرجت
 منه الشعور ثم نفع فيه الروح
 فاذا هو قائم ينهق

اذ قال ابراهيم رب انى كيف تحبى الموتى (المسئلة الثانية) انه تعالى لم يسلم عزيرا حين قال
او كالذى مر على قرية وسمى ههنا ابراهيم مع ان المقصود من البحث فى كلتا القصتين شىء
واحد والسبب ان عزيرا لم يحفظ الادب بل قال انى يحبى هذه الله بعد موتها و ابراهيم
حفظ الادب فانه اتنى على الله اولا بقوله رب ثم دعا حيث قال ارنى وايضا ان ابراهيم
للمراعى الادب جعل الاحياء والامانة فى الطيور وعزير المالم براع الادب جعل الاحياء
والامانة فى نفسه (المسئلة الثالثة) ذكروا فى سبب سؤال ابراهيم وجوها * الاول قال
الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج انه رأى جيفة مطروحة فى شط البحر
فاذامد البحر اكل منها دواب البحر واذ اجزر البحر جاءت السباع فأكلت واذ ذهبت
السباع جاءت الطيور فأكلت وطارت فقال ابراهيم رب انى كيف تجمع اجزاء
الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل أولم تؤمن قال بلى ولكن
المطلوب من السؤال ان يصير العلم بالاستدلال ضروريا للوجه الثانى قال محمد بن اسحق
والقاضى سبب السؤال انه مع مناظرته مع نمرود لما قال ربى الذى يحبى ويميت قال أنا
أحى وأميت فأطلق محبوسا وقتل رجلا فقال ابراهيم ليس هذا بأحيا و امانة وعند ذلك
قال رب ارنى كيف تحبى الموتى لتتكشف هذه المسئلة عند نمرود واتباعه وروى عن نمرود
انه قال له قل ربك حتى يحبى والقتل لك فسأل الله تعالى ذلك وقوله ليظمن قلبى بنجاتى
من القتل اوليظمن قلبى بقوة حتى وبرهانى وان عدولى منها الى غيرها ما كان بسبب
ضعف تلك الحججة بل كان بسبب جهل المستمع والوجه الثالث قال ابن عباس وسعيد بن
جبير والسدى رضى الله عنهم ان الله تعالى اوحى اليه انى اتخذ بشرا خليلا فاستعظم
ذلك ابراهيم صلى الله عليه وسلم وقال الهى ما علامة ذلك فقال علامته انه يحبى الميت
بدعائه فلما عظم مقام ابراهيم عليه السلام فى درجات العبودية وأداء الرسالة خطر به
انى لعلى ان اكون ذلك الخليل فسألت احياء الميت فقال الله أولم تؤمن قال بلى ولكن
ليظمن قلبى على اننى خليل لك الوجه الرابع انه صلى الله عليه وسلم اتما سأل ذلك لقومه
وذلك لان اتباع الانبياء كانوا يظلمونهم بأشياء تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى عليه
السلام اجعل لنا الها كالههم آلهة فسأل ابراهيم ذلك والمقصود ان يشاهده قومه
فيرزول الانكار عن قلوبهم الوجه الخامس ما خطر ببالى فقلت لاشك ان الامة كى يحتاجون
فى العلم بأن الرسول صادق فى ادعاء الرسالة الى معجز يظهر على يده فكذلك الرسول عند
وصول الملك اليه واخياره اياه بأن الله بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على يد ذلك
الملك ليعلم الرسول ان ذلك الواصل ملك كريم لاشيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك
كلام الله احتاج الى معجز يدل على ان ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره
واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال انه لما جاء الملك الى ابراهيم واخبره بأن الله تعالى بعثك
رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال رب ارنى كيف تحبى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن

(فلما تبين له) اى ما دل عليه الامر
بالنظر اليه من كيفية الاحياء
بمباديه والفاء للعطف على مقدر
يستدعيه الامر المذكور وانما
حذف للايدان بظهور تحققه
واستغناءه عن الذكر والاشعار
بسر عفو وقوعه كما فى قوله عز وجل
فانراه مستقرا غده بعد قوله انا
آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
كأنه قيل فانشزها الله تعالى
وكساها لحما فظفر اليها فبين له
كيفية فلما تبين له ذلك اى انضح
اقتضاها تماما (قال اعلم ان الله على
كل شىء) من الاشياء التى من جعلها
ماشاهده فى نفسه وفى غيره من
تعاجيب الآثار (قديرا)
لا يستعصى عليه امر من الامور
واينار صيغة المضارع للدلالة على
ان عمله بذلك مستمر نظرا الى ان
اصله لم يتغير ولم يتبدل بل انما
تبدل بالبيان وصفه وفيه اشعار
بانه انما قال ما قال بناء على الاستعداد
العادى واستعظام الامر وقد قيل
فاعل تبين مضمر يفسره مفعول اعلم
اى فلما تبين له ان الله على كل شىء
قدير فتدبر وقرئ تبين له على
صيغة الجهول وقرئ قال اعلم
على صيغة الامر روى انه ركب
جاره واتى محله وانكره الناس
وانكر الناس وانكر المنازل
فانطلق على وهم منه حتى منزله
فاذاهو بعجز عمياء مقعدة قد
ادركت زمن عزير فقال لها عزير

ليطمئن قلبي على ان الآتي ملك كريم لاشيطان رجيم الوجه السادس وهو على لسان
 اهل التصوف ان المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن انوار المكشفات والتجلي والاحياء
 عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية فقولوه أرني كيف تحيي الموتى طلب لذلك
 التجلي والمكاشفة فقال اولم تؤمن قال بلى أو من به ايمان الغيب ولكن اطلب حصولها
 ليطمئن قلبي بسبب حصول ذلك التجلي وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما يتطرق
 اليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالفه شيء
 من الشكوك والشبهات الوجه السابع لعله طالع في الصحف التي اترها الله تعالى عليه انه
 يشرف ولده عيسى بأنه يحيي الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن
 ليطمئن قلبي على اني لست اقل منزلة في حضرتك من ولدي عيسى الوجه الثامن ان
 ابراهيم صلى الله عليه وسلم أمر بدمج الولد فسارع اليه ثم قال امرتني ان اجعل ذاروح بلا
 روح ففعلت وانا اسئلك ان تجعل غير ذى روح روحانيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن
 ليطمئن قلبي على انك اتخذتني خليلا الوجه التاسع نظر ابراهيم صلى الله عليه وسلم في قلبه
 فرآه ميتا يحب ولده فاستحبي من الله وقال أرني كيف تحيي الموتى اى القلب اذا مات بسبب
 الغفلة كيف يكون احياؤه بذكر الله تعالى الوجه العاشر تقدير الآية ان جميع الخلق
 يشاهدون الحشر يوم القيامة فأرني ذلك في الدنيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
 قلبي على ان خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف الوجه الحادى عشر لم يكن قصد
 ابراهيم احياء الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة الثانى عشر ما قاله قوم من
 الجهال وهو ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم كان شاكا في معرفة المبدأ وفي معرفة المعاد
 * اماشكه في معرفة المبدأ فقولوه هذاربى وقوله لئن لم يهدني ربى لا كونن من القوم الضالين
 • واماشكه في المعاد فهو في هذه الآية وهذا القول سخيف بل كفر وذلك لان الجاهل
 بقدره الله تعالى على احياء الموتى كافر فنسب النبي المعصوم الى ذلك فقد كفر النبي
 المعصوم فكان هذا بالكفر اولى ومما يدل على فساد ذلك وجوه احدها قوله تعالى اولم
 تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولو كان شاكا لم يصح ذلك وثانيها قوله ولكن ليطمئن
 قلبي وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين ومنها ان الشك في قدرة الله تعالى يوجب
 الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه اما قوله تعالى اولم تؤمن فيه وجهان احدهما
 انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر

الستم خير من ركب المطايا • واندى العالمين بطون راح

والثانى المقصود من هذا السؤال ان يجيب بما اجاب به ليعلم السامعون انه عليه السلام كان
 مؤمنا بذلك عارفا به وان المقصود من هذا السؤال شيء آخر • اما قوله تعالى قال بلى
 ولكن ليطمئن قلبي فاعلم ان اللام في ليطمئن متعلق بمحذوف والتقدير سألت ذلك ارادة
 طمانينة القلب قالوا والمراد منه ان يزول عنه الخواطر التي تعرض للمستدل والافالقيين

يا هذه هذا منزل عزيز قالت نعم
 وابن ذكرى عزيز قد فقدناه
 منذ كذا وكذا فبكت بكاء شديدا
 قال فاني عزيز قالت سبحان الله
 انى يكون ذلك قال قد اماتنى
 الله مائة عام ثم بعثنى قالت ان
 عزيزا كان رجلا مستجاب
 الدعوة فادع الله لى يرد على
 بصرى حتى اراك فدعا ربه
 ومسح بيده عينها فحسنا فاخذ
 بيدها فقال لها قومي باذن الله
 فقامت صحيحة كأنها نشطت من
 عقال فنظرت اليه فقالت اشهد
 انك عزيز فانطلقت الى محلة بنى
 اسرائيل وهم في انديتهم وكان
 في المجلس ابن لعزير قد بلغ مائة
 وثمانى عشرة سنة وبنو بنيه شيوخ
 فنادت هذا عزيز قد جاءكم
 فكذبوها فقالت انظروا فاني
 بدعائه رجعت الى هذه الحالة
 فقبض الناس فاقبلوا اليه فقال
 ابنه كان لابي شامة سوداء بين
 كتفيه مثل الهلال فكشف فاذا
 هو كذلك وقد كان قتل بختنصر
 بيت المقدس من قراء التوراة
 اربعين الف رجل ولم يكن يومئذ
 بينهم نسخة من التوراة ولا احد
 يعرف التوراة فقرأها عليهم عن
 ظهر قلبه من غير ان يحرم منها
 حرفا فقال رجل من اولاد
 المسبيين ممن ورد بيت المقدس
 بعد مهالك بختنصر حدثني ابى
 عن جدى انه دفن التوراة يوم
 سبينا في خايسة في كرم فان
 أرتقونى كرم جدى اخرجتها
 لكم فذهبوا الى كرم جده

حاصل على كتمان الحالتين وههنا بحث عقلي وهوان هذا التفسير مفرع على ان العلوم
 يجوز ان يكون بعضها اقوى من بعض وفيه سؤال صعب وهوان الانسان حال حصول
 العلم له اما ان يكون مجوزا لتقيضه واما ان لا يكون فان جواز تقيضه بوجه من الوجوه
 فذاك ظن قوى لا اعتقاد جازم وان لم يجوز تقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع
 التفاوت في العلوم واعلم ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا المطلوب هو حصول
 الظمائية في اعتقاد قدرة الله تعالى على الاحياء اما لو قلنا المقصود شي آخر فالسؤال
 زائل * اما قوله تعالى فخذ اربعة من الطير فقال ابن عباس رضى الله عنهما اخذ طاوسا
 ونسرا وغرابا وديكا وفي قول مجاهد وابن زيد رضى الله عنهما جامدة بدل النسر وههنا
 اباحت * الاول انه لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكروا فيه وجهين
 * الاول ان الطير همته الطيران في السماء والارتفاع في الهواء والخليل كانت همته العلو
 والوصول الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهيمته والوجه الثاني ان الخليل عليه
 السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ووضع على رأس كل جبل قطعة مختلطة ثم
 دعاها طار كل جزء الى مشاكلة قليل له كما طار كل جزء الى مشاكلة كذا يوم القيامة يطير
 كل جزء الى مشاكلة حتى تتألف الابدان وتتصل بهما الارواح ويقرره قوله تعالى
 يخرجون من الاجداث كما فهم جراد منتشر البحث الثاني ان المقصود من الاحياء والامانة
 كان حاصلها بحوان واحد فلم امر بأخذ اربع حيوانات وفيه وجهان * الاول ان
 المعنى فيه انك سألت واحدا على قدر العبودية وانا اعطيت اربعة على قدر الربوبية والثاني
 ان الطيور الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة التي منها تركيب ابدان الحيوانات
 والنباتات والاشارة فيه انك ما لم تفرق بين هذه الطيور الاربعة لا يقدر طير الروح على
 الارتفاع الى هواء الربوبية وصفاء عالم القدس البحث الثالث انما خص هذه الحيوانات
 لان الطاوس اشارة الى مافي الانسان من حب الزينة والجاه والترفع قال تعالى زين للناس
 حب الشهوات والفسر اشارة الى شدة الشغف بالاكل والديك اشارة الى شدة الشغف
 بقضاء الشهوة من الفرج والغراب اشارة الى شدة الحرص على الجمع والطلب فان من
 حرص الغراب انه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة فيه الى ان
 الانسان ما لم يسع في قتل شهوة النفس والفرج وفي ابطال الحرص وابطال التزين للخلق
 لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله * اما قوله تعالى فصرهن اليك ففيه مسائل
 (المسئلة الاولى) قرأ حزة فصرهن اليك بكسر الصاد والباقون بضم الصاد اما
 الضم ففيه قولان * الاول انه من صرت الشيء اصوره اذا املت اليه ورجل اصوري
 مائل العنق ويقال صار فلان الى كذا اذا قال به ومال اليه وعلى هذا التفسير يحصل
 في الكلام محذوف كأنه قيل املهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن
 جزأ فحذف الجملة التي هي قطعهن لدلالة الكلام عليه كقوله ان اضرب بعصاك البحر

ففتشوا ووجدوا هافعا ضررها بما
 املى عليهم عزيز من ظهر القلب فا
 اختلفا في حرف واحد فعند
 ذلك قالوا هو ابن الله تعالى الله عن
 ذلك علوا كبيرا (واذ قال ابراهيم)
 دليل آخر على ولايته تعالى
 لمؤمنين واخراجهم من الظلمات
 الى النور وانما يسلك به مسلك
 الاستشهاد كما قبله بان يقال
 او كذا الذي قال رب الخ لجران ذكره
 عليه السلام في اثناء الحاجة ولانه
 لا دخل لنفسه عليه السلام في
 اصل الدليل كدأب عزيز عليه
 السلام فان ما جرى عليه
 من احيائه بعد ما نعام من جهته
 الشواهد على قدرته تعالى
 وهدايته والظرف من نصب بضمير
 صرح بمثله في نحو قوله تعالى
 واذكروا اذ جعلكم خلقا اى
 واذكروا وقت قوله عليه السلام وما
 وقع حينئذ من تعاجيب صنع الله
 تعالى لتقف على ما سر من ولايته
 تعالى وهدايته وتوجيه الامر
 بالذكر في امثال هذه المواقع
 الى الوقت دون ما وقع فيه من
 الوقعات مع انها المقصودة
 بالتذكير لما ذكر غير مرة من
 البالغة في ايجاب ذكرها لما ان
 ايجاب ذكر الوقت ايجاب لذكر
 ما وقع فيه بالطريق البرهاني
 ولان الوقت مشتمل عليهما مفصلة
 فاذا استحضر كانت حاضرة
 بتفاضلها بحيث لا يشذ عنها
 شئ مما ذكر عند الحكاية اولم
 يذكر كأنها مشاهدة عيانا

فانفلق على معنى فاضرب فانفلق لان قوله ثم اجعل على كل جبل منهم جزأ يدل على التقطيع فان قيل ما الفائدة في امره بضمها الى نفسه بعد ان يأخذها قلنا الفائدة ان يتأمل فيها ويعرف اشكالها وهياتها لثلاث تنبس عليه بعد الاحياء ولا يتوهم انها غير تلك والقول الثاني وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد صرهن اليك معناه قطعهن يقال صار الشيء يصوره صوراً اذا قطعه قال رؤبة يصف خصماً لصدرة اياه بالحكم اي قطعناه وعلى هذا القول لا يحتاج الى الاضمار واما قراءة حزة بكسر الصاد فقد فسر هذه الكلمة ايضا تارة بالامالة واخرى بالتقطيع اما الامالة فقال الفراء هذه لغة هذيل وسليم صاره يصيره اذا اماله وقال الاخفش وغيره صرهن بكسر الصاد قطعهن يقال صاره يصيره اذا قطعه قال الفراء اظن ان ذلك مقلوب من صرى بصرى اذا قطع فقد تمت ياؤها كما قالوا عشوات قال المبرد وهذا لا يصح لان كل واحد من هذين اللفظين اصل في نفسه مستقل بذاته فلا يجوز جعل احدهما فرعاً عن الآخر (المسئلة الثانية) اجمع اهل التفسير على ان المراد بالآية قطعهن وان ابراهيم قطع اعضاءها وحوماها وربشها ودماءها واخلط بعضها ببعض غير ابي مسلم فانه انكر ذلك وقال ان ابراهيم عليه السلام لما طلب احياء الميت من الله تعالى اراه الله تعالى مثالا قرب به الامر عليه والمراد بصرهن اليك الامالة والترين على الاجابة اي فعود الطيور الاربعة ان تصير بحيث اذا دعوتها اجابتك وانتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحد احد احوال حياته ثم ادعهن يا تينك سعيا والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة وانكر القول بان المراد منه قطعهن واحتج عليه بوجوده الاول ان المشهور في اللغة في قوله فصرهن املهن واما التقطيع والذبح فليس في الآية ما يدل عليه فكان ادراجه في الآية الحاقا لزيادة بالآية لم يدل الدليل عليها وانه لا يجوز والثاني انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك لا يتعدى الي واما يتعدى هذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة فان قيل لم لا يجوز ان يقال في الكلام تقديم وتأخير والتقدير فخذ اليك اربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم والتأخير من غير دليل ملجئ الى التزامه خلاف الظاهر والثالث ان الضمير في قوله ثم ادعهن عائدا اليها لا الى اجزائها واذا كانت الاجزاء متفرقة متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الاجزاء يلزم ان يكون الضمير عائدا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو خلاف الظاهر وايضا الضمير في قوله يا تينك سعيا عائدا اليها لا الى اجزائها وعلى قولكم اذا سعى بعض الاجزاء الى بعض كان الضمير في يا تينك عائدا الى اجزائها لا اليها واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوده الاول ان كل المفسرين الذين كانوا قبل ابي مسلم اجمعوا على انه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع اجزائها فيكون انكار ذلك انكارا للاجماع والثاني ان ما ذكره غير مخصص بابراهيم صلى الله عليه وسلم فلا يكون له فيه مزبنة على الغير والثالث ان ابراهيم اراد ان يريه الله كيف يحيي

(رب) كلمة استعطاف قدمت بين يدي الدعاء بالغة في استدعاء الاجابة (ارنى) من الرؤية البصرية المتعدية الى واحد وبدخول همزة النقل طلبت معنولا آخر هو الجارة الاستفهامية المتعلقة لها فانها تعلق كما تعلق النظر البصرى اي اجعلني بمصر (كيف يحيي الموتى) بان يحييها وانا انظر اليها وكيف في محل نصب على التشبيه بالطرف عند سيويوه وبالحال عند الاخفش والفاعل فيها يحيي اي في اي حال او على حال يحيي قال القرطبي الاستفهام بكيف انما هو سؤال عن حال شيء متقرر الوجود عند السائل والمسئول فالاستفهام ههنا عن هيئة الاحياء المتقرر عند السائل اي بصري كيفية احيائك للموتى وانما سأل عليه السلام ليتأكد يقانه بالعبان ويزداد قلبه اطمنانا على اطمنان واما ما قيل من ان نمروذ لما قال انا احبي واميت قال ابراهيم عليه السلام ان احياء الله تعالى برد الارواح الى الاجساد فقال نمروذ هل عابته فلم يقدر على ان يقول نعم فاشتمل الى تقرير آخر ثم سأل ربه ان يريه ذلك فيأباه لتعليل السؤال بالاطمنان (قال) استينان كما مر غير مرة (اولم تؤمن) عطف على مقدر اي الم تعلم ولم تؤمن بانى قادر على الاحياء كيف اشاء حتى تسألني اراءه قاله عز وعلا وهو اعلم بانه عليه السلام ابنت الناس ايمانا واقواهم يقينا ليحيب بما اجاب به فيكون ذلك لطفاً للسامعين

الموتى وظاهر الآية يدل على انه اجيب الى ذلك وعلى قول ابن مسيل لا تحصل الاجابة في الحقيقة والرابع ان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزأيدل على ان تلك الطيور جعلت جزأجزاً قال ابو مسلم في الجواب عن هذا الوجه انه اضاف الجزء الى الاربعة فيجب ان يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب ان ما ذكرته وان كان محتملاً الا ان حل الجزء على ما ذكرناه اظهر والتقدير فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزأو بعضاً * اما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزأففيه مسائل (المسئلة الاولى) ظاهر قوله على كل جبل جميع جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب الامكان كأنه قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والرابع اربعة جبال على حسب الطيور الاربعة وعلى حسب الجهات الاربعة ايضاً اعني المشرق والمغرب والشمال والجنوب وقال السدي وابن جرير سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده ابراهيم عليه السلام حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك لا يتم الا بالمشاهدة والجبال التي كان يشاهدها ابراهيم سبعة (المسئلة الثانية) روى انه صلى الله عليه وسلم امر بذبحها ونف ريشها وتقطيعها جزأجزاً وخلط دماها وحوماها وان يمكك رؤسها ثم امر بأن يجعل اجزاءها على الجبال على كل جبل ربعاً من كل طائر ثم يصيح بها تعالين باذن الله تعالى ثم اخذ كل جزء بطير الى الآخر حتى تكلمت الجثث ثم اقبلت كل جثة الى رأسها وانضم كل رأس الى جثته وصار الكل احياء باذن الله تعالى (المسئلة الثانية) قرأ عاصم في رواية ابى بكر والفضل جزأ مثقلاً مهموزاً حيث وقع والباقون مهموزاً مخففاً وهما لغتان بمعنى واحد اما قوله تعالى ثم ادعهن يأتينك سعيافقيل عدوا ومشياً على ارجلهن لان ذلك ابلغ في الجعة وقيل طيراناً وليس يصح لانه لا يقال للطير اذا طار سعى ومنهم من اجاب عنه بان السعى هو الاستداد في الحركة فان كانت الحركة طيراناً فالسعى فيها هو الاستداد في تلك الحركة وقد احتج اصحابنا بهذه الآية على ان البنية ليست شرطاً في صحة الحياة وذلك لانه تعالى جعل كل واحد من تلك الاجزاء والابعض حياً فاهما للنداء قادراً على السعى والعدو فدل ذلك على ان البنية ليست شرطاً في صحة الحياة قال القاضي الآية دالة على انه لا بد من البنية من حيث اوجب التقطيع بطلان حياتها والجواب انه ضعيف لان حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة اما الانفكاك عنه في بعض الاحوال يدل على ان المقارنة حيث حصلت ما كانت واجبة ولما دلت الآية على حصول فهم النداء والقدرة على السعى لتلك الاجزاء حال تفرقها كان دليلاً قاطعاً على ان البنية ليست شرطاً للحياة * اما قوله تعالى واعلم ان الله عز ورحيم فالعنى انه غالب على جميع الممكنات حكيم اي علم بعواقب الامور وغايات الاشياء قوله تعالى (مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبه والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم) اعلم انه سبحانه لما ذكر من بيان اصول العلم بالمبدأ

(قال بلى) علمت وآمنت بانك قادر على الاحياء على اى كيفية شئت (ولكن) سألت ما سألت (ليطمئن قلبي) بمضامة العيان الى الايمان والا يقان وازداد بصيرة بشاهدته على كيفية معينة (قال فخذ) لغناء الجواب شرط محذوف اي ان اردت ذلك فخذ (اربعة من الطير) قيل هو اسم لجمع طائر كركب وسفر وقيل جمع له كمناجر وتجر وقيل هو مصدر سمي به الجنس وقيل هو تخفيف طير بمعنى طائر كهين في هين ومن متعاقبة بخذوا محذوف وقع صفة لاربعة اي اربعة كائنة من الطير قيل هي طائوس رديك وعراب وجماعة وقيل نسريدل الاخير وتخصيص الطير بذلك لانه اقرب الى الانسان واجمع لطوائر الحيوان ولسهولة تأتي ما يفعل به من التجرئة والتفريق وغير ذلك (فصرهن) من صاره بصوره اي اعاله وقرى بكسر الصاد من صاره بصيره اي املهن واضمهن وقرى فصرهن بضم الصاد وكسرهما وتشديد الراء من صره يصره ويصره اذا جمعه وقرى فصرهن من التصرية بمعنى الجمع اي اجمعهن (اليك) لتأملها وتعرف شياتها مفصلة حتى تعلم بعد الاحياء ان جزأ من اجزائها لا ينتقل من موضعه الاول اصلاً روى انه امر بان يذبحها وينف ريشها ويقطعها ويفرق اجزاءها ويخلط ريشها ودماءها وحوماها ويمكك رؤسها ثم امر بان يجعل

وبالمعاد ومن دلائل صحتها ما اراد اتباع ذلك ببيان الشرائع والاحكام والتكاليف
فالحكم الاول في بيان التكاليف المعترية في انفاق الاموال وفي الآية مسائل (المسئلة
الاولى) في كيفية النظم وجوه الاول قال القاضي رحمه الله انه تعالى لما اجل في قوله
من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة فصل بعد ذلك
في هذه الآية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الآيتين الادلة على قدرته بالاحياء والامانة
من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المتيب المعاقب
لكان الانفاق وسائر الطامعات عبثا فكأنه تعالى قال لمن رغبه في الانفاق قد عرفت اني
خلقتك واكملت نعمتي عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتي على المجازاة والاثابة
فليكن علمك بهذه الاحوال داعيا الى انفاق المال فانه يجازى القليل بالكثير ثم ضرب
لذلك الكثير مثلا وهو ان من بذر حبة اخرجت سبع سنابل في كل سنبل مائة حبة فصارت
الواحدة سبعمائة الوجه الثاني في بيان النظم ما ذكره الاصم وهو انه تعالى ضرب هذا
المثل بعد ان 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 انه ولي المؤمنين
وان الكفار اولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر
في سبيل الطاغوت (المسئلة الثانية) في الآية اضمار والتقدير مثل صدقات الذين
ينفقون اموالهم كمثل حبة وقيل مثل الذين ينفقون اموالهم كمثل زارع حبة
* (المسئلة الثالثة) * معنى ينفقون اموالهم في سبيل الله يعني في دينه قيل اراد النفقة
في الجهاد خاصة وقيل جميع ابواب 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 انفاقها في المصالح لان كل ذلك معدود في السبيل الذي
هو دين الله وطريقته لان كل ذلك انفاق في سبيل الله فان قيل فهل رأيت سنبله فيها
مائة حبة حتى يضرب المثل بها قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان المقصود من
الآية انه لو علم انسان يطلب ازيادة والربح انه اذا بذر حبة واحدة اخرجت
له سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه فكذلك ينبغي لمن طلب
الاجر في الآخرة عند الله ان لا يتركه اذا علم انه يحصل له على الواحدة عشرة ومائة
وسبعمائة واذا كان هذا المعنى معقولا سواء وجد في الدنيا سنبله بهذه الصفة
او لم يوجد كان المعنى حاصل مستقيا وهذا قول الفقهاء رحمه الله وهو حسن جدا
والجواب الثاني انه شوهد ذلك في سنبله الجاورس وهذا الجواب في غاية الزكامة
(المسئلة الرابعة) كان ابو عمرو وحزة والكسائي يدغمون التاء في السين في قوله
انبت سبع سنابل لانهما حرفان مهموسان والباقون بالظهار على الاصل ثم قال
والله يضاعف لمن يشاء وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة ولا بيان من يشرفه

اجزاءها على الجبال وذلك قوله تعالى (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا) اي جزئهن وافرقت اجزاءهن على ما بحضرتك من الجبال قبل كانت اربعة اجبل وقيل سعة فجعل على كل جبل ربعا اوسبعامن كل طائر وقرى جزوا بضمين وجزا بالقشديد بطرح همزته تخفيفا ثم تشديده عند الوقف ثم اجزاء الوصل مجرى الوقف (ثم ادعهن يا ايديك) في حيز الجزم على انه جواب الامر ولكنه بني لاتصاله بنون جمع المؤنث (سعيا) اي ساعات مسرعات او ذوات سعي طيرانا او مشيا وانما اقتصر على حكاية اوامره عن وجعل من غير تعرض لامثاله عليه السلام ولا لما ترتب من عجائب آثار قدرته تعالى كما روى انه عليه السلام نادى فقال تعالى يا ذن الله فاجعل كل جزء منهن يطير الى صاحبه حتى صارت جثثهم اقبلن الى رؤسهن فانضمت كل جثة الى رأسها فعدت كل واحدة منهن الى ما كانت عليه من الهيئة للايدان بان ترتب تلك الامور على الاوامر الجلييلة واحتمالة تخلفها عنها من الجلاء والظهور بحيث لا حاجة له الى الذكر اصلا وناهيك بالقصة دليلا على فضل الخليل وعن الضراعة في الدعاء وحسن الادب في السؤال حيث اراد الله تعالى ما سأله في الحال على ايسر ما يكون من الوجوه وارى عنيرا ما اراد بعد امانته مائة عام (واعلم ان الله عزيز) غالب على امره لا يجره شيء عما يريد

الله بهذه المضاعفة بل يجب ان يجوز انه تعالى يضاعف لكل المتقين ويجوز ان يضاعف لبعضهم من حيث يكون انفاقه ادخل في الاخلاص اولانه تعالى بفضله واحسانه يجعل طاعته مقرونة بمزيد القبول والثواب ثم قال والله واسع اى واسع القدرة على المجازات على الجود والافضال عليهم بمقادير الانفاقات وكيفية ما يستحق عليها ومتى كان الامر كذلك لم يصح عمل العامل ضاعفا عند الله تعالى * قوله تعالى (الذين

يتفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم انه تعالى لمضاعف امر الانفاق في سبيل الله اتبعه بيان الامور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المن والاذى ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) نزلت الآية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف اما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بألف بعير بأفتابها و الف دينار فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول يارب عثمان رضيت عنه فارض عنه و اما عبد الرحمن بن عوف فانه تصدق بنصف ماله اربعة آلاف دينار فنزلت الآية (المسئلة الثانية) قال بعض المفسرين ان الآية المتقدمة مختصة بمن انفق على نفسه وهذه الآية بمن انفق على غيره فيمن تعالى ان الانفاق على الغير انما يوجب الثواب العظيم المذكور في الآية اذ لم يتبعه بمن ولا اذى قال القفال رحمه الله وقد يحتمل ان يكون هذا الشرط معتبرا ايضا فيمن انفق على نفسه وذلك هو ان يتفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء لمرضاة الله تعالى ولا يمين به على النبي والمؤمنين ولا يؤذى احدا من المؤمنين مثل ان يقول لو لم احضر لما تم هذا الامر ويقول لغيره انت ضعيف بطال لا منفعة منك في هذا الجهاد (المسئلة الثالثة) المن في اللغة على وجوه احدها بمعنى الانعام يقال قدم من الله على فلان اذا نعم او لفلان على منة اى نعمة وانشد ابن الانباري

فنى علينا بالسلام فائما * كلامك يا قوت ودر منظم

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ما من الناس احد امن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن ابي قحافة يريد اكثر انعاما بماله وايضا الله تعالى بوصف بأنه منان اى منعم والوجد الثاني في التفسير المن النقص من الحق والبخس له قال تعالى وان لك لاجر غير ممنون اى غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منوالا انه يتقص الاعمار ويقطع الاعذار ومن هذا الباب المنه المذمومة لانه يتقص النعمة ويكدرها والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم

زاد معروفك عندي عنلما * انه عندك مستور حقير

تناساه كأن لم تأنه * وهو في العالم مشهور كثير

اذ اعرفت هذا فقول المن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى شكايته منهم بسبب ما اعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه الاول ان الفقير الآخذ للصدقة منكسر القلب

(حكيم) ذو حكمه بالغ في افعاله فليس بناء افعاله على الاسباب العادية العجز عن إيجادها بطريق آخر خارق للعادات بل لكونه متضمنا للحكم والمصالح (مثل الذين يتفقون اموالهم في سبيل الله) اى في وجوه الخيرات من الواجب والنقل (كمثل حبة) لا بد من تقدير مضاعف في احد الجانبين اى مثل نفقتهم كمثل حبة او مثلهم كمثل باذرحبة (انبت سبع سنابل) اخرجت سافا تشعب منها سبع شعب لكل واحدة منها سنبلية (في كل سنبلية مائة حبة) كما يشاهد ذلك في الذرة والدخن في الاراضى المغلة بل اكثر من ذلك واسناد الانبات الى الحبة مجازى كاستناده الى الارض والربيع وهذا التمثيل تصوير للاضغاع كأنها حاضرة بين يدي الناظر (والله يضاعف) تلك المضاعفة او فوقها الى ماشاء الله تعالى (لمن يشاء) ان يضاعفه بفضله على حسب حال المنفق من اخلاصه وتعبه ولذلك تفاوتت مراتب الاعمال في مقادير الثواب (والله واسع) لا يضيق عليه ما

لاجل حاجته الى صدقة غير معترف باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك اظهار ذلك الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضرة بعد المنفعة وفي حكم المسيء اليه بعد ان احسن اليه والثاني اظهار المن بعد اهل الحاجة عن الرغبة في صدقته اذا اشهر من طريقه ذلك الثالث ان المعطي يجب ان يعتقد ان هذه النعمة من الله تعالى عليه وان يعتقد ان الله عليه نعمة عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف انه هل قرن بهذا الانعام ما يخرج به عن قبول الله اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يجعله منة على الغير الرابع وهو السر الاصلى انه ان علم ان ذلك الاعطاء انما تيسر لان الله تعالى هيأ له اسباب الاعطاء وازال اسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطي هو الله في الحقيقة لا العبد فالعبد اذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستنيراً بنور الله تعالى واذ لم يكن كذلك بل كان مشغولاً بالاسباب الجسمية الظاهرة وكان محروماً عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية فكان في درجة البهائم الذين لا يرتقي نظرهم عن المحسوس الى المعقول وعن الآثار الى المؤثر واما الاذى فقد اختلفوا فيه منهم من حمله على الاطلاق في اذى المؤمنين وليس ذلك بالمن بل يجب ان يكون مختصاً بما تقدم ذكره وهو مثل ان يقول للفقير انت ابدان نجيتني بالايام وفرج الله عني منك وبعده ما بيني وبينك فين سبحانه وتعالى ان من اتفق ماله ثم انه لا يتبعه المن والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل فان قيل ظاهر اللفظ انهما بمجموعهما يبطلان الاجر فيلزم انه لو وجد احدهما دون الثاني لا يبطل الاجر قلنا بل الشرط ان لا يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما انفقوا وما لا اذى يقتضى ان لا يقع منه لاهذا ولا ذلك (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة الآية دالة على ان الكبائر تحبط ثواب فاعلمها وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب انما ياتي اذ لم يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة اجاب اصحابنا بأن المراد من الآية ان حصول المن والاذى يخرجان الانفاق من ان يكون فيه اجر وثواب اصلا من حيث يدلان على انه انما اتفق لكي يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله ولا على وجه القرية والعبادة فلا جرم يبطل الاجر طعن القاضى في هذا الجواب فقال انه تعالى بين ان هذا الانفاق قد صح ولذلك قال ثم لا يتبعون ما انفقوا وكلمة ثم للتراخي وما يكون متأخراً عن الانفاق موجب للثواب لان شرط التثريب ان يكون حاصل حال حصول المؤثر لا بعده اجاب اصحابنا عنه من وجوه الاول ان ذكر المن والاذى وان كان متأخراً عن الانفاق الا ان هذا الذكر المتأخر يدل ظاهراً على انه حين اتفق ما كان انفاقه لوجه الله بل لاجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة ومتى كان الامر كذلك كان انفاقه غير موجب للثواب والثاني هب ان هذا الشرط متأخر ولكن لم لا يجوز ان يقال ان تأثير المؤثر يتوقف على ان لا يوجد بعده ما يضاذه على ما هو مذهب اصحاب الموافاة وتقديره معلوم في علم الكلام (المسئلة الخامسة) الآية دلت على ان المن والاذى من الكبائر

يتفضل به من الزيادة (علم) بنية المنفق ومقدار انفاقه وكيفية تحصيل ما انفقه (الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله) جهته مبتدأة حتى يسا ليسان كيفية الانفاق الذي بين فضله بالتبديل المذكور (ثم لا يتبعون ما انفقوا) اي ما انفقوه وانفاقهم (منه ولا اذى) لمن ان يعتد على من احسن اليه باحسانه ويريه انه اوجب بذلك عليه حقاً والاذى ان يتناول عليه بسبب انعامه عليه وانما قدم المن لكثرة وقوعه وتوسيط كلمة للدلالة على شمول النفي لاتباع كل واحد منهما وتم لظهور علورية المعطوف قيل نزلت في عثمان رضى الله عنه حين جهز جيش العسرة بالف باعير باقتابها واحلامها وعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه حين اتى النبي صلى الله عليه وسلم باربعة آلاف درهم صدقة ولم يكدي بخنجر يالهما شئ من المن والاذى

حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منها عن ان تفيد ذلك الثواب الجزيل
 * اما قوله لهم اجرهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) احتجبت المعتزلة بهذه الآية على ان
 العمل يوجب الاجر على الله تعالى واصحابنا يقولون حصول الاجر بسبب الوعد لا بسبب
 نفس العمل لان العمل واجب على العباد واداء الواجب لا يوجب الاجر (المسئلة الثانية)
 احتج اصحابنا بهذه الآية على نفي الاحباط وذلك لانها تدل على ان الاجر حاصل لهم على
 الاطلاق فوجب ان يكون الاجر حاصلًا لهم بعد فعل الكبار وذلك يبطل القول
 بالاحباط (المسئلة الثالثة) اجعت الامة على ان قوله لهم اجرهم عند ربهم مشروط بأن
 لا يوجد منه الكفر وذلك يدل على انه 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 التمسك بالعمومات على القطع بالوعيد * اما قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون
 ففيه قولان الاول ان انفاقهم في سبيل الله لا يضيع بل ثوابه موفر عليهم يوم القيامة
 لا يخافون من ان لا يوجد ولا يحزنون بسبب ان لا يوجد وهو كقوله تعالى ومن يعمل من
 الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما والثاني ان يكون المراد انهم يوم القيامة
 لا يخافون العذاب البتة كما قال وهم من فرغ يومئذ آمنون وقال لا يحزنهم الفزع الاكبر
 * قوله تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غنى حلیم بأبيها الذين
 آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والذى كالذى ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم
 الآخر فقله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدر على شئ مما
 كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرصاة
 الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة ربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها
 وابل فطل والله بما تعملون بصير) اما القول المعروف فهو القول الذى تقبله القلوب
 ولا تنكره والمراد منه ههنا ان يرد السائل بطريق جميل حسن وقال عطاء عدة حسنة
 اما المغفرة ففيه وجوه احدها ان الفقير اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك فربما جعله ذلك
 على بذاة اللسان فأمر بالعفو عن بذاة الفقير والصفح عن اسائه وثانيها ان يكون المراد
 ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد الجميل وثالثها ان يكون المراد من المغفرة ان يستر
 حاجة الفقير ولا يهتك ستره والمراد من القول المعروف رده بأحسن الطرق وبالمغفرة ان
 لا يهتك ستره بأن يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله ورابعها ان قوله قول
 معروف خطاب مع المسؤل بأن يرد السائل بأحسن الطرق وقوله ومغفرة خطاب مع
 السائل بأن يعذر المسؤل في ذلك الرد فربما يقدر على ذلك الشئ في تلك الحالة ثم بين تعالى
 ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له من صدقة يتبعها اذى وسبب هذا الترتيب انما اذا
 اعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء فهناك جمع بين الانفاع والاضرار وربما يف ثواب الانفاع
 بعقاب الاضرار واما القول المعروف ففيه انفاع من حيث انه يتضمن ايصال السرور

(لهم اجرهم) اي حسبا وعدلهم
 في ضمن التتميل وهو جملة من مبتدأ
 وخبر وقعت خبرا عن الموصول
 وفي تكرير الاسناد وتقييد الاجر
 بقوله (عند ربهم) من التأكيد
 والفشر يف مالا يخفى وتحلية
 الخبر عن القاء المفيدة لسببية ما قبلها
 لما بعدها للايدان بان ترتب الاجر
 على ما ذكر من الانفاق وترك
 اتباع المن والاذى امرين لا يحتاج
 الى التصريح بالسببية واما ايها
 انهم اهل لذلك وان لم يفعلوا
 فكيف بهم اذا فعلوا فإياه مقام
 الترغيب في الفعل والحث عليه
 (ولا خوف عليهم) في الدارين من
 لحوق مكروه من المكروه (ولا هم
 يحزنون) لغوات مطلوب من
 المطالب قل او جل اي لا يعترهم
 ما يوجبه لانه يعترهم ذلك
 لكنهم لا يخافون ولا يحزنون ولا
 انه لا يعترهم خوف وحزن اصلا
 بل يستمر ون على النشاط
 و السرور كيف لا واستشعار
 الخوف والحشية استغظاما لجلال
 الله وهيبته واستقصارا للجد
 والسعي في اقامة حقوق العبودية
 من خواص الخواص والمقربين
 والمراد بيان دوام اتقانها للبيان
 ابتغاء دوامها كما بوجه كون
 الخير في الجملة الثانية مضارعا لما
 ان النفي وان دخل على نفس
 المضارع يفيد دوام والاستمرار
 بحسب المقام

الى قلب المسلم ولم يقترن به الاضرار فكان هذا خيرا من الاول واعلم ان من الناس من قال ان الآية وارادة في التطوع لان الواجب لا يحل منعه ولارد السائل منه وقد يحتمل ان يراد به الواجب وقد يعدل به عن سائل الى سائل وعن فقير الى فقير ثم قال والله غني عن صدقة العباد فانما امركم بها ليثيبكم عليها حلیم اذ لم يجعل بالعقوبة على من يمن ويؤذى بصدقته وهذا سخط منه ووعدله ثم انه تعالى وصف هذين النوعين على الاتفاق احدهما الذي يتبعه المن والاذى والثاني الذي لا يتبعه المن والاذى فشرح حال كل واحد منهما وضرب مثلا لكل واحد منهما فقال في القسم الاول الذي يتبعه المن والاذى بأيهما الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال القاضي انه تعالى أكد النهي عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وازال كل شبهة للرجمة بأن بين ان المراد ان المن والاذى يبطلان الصدقة ومعلوم ان الصدقة قد وقعت وتقدمت فلا يصح ان تبطل فالمراد ابطال اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما يأتيه من المن والاذى واعلم انه تعالى ذكر لكيفية ابطال اجر الصدقة بالمن والاذى مثلين فقله اولاً بمن ينفق ماله رياء الناس وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر لان بطلان اجر نفقة هذا المرأى الكافر اظهر من بطلان اجر صدقة من يتبعها المن والاذى ثم مثله ثانياً بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كما انه ما كان عليه غبار ولا تراب اصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الاتفاق والوايل كالكافر الذي يحبط عمل الكافر كالمن والاذى الذين يحبطان عمل هذا المنفق قال فكما ان الوايل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يوجب ان يكونا يبطلان لاجر الاتفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير قال الجبائي وكادل هذا النص على صحة قولنا فالعقل دل عليه ايضا ذلك لان من اطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب ان يستحق النقيضين لان شرط الثواب ان يكون منفعة خالصة دائماً مقرونة بالاجلال وشرط العقاب ان يكون مضرة خالصة دائماً مقرونة بالاذلال فلولم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال ولانه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة ومنع الاثابة ظلم وهذا العقاب عدل فيلزم ان يكون هذا العقاب عدل لامن حيث انه حقه وان يكون ظلماً من حيث انه منع الاثابة فيكون ظلماً بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال فصح هذا قولنا في الاحباط والتكفير بهذا النص وبدلالة العقل هذا كلام المعتزلة واما اصحابنا فانهم قالوا ليس المراد بقوله لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد به ان يأتي بهذا العمل باطلاً وذلك لانه اذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد اتى به من الابتداء على نعت البطلان واحتج اصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوده من الدلائل اولها ان النافي والطارى ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من

(قوله معروف) اي كلام جميل تقبله القلوب ولا تنكره ردي به السائل من غير اعطاء شئ (ومغفرة) اي ستر لما وقع من السائل من الاخطاء في المسئلة وغيره مما ينقل على المسؤل وصحح عنه وانما صح الابتداء بالنكرة في الاول لاختصاصها بالوصف وفي الثاني بالعطف او بالصيغة المقدرة اي ومغفرة كأنه من المسؤل (خير) اي للسائل (من صدقة يتبعها اذى) لكونها مشوبة بضرر ما يتبعها واخلوص الاولين من الضرر والجملة مستأنفة مقررة لاعتبار ترك اتباع المن والاذى وتفسير المغفرة بنيل مغفرة من الله تعالى بسبب الرد الجميل او بعفو السائل بناء على اعتبار الخيرية بالنسبة الى المسؤل يؤدي الى ان يكون في الصدقة الموصوفة بالنسبة اليه خير في الجملة مع بطلانها بالمرءة (والله غني) لا يجوز الفقراء الى تحمل مؤنة المن والاذى ويرزقهم من جهة اخرى (حلیم) لا يعاجل اصحاب المن والاذى بالعقوبة لانهم لا يستحقونها بسببهما والجملة تذييل لما قبلها مشتق على الوعد والوعيد مقرر لاعتبار الخيرية بالنسبة الى السائل قطعاً

طريان الطارىء زوال النافى وان حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطارىء اولى من
 زوال النافى بل ربما كان هذا اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان الطارىء لو باطل
 لكان اما ان يبطل مادخل منه في الوجود في الماضى وهو محال لان الماضى انقضى ولم
 يبق في الحال واعدام المدوم محال واما ان يبطل ما هو موجود في الحال وهو ايضا
 محال لان الموجود في الحال لو اعدم في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال
 واما ان يبطل ما سيوجد في المستقبل وهو محال لان الذى سيوجد في المستقبل معدوم في
 الحال واعدام ما لم يوجد بعد محال وثالثها ان شرط طريان الطارىء زوال النافى فلو جعلنا
 زوال النافى معللا بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال ورابعها ان الطارىء اذا طرأ
 واعدم الثواب السابق فالثواب السابق اما ان يعدم من هذا الطارىء شيئا اولا يعدم
 منه شيئا والاول هو الموازنة وهو قول ابى هاشم وهو باطل وذلك لان الموجب لعدم
 كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لاذان هما معلولان لزم حصول
 الوجودين اللذين هما علتان فيلزم ان يكون كل واحد منهما موجودا حال كون كل
 واحد منهما معدوما وهو محال واما الثانى وهو قول ابى على الجبائى فهو ايضا باطل
 لان العقاب الطارىء لما زال الثواب السابق وذلك الثواب السابق ليس له اثر البتة
 في ازالة شىء من هذا العقاب الطارىء فحينئذ لا يحصل له من العمل الذى اوجب الثواب
 السابق فائدة اصلا لافى جلب ثواب ولا فى دفع عقاب وذلك على مضادة النص الصريح فى
 قوله فم يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولانه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة
 ولم يظهر له منها اثر لافى جلب المنفعة ولا فى دفع المضرة وخامسها وهو انكم تقولون
 الصغيرة تحبط بعض اجزاء الثواب دون البعض وذلك محال من القول لان اجزاء
 الاستحقاقات متساوية فى الماهية فالصغيرة الطارئة اذا انصرف تأثيرها الى بعض تلك
 الاستحقاقات دون البعض مع استواء الكل فى الماهية كان ذلك ترجيحاً للممكن من غير
 مرجح وهو محال فلم يبق الا ان يقال بان الصغيرة الطارئة تزيد كل تلك الاستحقاقات وهو
 باطل بالاتفاق او لا تزيد شيئا منها وهو المطلوب وسادسها وهو ان عقاب الكبيرة اذا كان
 اكثر من ثواب العمل المتقدم فاما ان يقال بان المؤثر فى ابطال الثواب بعض اجزاء العقاب
 الطارىء او كلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالمؤثرة دون
 البعض مع استواء كلها فى الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال والقسم الثانى
 باطل لانه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب مع ان كل
 واحد من ذينك الجزأين مستقل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الاثر الواحد
 مؤثران مستقلان وذلك محال لانه يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون
 غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال وسابعها وهو انه لا منافاة بين هذين
 الاستحقاقين لان السيد اذا قال لعبده احفظ المناع لئلا يسرقه السارق ثم فى 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 والعقل يرجعون في مثل هذه الواقعة الى الترجيح او الى المهابة فأما ان يحكموا بانتفاء احد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بدهة العقول وثانها ان الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم فهذا الطارىء اما ان يكون له اثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق او لا يكون والاول محال لان ذلك الفعل انما يكون موجودا في الزمان الماضى فلو كان لهذا الطارىء اثر في ذلك الفعل الماضى لكان هذا ايقاما للتأثير في الزمان الماضى وهو محال وان لم يكن للطارىء اثر في اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب ان يبقى ذلك الاقتضاء كما كان وان لا يزول ولا يقال لم لا يجوز ان يكون هذا الطارىء مانعا من ظهور الاثر على ذلك السابق لانا نقول اذا كان هذا الطارىء لا يمكنه ان يعمل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق اصلا والبتة من حيث ان يقع الاثر في الماضى بمحال واندفاع اثر هذا الطارىء ممكن في الجملة كان الماضى على هذا التقدير اقوى من هذا الحادث فكان الماضى يدفع هذا الحادث اولى من العكس وتامعها ان هؤلاء المعتزلة يقولون ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص وذلك محال لانا نعلم بالضرورة ان ثواب هذه الطاعات اكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة والاعظم لا يحبط بالاقل قال الجبائى انه لا يمتنع ان تكون الكبيرة الواحدة اعظم من كل طاعة لان معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه كما ان استحقاق قيام الربانية وقدرها وملكوته وبلغه الى النهاية العظيمة اعظم من قيامه بحتمه لكثرة نعمه فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا تضبط عظما وكثرة لم يمتنع ان يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم الذى يوافق على ثواب جملة الطاعات واعلم ان هذا العذر ضعيف لان الملك اذا عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر رأس قلم ذلك الملك قصدا فلو احبط الملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم فكل احد يذمه وينسبه الى ترك الانصاف والقسوة ومعلوم ان جميع المعاصى بالنسبة الى جلال الله تعالى اقل من كسر رأس القلم فظهر ان ما قالوه على خلاف قياس العقول وعاشرها ان ايمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة فایمان سبعين سنة كيف يهدم بفسق ساعة هذا مما لا يقبله العقل والله اعلم فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحابطة بقى تمسك المعتزلة بهذه الآیة فنقول قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى يحتمل امرين احدهما لانا ثوابه باطلا وذلك ان ينوى بالصدقة الرياء والسمعة فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلا وهذا التأويل لا يضرنا البتة الوجه الثانى ان يكون المراد بالابطال ان يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ثم بعد ذلك اذا اتبعت بالمن والاذى صار عقاب المن والاذى

مزبلا لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه يفهم التمسك بالآية فلم كان حل اللفظ على هذا الوجه الثاني اولى من حمله على الوجه الاول واعلم ان الله تعالى ذكر لذلك مثلين احدهما يطابق الاحتمال الاول وهو قوله كالذى ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله اذ من المعلوم ان المراد من كونه عمل هذا باطلا انه دخل في الوجود باطلا لانه دخل صحيحا ثم يزول لان المانع من صحة هذا العمل هو الكفر والكفر مقارن له فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثل يشهد لما ذهبنا اليه من التأويل واما المثل الثاني وهو الصفوان الذى وقع عليه غبار و تراب ثم اصابه وابل فهذا يشهد لتأويلهم لانه تعالى جعل الوايل مزبلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب ان يكون المن والاذى مزبلين للاجر والثواب بعد حصول استحقاق الاجر الا ان لنا ان نقول لانسلم ان المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الاجر للكافر بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذى لو لا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الاجر والثواب فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه وحل الكلام على ما ذكرناه اولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائضا فيه البتة بل كان ذلك الاتصال كالانفصال فهو في مرأى العين متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الاتفاق المقرون بالمن والاذى يرى في الظاهر انه عمل من اعمال البر وفي الحقيقة ليس كذلك فظهر ان استدلالهم بهذه الآية ضعيف واما الحجّة العقلية التي تمسكوا بها فقد بينا انه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين وان مقتضى ذلك الجمع اما الترجيح واما المهايأة (المسئلة الثانية) قال ابن عباس رضى الله عنهما لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقتكم وبالاذى لذلك السائل وقال الباقر بالمن على الفقير وبالاذى للفقير وقول ابن عباس رضى الله عنهما محتمل لان الانسان اذا انفق متبجحا بفعله ولم يسلك طريقة التواضع والانقطاع الى الله والاعتراف بأن ذلك من فضله وتوفيقه واحسانه فكان كالمنا على الله تعالى وان كان القول الثاني له اظهر اما قوله كالذى ينفق ماله رياء الناس ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الكاف في قوله كالذى فيه قولان الاول انه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كابطال الذى ينفق ماله رياء الناس فبين تعالى ان المن والاذى يبطلان الصدقة كما ان النفاق والرياء يبطلانها وتحقيق القول فيه ان المنافق والمرأى يأتیان بالصدقة لالوجه الله تعالى ومن يقرب الصدقة بالمن والاذى فقد أتى بتلك الصدقة لالوجه الله ايضا اذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا آذاه فثبت اشتراك الصورتين في كون تلك الصدقة مأتى بها لوجه الله تعالى وهذا يحقق ما قلنا ان المقصود من الابطال الاتيان به باطلا لان المقصود الاتيان به صحيحا ثم ازالته واحباطه بسبب المن والاذى والقول الثاني ان يكون الكاف في محل النصب على الحال اى لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذى ينفق ماله رياء الناس (المسئلة

(يا أيها الذين آمنوا) اقبل عليهم بالخطاب اثريان ما بين بطريق الغيبة مبالغة في ايجاب العمل بموجب النهى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) اى لا تحبطوا اجرها بواحد منهما (كالذى) في محل النصب اما على انه نعت لمصدر محذوف اى لا تبطلوها ابطالا كابطال الذى (ينفق ماله رياء الناس) واما على انه حال من فاعل لا تبطلوا اى لا تبطلوها مماثلين الذى ينفق اى الذى يبطل انفاقه بالرياء وقيل من ضمير المصدر المقدر على ما هو رأى سبويه واتصاب رياء اما على انه علة لينفق اى لاجل رياءهم او على انه حال من فاعله اى ينفق ماله مرأيا والمراد به المنافق لقوله تعالى (ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) حتى يرجو ثوابا او يخشى عقابا

الثانية) الرياء مصدر كالمراة يقال رآيته رياء ومرآة مثل راعيته مراعاة ورعاء وهو ان ترأى بعمالك غيرك وتحقيق الكلام في الرياء قد تقدم ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل اتبعه بالمثل الثاني فقال فخله وفي هذا الضمير وجهان احدهما انه ما أتى الى المنافق فيكون المعنى ان الله تعالى شبه المان والمؤذى بالمنافق ثم شبه المنافق بالجحر ثم قال كمثل صفوان وهو الجحر الاملس وحكى ابو عبيد عن الاصمعي ان الصفوان والصفوا الصفوا واحد وكل ذلك مقصور وقال بعضهم الصفوان جمع صفوانة كرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم قال اصابه وابل الوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلأ وارض موبولة اى اصابها وابل ثم قال فتركه صلدا الصلدا الاملس اليابس يقال حجر صلدا وجبل صلدا اذا كان براقا املس وارض صلدة اى لانبت شيئا كالجحر الصلدا وصلدانزند اذالم يورنارا واعلم ان هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذى ولعمل المنافق فان الناس يرون في الظاهر ان لهؤلاء الاعمال كما يرى التراب على هذا الصفوان فاذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل لانه تبين ان تلك الاعمال ما كانت لله تعالى كما اذهب الوابل ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا ان المعنى ان تلك الصدقة او جبت الاجر والثواب ثم ان المن والاذى از الا ذلك الاجر كما ينزل الوابل التراب عن وجه الصفوان واعلم ان في كيفية هذا التشبيه وجهين الاول ما ذكرنا ان العمل الظاهر كالتراب والمان المؤذى والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوابل هذا على قولنا واما على قول المعتزلة فان والاذى كالوابل الوجه الثاني في التشبيه قال القفال رحمه الله تعالى وفيه احتمال آخر وهو ان اعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة فنعمل باخلاص فكأنه طرح بذرا في ارض فهو يبضاعفله ونمو حتى يحصده في وقته ويحده وقت حاجته والصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لا ينمو فيه شيء ولا يكون فيه قبول للبذر والمعنى ان عمل المان والمؤذى والمنافق يشبه ما اذا طرح بذرا في صفوان صلدا عليه غبار قليل فاذا اصابه مطر جودتي مستودعا بذره خاليا لاشي في الا ترى انه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون فيه اشجار ونخيل فنخلص لله تعالى كان كمن غرس بستانا في ربوة من الارض فهو يحنى ثم غراسه في اوقات الحاجة وهى تزيى اكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة واما عمل المان والمؤذى والمنافق فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب فعند الحاجة الى الزرع لا يجد فيه شيئا ومن المصلحة من طعن في التشبيه فقال ان الوابل اذا اصاب الصفوان جعله طاهرا نقيانظيفا عن الغبار والتراب فكيف يجوز ان يشبه الله به عمل المنافق والجواب ان وجه التشبيه ما ذكرناه فلا يعتبر باختلافها فيما وراءه قال القاضي وايضا فوقع التراب على الصفوان فيفيد منافع من وجوه احدها انه اصلح في الاستقرار عليه وثانيها الانتفاع به في التميم وثالثها الانتفاع به فيما يتصل بالنبات وهذا الوجه الذى ذكره القاضي حسن الا ان الاعتماد على الاول اما قوله تعالى لا يقدر ان على شيء

(خله) الغاء ربط ما بعد ها بما قبلها
 اى مثل المرائى في الاتفاق وحالته
 الجحبية (كمثل صفوان) اى حجر
 املس (عليه تراب) اى شئ يسير
 منه (فاصابه وابل) اى مطر عظيم
 القطر (فتركه صلدا) املس ليس
 عليه شئ من الغبار اصلا

(لا يقدر على شيء مما كسبوا) لا ينتفعون (٥٠٥) بما فعلوا رياء ولا يجردون له ثواباً قطعاً كقوله تعالى فجعلناه هباء منثوراً

والجملة استئناف مبنية على السؤال كأنه قيل فإذا يكون حالهم حينئذ فقيل لا يقدر الخ ومن ضرورة كون مثلهم كما ذكر كون مثل من يشبههم وهم اصحاب المن والاذى كذلك والضميران الاخيران للوصول باعتبار المعنى كما في قوله عز وجل وخضتم كالذى خاضوا لما ان المراد به الجنس والجمع او الفريق كان الضمائر الاربعة السابقة باعتبار اللفظ (والله لا يهدى القوم الكافرين) الى الخير والرشاد والجملة تذييل مقرر لضمون ما قبله وفيه تعريض بان كلا من الرياء والمن والاذى من خصائص الكفار ولا يهدى المؤمنين ان يحتنبوها (ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضاة الله) اى طلب مرضاه (وتثبيتاً من انفسهم) اى وتثبيت بعض انفسهم على الايمان فمن تبعضية كما في قولهم هز من عطفه وحرك من نشاطه فان المال شقيق الروح فمن بذل ماله لوجه الله تعالى فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه فقد ثبتها كلها او وتصديقاً للاسلام وتحقيقاً للجزاء من اصل انفسهم فمن ابتدائية كما في قوله تعالى حسداً من عند انفسهم ويحتمل ان يكون المعنى وتثبيتاً من انفسهم عند المؤمنين انها صادقة الايمان مخلصه فيه ويعضده قراءة من قرأ وتبين ان انفسهم وفيه تنبيه على ان حكمة الانفاق لمنفق تزكية النفس عن الجدل وحب المال الذى هو رأس كل خطيئة

مما كسبوا فاعلم ان الضمير في قوله لا يقدر الى ما ذابرجع فيه قولان (احدهما) انه عائد الى معلوم غير مذكور اى لا يقدر احد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذى كان على ذلك الصفوان لانه زال ذلك التراب وزال ما كان فيه فليبق لاحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا يقوى الوجه الثانى في التشبيه الذى ذكره القفال رحمه الله تعالى وكذا المان والمؤذى والمنافق لا ينتفع احد منهم بعمله يوم القيامة والثانى انه عائد الى قوله كالذى ينفق ماله وخرج على هذا المعنى لان قوله كالذى ينفق ماله انما يشير به الى الجنس والجنس في حكم العام قال القفال رحمه الله وفيه وجه ثالث وهو ان يكون ذلك مردوداً على قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم اذا فعلتم ذلك لم تقدر و اعلى شيء مما كسبتم فرجع عن الخطاب الى الغائب كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ثم قال والله لا يهدى القوم الكافرين ومعناه على قولهم سلب الايمان وعلى قول المعتزلة انه تعالى يضلهم عن الثواب وطريق الجنة بسوء اختيارهم ثم قال تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل قامت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير اعلم ان الله تعالى لما ذكر مثل المنفق الذى يكون مائناً ومؤذياً ذكر مثل المنفق الذى لا يكون كذلك وهو هذه الآية وبين تعالى ان غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق امران احدهما طلب مرضاة الله تعالى والابتغاء افعال من بغيت اى طلبت وسواء قولك بغيت وابتغيت والغرض الثانى هو تثبيت النفس وفيه وجوه (احدها) انهم يوطنون انفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضى (وثانيها) وتثبيتاً من انفسهم عند المؤمنين انها صادقة في الايمان مخلصه فيه ويعضده قراءة مجاهد وتثبيتاً من بعض انفسهم (وثالثها) ان النفس لا تثبت لها في موقف العبودية الا اذا صارت مهورة بالمجاهدة ومعشوقها امران الحياة العاجلة والمال فاذا كفت بانفاق المال فقد صارت مهورة من بعض الوجود واذا كفت ببذل الروح فقد صارت مهورة من جميع الوجود فلما كان التكليف في هذه الآية ببذل المال صارت النفس مهورة من بعض الوجود فلا جرم حصل بعض التثبيت فلماذا ادخل فيه من التى هى للتبعض والمعنى ان من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه معاً فهو الذى ثبتها كلها وهو المراد من قوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وانفسكم وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن وتفسير لطيف (ورابعها) وهو الذى خطر ببالى وقت كتبه هذا الموضوع ان ثبت القلب لا يحصل الا بذكر الله على ما قاله الابدكر الله تطمئن القلوب فمن انفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمئنان القلب في مقام التجلى الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية ولهذا السبب حكى عن على رضى الله عنه انه قال في انفاقه انما نطقكم لوجه الله لا تريد منكم جزء ولا شكورا و وصف انفاق ابي بكر فقال

وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فاذا كان اتفاق
العبد لاجل عبودية الحق لا لاجل غرض النفس وطلب الحظ فهناك اطمأن قلبه
واستقرت نفسه ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه ولهذا قال اولاً في هذا الاتفاق انه اطلب
مرضاة الله ثم اتبع ذلك بقوله وتثبيتاً من انفسهم (وخامساً) انه ثبت في العلوم العقلية
ان تكرير الافعال سبب لحصول الملكات اذا عرفت هذا فنقول ان من يواظب على
الاتفاق مرة بعد اخرى لا ابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة امران (احدهما)
حصول هذا المعنى والثاني صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة في النفس حتى
يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب في الحال الى
جناب القدس وذلك بسبب ان تلك العبادة صارت كالعادة والتخلق للروح قاتيان العبد
بالطاعة لله ولا ابتغاء مرضاة الله يفيد هذه الملكة المستقرة التي وقع التعبير عنها في القرآن
يتثبت النفس وهو المراد ايضاً بقوله ثبت الله الذين آمنوا وعند حصول هذا التثبيت
تصير الروح في هذا العالم من جوهر الملائكة الروحية والجواهر القدسية فصار العبد
كما قاله بعض المحققين غالباً حاضر اظاعنا مقيماً (وسادساً) قال الزجاج المراد من التثبيت
انهم يفقونها جازمين بأن الله تعالى لا يضيع علمهم ولا يخيب رجاءهم لانهم مقرون
بالثواب والعقاب والنشور بخلاف المنافق فانه اذا انفق عد ذلك الاتفاق ضائعاً لانه
لا يؤمن بالثواب فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت (وسابعها) قال الحسن ومجاهد وعطاء
المراد ان المنفق يتثبت في اعطاء الصدقة فضعها في اهل الصلاح والعفاف قال الحسن
كان الرجل اذا هم بصدقة ثبت فاذا كان لله اعطى وان خالطه امسك قال الواحدى
وانما جازان يكون التثبيت بمعنى التثبيت لانهم ثبتوا انفسهم في طلب المستحق وصرف
المال في وجهه ثم انه تعالى بعد ان شرح ان غرضهم من الاتفاق هذان الامران ضرب
لانفاقهم مثلاً فقال كمثل جنة ربوة اصابها وابل وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم
وابن عامر ربوة بفتح الراء وفي المؤمنين الى ربوة وهو لغة تميم والباقون بضم الراء فيها وهو
اشهر اللغات ولغة قريش وفيه سبع لغات ربوة بتعاقب الحركات الثلاث على الراء وربوة
بالالف بتعاقب الحركات الثلاث على الراء وربو وربوة المكان المرتفع قال الاخفش
والذي اختاره ربوة بالضم لان جمعها الربا واصلها من قولهم ربا الشيء يربو اذا ازداد
وارتفع ومنه الرابية لان اجزاءها ارتفعت ومنه الربو اذا اصابه نفس في جوفه زادت ومنه
الربالانه يأخذ الزيادة واعلم ان المفسرين قالوا البستان اذا كان في ربوة من الارض
كان احسن واكثر ريعاً ولى فيه اشكال وهو ان البستان اذا كان في مرتفع من الارض
كان فوق الماء ولا ترتفع اليه انهار وتضربه الرياح كثيراً فلا يحسن ريعه واذا كان
في وهدة من الارض انصبت مياه الانهار اليه ولا يصل اليه اثاره الرياح فلا يحسن ايضاً
ريعه فاذن البستان انما يحسن ريعه اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة

(كمثل جنة ربوة . الربوة)
بالحركات الثلاث وقد قرئت بها
المكان المرتفع اى مثل نفقتهم
في الزكاة كمثل بستان كائن بمكان
مرتفع مأمون من ان يصطلمه البرد
للطافة هو انه يهبوب الرياح
الملطفة فان اشجار الربا تكون
احسن منظراً وارضى ثمر او اما
الارضى الخفضة فقلاً تسلم بثمارها
من البرد لكثافة هوائها بركود
الرياح وقرئ كمثل حبة

ولا وهدة فاذن ليس المراد من هذه الربوة ماذ كروه بل المراد منه كون الارض طيناحرا بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ وربما ونما فان الارض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها وتكمل الاشجار فيها وهذا التأويل الذي ذكرته متأ كبدليلين (احدهما) قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ماذ كرنا فكذا ههنا (والثاني) انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا يؤثر فيه المطر ولا يربو ولا يتو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تر بووتو فهذا ما خطر ببالي والله اعلم بمراده * ثم قال تعالى اصابها وابل فانت اكلها ضعفين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وابوعمر واكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيب وهو الاصل والاكل بالضم الطعام لان من شأنه ان يؤكل قال الله تعالى تؤتى اكلها كل حين باذن ربها اي ثمرتها وما يؤكل منها قال كل في المعنى مثل الطعمة وانشد الاخفش

فاكلة ان نلتها بغنيمة * ولا جوعه ان جمعها بقرام

وقال ابو زيد يقال انه لذوا كل اذا كان له حظ من الدنيا (المسئلة الثانية) قال الزجاج آتت اكلها ضعفين يعني مثلين لان ضعف الشيء مثله زائدا عليه وقيل ضعف الشيء مثله قال عطاء جلت في سنة من الربع ما يحمل غيرها في سنتين وقال الاصم ضعف ما يكون في غيرها وقال ابو مسلم مثلى ما كان يعهد منها ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل الطل مطر صغير القطر ثم في المعنى وجوه (الاول) المعنى ان هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطردون الوابل الان ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا ينقص بسبب انقاص المطر وذلك بسبب كرم المئنت (الثاني) معنى الآية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها فلا بد وان يصبها طل يعطى ثمرادون ثمر الوابل فهي على جميع الاحوال لا تخلو من ان تثر فكذلك من اخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه قليلا كان او كثيرا ثم قال والله بما تعملون بصير والمراد من البصير العليم اي هو تعالى عالم بكمية النفقات وكيفية الامور الباعثة عليها وانه تعالى مجاز بها ان خير الفخير وان شرافته * قوله تعالى (ابود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تفكرون) اعلم ان هذا مثل آخر ذكره الله تعالى في حق من يتبع انفاقه بالمن والاذى والمعنى ان يكون للانسان جنة في غاية الحسن والنهاية كثيرة النفع وكان الانسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكما ان الانسان كذلك فله ذرية ايضا في غاية الحاجة وفي غاية العجز ولا شك ان كونه محتاجا او عاجزا مظنة الشدة والمحنة وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا اصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محرقة بالكلية فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة والمحنة والبلية تارة بسبب انه ضاع مثل

(اصا بها وابل) مطر عظيم القطر (فانت اكلها) ثمرتها وقرى بسكون الكاف تخفيفا (ضعفين) اي مثلى ما كانت ثمر في سائر الاوقات بسبب ما اصابها من الوابل والميراد بالضعف المثل وقيل اربعة امثال ونصبه على الحال من اكلها اي مضاعفا (فان لم يصبها وابل فطل) اي فطل يكفيها لجودتها وكرم منبتها ولطافة هوائها وقيل فيصيبها طل وهو المطر الصغير القطر وقيل فالذي يصبها طل والمعنى ان نفقات هؤلاء زاكية عند الله تعالى لا تضيع بحال وان كانت تتفاوت باعتبار ما يقارنها من الاحوال ويجوز ان يعتبر التثليل بين حالهم باعتبار ما صدر عنهم من النفقة الكثيرة والقليلة وبين الجنة المعهودة باعتبار ما اصابها من المطر الكثير واليسير فكما ان كل واحد من المطرين يضعف اكلها فكذلك نفقتهم جلت او قلت بعد ان يطلب بها وجه الله تعالى زاكية زائدة في زلفاهم وحسن حالهم عند الله (والله بما تعملون بصير) لا يخفى عليه شئ منه وهو ترغيب في الاخلاص مع تحذير من الرياء ونحوه (ابود احدكم) الود حب الشئ مع تمنيه ولذلك يستعمل استعمالها والهمزة لانكار الوقوع كما في قوله اضرابي لانكار الواقع كما في قولك اضرابي ابك على ان مناط الانكار ليس جميع ما تعلق به الود بل اتمامه واصابة الاعصار وما يتبعها من الاحترق

ذلك المملوك الشريف النفيس وثانيا بسبب انه بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب والياس عن ان يدفع اليه احد شيئا وثالثا بسبب تعلق غيره به ومطالبهم اياه بوجوده النفقة فكذلك من انفق لاجل الله كان ذلك نظيرا للجنة المذكورة وهو يوم القيامة كذلك لشخص العاجز الذي يكون كل اعتماده في وجوده الانتفاع على تلك الجنة واما اذا عقب انتفاقه بالمن وبالاذى كان ذلك كالا عصار الذي يحرق تلك الجنة ويعقب الحسرة والحيرة والندامة فكذا هذا المان المؤذي اذا قدم يوم القيامة وكان في غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله لم يجد هناك شيئا فيبقى لامحالة في اعظم غم وفي اكل حسرة وحيرة وهذا المثل في غاية الحسن ونهاية الكمال ولذا ذكر ما يتعلق بالفاظ الآية اما قوله أيود احدكم ففيه مستلطان (المسئلة الاولى) الود هو المحبة الكاملة (المسئلة الثانية) الهمة في أيود استفهام لاجل الانكار وانما قال أيود ولم يقل أريد لانا ذكرنا ان المودة هي المحبة التامة و معلوم ان محبة كل احد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال أيود احدكم حصول مثل هذه الحالة تبينها على الانكار التام والنفرة البالغة الى الحد الذي لامرته فوفقه اما قوله جنة من نخيل واعناب فاعلم ان الله تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاثة الصفة الاولى كونها من نخيل واعناب واعلم ان الجنة تكون محتوية على النخيل والاعناب ولا تكون الجنة من النخيل والاعناب الا ان بسبب كثرة النخيل والاعناب صار كأن الجنة انما تكون من النخيل والاعناب وانما خص النخيل والاعناب بالذكر لانهما اشرف الفواكه ولانهما احسن الفواكه مناظر حين تكون باقية على اشجارها والصفة الثانية قوله تجرى من تحتها الانهار ولاشك ان هذا سبب لزيادة الحسن في هذه الجنة والصفة الثالثة قوله له فيها من كل الثمرات ولاشك ان هذا يكون سببا لكمال حال هذا البستان فهذه هي الصفات الثلاثة التي وصف الله تعالى هذه الجنة بها ولاشك ان هذه الجنة تكون في غاية الحسن لانها 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 المالك الى هذه الجنة فقال واصابه الكبر وذلك لانه اذا صار كبيرا وعجز عن الاكتساب كثرت جهات حاجاته في مطعمه وملبسه ومسكنه ومن يقوم بخدمته وتحصيل مصالحه فاذا تزايدت جهات الحاجات وتناقضت جهات الدخل والكسب الا من تلك الجنة فينئذ يكون في نهاية الاحتياج الى تلك الجنة فان قيل كيف عطف واصابه على أيود وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب عنه من وجوه (الاول) قال صاحب الكشاف الواو للحال لا لعطف ومعناه أيود احدكم ان تكون له جنة حال ما اصابه الكبر ثم انها تحرق والجواب الثاني قال الفراء يقال وددت ان يكون كذا ووددت لو كان كذا فجعل العطف على المعنى كأنه قيل أيود احدكم ان كان له جنة واصابه

(ان تكون له جنة) وقرئ
جنات (من نخيل واعناب)
اي كأنه منها على ان يكون
الاصل والركن ذهابهذين الجنتين
الشريفين الجامعين لغنون المنافع
والباقي من المستمتع لاعلى ان
لا يكون فيها غيرهما كما ستعرفه
والجنة تطلق على الاشجار الملتفة
المشكافة قال زهير

كان عيني في غربي مفتلة

من النواضع تسقي جنة ههنا
وعلى الارض المشتمة عليها والاول
هو الانسب بقوله عز وجل
(تجرى من تحتها الانهار) ادعى
الثاني لابد من تقدير مضاف اى
من تحت اشجارها وكذا لابد من
جعل اسنادا لاحتراق اليها فيما
سيأتي مجازيا والجملة في محل
الرفع على انها صفة جنة كما ان
قوله تعالى من نخيل واعناب
كذلك اوفى محل النصب على انها
حال منها لانها موصوفة (له فيها
من كل الثمرات) الظرف الاول
خبر والثاني حال والثالث
مبتدأ اى صفة للمبتدأ فائمة مقامه
اى له رزق من كل الثمرات كفا في
قوله تعالى وما منا الا له مقام
معلوم اى وما منا احد الا له الخ
وليس المراد بالثمرات العموم
بل انما هو التكميل كما في قوله
تعالى واوتيت من كل شئ (واصابه
الكبر) اى كبر السن الذي هو
مظنة شدة الحاجة الى منافعها
ومئة كمال العجز عن تدارك اسباب
المعاش والواو حالية اى وقد
اصابه الكبر (وله ذرية ضعفاء)
حال من الضمير في اصابه اى اصابه
الكبر والحال ان له ذرية صفارا
لا يقدر على الكسب وترتيب
مبادئ المعاش وقرئ ضعاف

الكبر ثم انه تعالى زاد في بيان احتياج ذلك الانسان الى تلك الجنة فقال وله ذرية
ضعفاء والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولية فيصير المعنى ان
ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة
والكبر وله ذرية في غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولية والصغر ثم قال تعالى
فأصابها اعصار فيه نار فاحترقت والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كأنها عود
وهي التي يسميها الناس الزوبعة وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول الشاعر
ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا • والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل في قلب
هذا الانسان من الغم والحنة والحسرة والحيرة ما لا يعلمه الا الله فكذلك من اتى بالاعمال
الحسنة الا انه لا يقصد بها وجه الله بل يقرب بها امورا تخرجها عن كونها موجبة لثواب
فحين يقدم يوم القيامة وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظمت
حسرتة ونهايت حيرته ونظير هذه الآية قوله تعالى وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ثم قال كذلك بين الله لكم الآيات
اي كما بين الله لكم آياته ودلائله في هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك بين الله لكم آياته
ودلائله في سائر امور الدين لعلكم تفكرون وفيه مسثلتان (المسئلة الاولى) ان لعل
للترجي وهو لا يليق بالله تعالى (المسئلة الثانية) ان المعتزلة تمسكوا به في انه يدل على انه
تعالى اراد من الكل الايمان وقد تقدم شرح هاتين الآيتين مرارا * قوله تعالى (يا ايها
الذين آمنوا اتقوا من طبيبات ما كسبتم وما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخليث
منه تفقون ولستم بأخذيه الا ان تمضوا به واعلموا ان الله غني جيد) اعلم انه رغب
في الانفاق ثم بين ان الانفاق على قسمين منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه
تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين وضرب لكل واحد منهما مثالا يكشف
عن المعنى ويوضح المقصود منه على ابلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر في هذه الآية ان المال
الذي امر بانفاقه في سبيل الله كيف ينبغي ان يكون فقال اتقوا من طبيبات ما كسبتم
واختلفوا في ان قوله اتقوا المراد منه ماذا فقال الحسن المراد منه الزكاة المفروضة وقال
قوم المراد منه التطوع وقال ثالث انه يتناول الفرض والنفل حجة من قال المراد منه
الزكاة المفروضة ان قوله اتقوا امر وظاهر الامر للوجوب والانفاق الواجب ليس
الا الزكاة وسائر النفقات الواجبة حجة من قال المراد صدقة التطوع ماروى عن علي بن
ابي طالب كرم الله وجهه والحسن وبجاهد انهم كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم وردى
اموالهم فأنزل الله هذه الآية وعن ابن عباس رضى الله عنهما جاء رجل ذات يوم بعنق
حشف فوضعه في الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما صنع صاحب هذا
فأنزل الله تعالى هذه الآية حجة من قال الفرض والنفل داخلان في هذه الآية ان
المفهوم من الامر ترجيح جانب الفعل على جانب الترك من غير ان يكون فيه بيان انه يجوز

(فأصابها اعصار) اي ريح عاصفة
تستدير في الارض ثم تنعكس منها
ساطعة الى السماء على هيئة
العمود (فيه نار) شديدة
(فاحترقت) عطف على فأصابها
وهذا كما ترى تمثيل لحال من
يعمل اعمال البر والحسنة ويضم
اليها ما يحبطها من القوادح ثم
يجدها يوم القيامة عند كمال
حاجته الى ثوابها هباء
منثورا في الحسرة والتأسف عليها
(كذلك) توحيد الكاف مع كون
الخطاب جمعا قدم وجهه مرارا
اي مثل ذلك البيان الواضح
الجارى في الظهور مجرى الامور
المحسوسة (بين الله لكم الآيات
لعلكم تفكرون) كى تفكروا
فيها وتعتبروا بما فيها من البر
وتعملوا بموجبها (يا ايها الذين
منوا اتقوا من طبيبات ما كسبتم)
بيان لحال ما ينفق منه اثر بيان
اصل الانفاق وكيفية اي اتقوا
من حلال ما كسبتم وجياده لقوله
تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا
بما تحبون (وما اخرجنا لكم من
الارض) اي من طبيبات ما اخرجنا
لكم من الجيوب والثمار والمعادن
غذى لدلالة ما قبله عليه

الترك اولا يجوز وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض والنفل فوجب ان يكونا داخلين تحت الامر اذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول وهو انه للوجوب فيتفرع عليه مسائل (المسئلة الاولى) ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكاة التجارة وزكاة الذهب والفضة وزكاة النعم لان ذلك مما يوصف بأنه مكتسب ويدل على وجوب الزكاة في كل ما نبتته الارض على ما هو قول ابى حنيفة رحمه الله واستدل به هذه الآية ظاهر جدا الا ان مخالفه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم ليس في الخضراوات صدقة وايضا مذهب ابى حنيفة ان اخراج الزكاة من كل ما نبتته الارض واجب قليلا كان او كثيرا وظاهر الآية يدل على قوله الا ان مخالفه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الآية على قولين فالقول الاول انه الجيد من المال دون الرديء فأطلق لفظ الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الآية الرديء والقول الثاني وهو قول ابن مسعود ومجاهد ان الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام حجة القول الاول وجوه (الحجة الاولى) انا ذكرنا في سبب النزول انهم كانوا يتصدقون برديء اموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على ان المراد من الطيب الجيد (الحجة الثانية) ان المحرم لا يجوز اخذه لا باغماض ولا بغير اغماض والآية تدل على ان الخبيث يجوز اخذه بالاغماض قال الفقهاء رحمه الله ويمكن ان يجاب عنه بأن المراد من الاغماض السامحة وترك الاستقصاء فيكون المعنى ولستم بأخذيه وانتم تعلمون انه محرم الا ان ترخصوا لانفسكم اخذ الحرام ولا تبالوا من اى وجه اخذتم المال امن حلاله او من حرامه (الحجة الثالثة) ان هذا القول متأيد بقوله تعالى لن تتالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل على ان المراد بالطيبات الاشياء النفيسة التي يستطاب ملكها لا الاشياء الخسيسة التي يجب على كل احد دفعها عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج القاضى للقول الثاني فقال اجعنا على ان المراد من الطيب في هذه الآية اما الجيد واما الحلال فاذا بطل الاول تعين الثاني وانما قلنا انه بطل الاول لان المراد لو كان هو الجيد لكان ذلك امرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حراما او حلالا وذلك غير جائز والزام التخصيص خلاف الاصل فثبت ان المراد ليس هو الجيد بل الحلال ويمكن ان يذكر فيه قول ثالث وهو ان المراد من الطيب ههنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيبا بمعنى الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقائل ان يقول جل اللفظ المشترك على مفهومه لا يجوز لانا نقول الحلال انما يسمى طيبا لانه يستطبه العقل والدين والجيد انما يسمى طيبا لانه يستطبه الميل والشهوة فعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه اذا ثبت ان المراد منه الجيد الحلال فقول الاموال الزكائية اما ان تكون كلها شريفة او كلها خسيسة او تكون متوسطة او تكون مختلطة

فان كان الكل شريفاً كان المأخوذ بحساب الزكاة كذلك وان كان الكل خسيساً كان الزكاة ايضاً من ذلك الخسيس ولا يكون ذلك خلافاً للآية لان المأخوذ في هذه الحالة لا يكون خسيساً من ذلك المال بل ان كان في المال جيد وردى فحينئذ يقال للانسان لا تجعل الزكاة من ردى مالك واما ان كان المال مختلطاً فالواجب هو الوسط قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم واياك وكرائم اموالهم هذا كله اذا قلنا المراد من قوله انفقوا من طيبات ما كسبتم الزكاة الواجبة اما على القول الثاني وهو ان يكون المراد منه صدقة التطوع او قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع فنقول ان الله تعالى ندبهم الى ان يتقربوا اليه بأفضل ما يملكونه كمن تقرب الى السلطان الكبير بحفة وهدية فانه لا بد وان تكون تلك التحفة افضل ما في ملكه واشرفها فكذا ههنا بقي في الآية سؤال واحد وهو ان يقال ما الفائدة في كلمة من في قوله ومما اخرجنا لكم من الارض وجوابه تقدير الآية انفقوا من طيبات ما كسبتم وانفقوا من طيبات ما اخرجنا لكم من الارض الا ان ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الاولى عليه اما قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يقال امته ويمته وتأتمته كله بمعنى قصده قال الاعشى

تيمت قبساوكم دونه * من الارض من مهمه ذى شرف

(المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التاء لانه كان في الاصل تاء ناء المحاطبة وتاء الفعل فأدغم احدهما في الاخرى والباقون بفتح التاء مخففة وعلى هذا الخلاف في اخواتها وهي ثلاثة وعشرون موضعاً لانفقوا توافهم تعاونوا ففرق بكم تلقف تولوا تنازعوا تر بصون فان تولوا لانكمم تلقونه تبرجن تبدل تناصرون تجسسوا تنازوا لتعارفوا تيمر تخيرون تلهي تلظي تنزل الملائكة وههنا بحثان البحث الاول قال ابو علي هذا الادغام غير جائز لان المدغم يسكن واذا سكن لم يزل ان تجلب همزة الوصل عند الابتداء به كما جلبت في امثلة الماضي نحو اذارأتم واربتتم واطيرنا لكن اجعوا على ان همزة الوصل لا تدخل على المضارع البحث الثاني اختلفوا في التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم هي التاء الاولى وسيبويه لا يسقط الا الثانية والفراء يقول ايها اسقطت جاز لنيابة الباقية عنها اما قوله تعالى منه تفقون فاعلم ان في كيفية نظم الآية وجهين الاول انه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا الخبيث ثم ابتداء فقال منه تفقون ولستم بأخذيه الا ان تعمضوا فيه فقوله منه تفقون استفهام على سبيل الانكار والمعنى امنه تفقون مع انكم لستم بأخذيه الامع الاغماض والثاني ان الكلام انما يتم عند قوله الا ان تعمضوا فيكون الذي مضى والتقدير ولا تيمموا الخبيث منه الذي تفقونه ولستم بأخذيه الا بالاغماض فيه ونظيره اضمار التي في قوله تعالى فقد

(ولا تيمموا) بفتح التاء اصله ولا تيمموا وقرى بضمها وقرى بضمها وقرى بضمها وقرى بضمها ولا تيمموا والكل بمعنى القصد اي لا تقصدوا (الخبيث) اي الردى الخسيس وهو كالطيب من الصفات الغالبة التي لا تذكر موصوفانها (منه تفقون) الجار متعلق بتفقون والضمير للخبيث والتقديم للتخصيص والجملة حال من فاعل تيمموا اي لا تقصدوا الخبيث قاصرين الانفاق عليه او من الخبيث اي مختصيه الانفاق واما كان فالتخصيص لتوجيههم بما كانوا يتعاطونه من انفاق الخبيث خاصة لا لتسوية انفاقه مع الطيب عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم كانوا يتصدقون بحشف التمر وشراره فنهوا عنه وقيل متعلق بمحذوف وقع حالا من الخبيث والضمير للمال المدلول عليه بحسب المقام او للموصولين على طريقة قوله * كأنه في الجلد توليع البهق او الثاني وتخصيصه بذلك لما ان التفاوت فيه اكثر وتفقون حال من الفاعل المذكور اي لا تقصدوا الخبيث كأن من المال او مما كسبتم وما اخرجنا لكم او مما اخرجنا لكم منفقين اياه وقوله تعالى

(ولستم بأخذه) حال على كل حال من واو متفتون اي والحال انكم (٥١٢) لاتأخذونه في معاملاتكم في وقت من الاوقات او بوجه

استمسك بالعروة الوثقى لانقسام لها والمعنى الوثقى التي لانقسام لها اما قوله تعالى ولستم بأخذه الا ان تغمضوا فيه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الاغماض في اللغة غمض البصر واطباق جفن على جفن واصله من الغموض وهو الخفاء يقال هذا الكلام غامض اي خفي الادراك والغمض المتطامن الخفي من الارض (المسئلة الثانية) في معنى الاغماض في هذه الآية وجوه (الاول) ان المراد بالاغماض ههنا المساهلة وذلك لان الانسان اذا رأى ما يكره اغمض عينه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره اغماضا فقوله ولستم بأخذه الا ان تغمضوا فيه يقول لو اهدى اليكم مثل هذه الاشياء لما اخذتموها الا على استحياء واغماض فكيف ترضون لي ما لا ترضونه لانفسكم (والثاني) ان يحمل الاغماض على المتعدي كما تقول اغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم بأخذه الا اذا اغمضتم بصر البائع يعني امرتموه بالاغماض والحط من الثمن ثم ختم الآية بقوله واعلموا ان الله غني جيد والمعنى انه غني عن صدقاتكم ومعنى جيدانه محمود على مانع بالبيان وفيه وجه آخر وهو ان قوله غني كالتهديد على اعطاء الاشياء الرديئة في الصدقات وجيد بمعنى حامد اي انا احدمكم على ماتقفلونه من الخيرات وهو كقوله فأولئك كان سعيهم مشكورا * قوله تعالى (الشیطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا) اعلم انه تعالى لما رغب الانسان في انفاق اجود ما يمكنه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال الشيطان يعدكم الفقر اي يقول ان انفقت الاجود صرت فقيرا فلاتبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء (المسئلة الثانية) الوعيد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى النار وعداها الله الذين كفروا ويمكن ان يكون هذا محمولا على التهكم كما في قوله فيشرهم بعذاب اليم (المسئلة الثالثة) الفقر والفقير لغتان وهو الضعف بسبب قلة المال واصل الفقر في اللغة كسر الفقار يقال رجل فقير وفقير اذا كان مكسورا الفقار قال طرفة * انني لست بمرهون فقير * قال صاحب الكشاف قرئ الفقر بالضم والفقر بفتحين (المسئلة الرابعة) اما الكلام في حقيقة الوسوسة فقد ذكرناه في اول الكتاب في تفسير اعدو بالله من الشيطان الرجيم روى عن ابن مسعود رضی الله عنه ان للشيطان لمة وهي الایعاد بالشر وللملك لمة وهي الوعد بالخير فن وجد ذلك فليعلم انه من الله ومن وجد الاول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الآية وروى الحسن قال بعض المهاجرين من سره ان يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل موضعه من المكان الذي منه يجدر الرغبة في فعل المنكر اما قوله تعالى ويأمركم بالفحشاء ففيه وجوه (الاول) ان الفحشاء هي البخل ويأمركم بالفحشاء اي ويغريكم على البخل اغراء الامر للأموال والفاحس عند العرب البخل قلل طرفه

من الوجوه (الا ان تغمضوا فيه) اي الاوقات اغماضكم فيه او الا باغماضكم فيه وهو عبارة عن المسامحة بطريق الكناية او الاستعارة يقال اغمض بصره اذا غمضه وقرئ على البناء للفعول على معنى الا ان تحملوا على الاغماض وتدخلوا فيه او توجدوا مغمضين وقرئ تغمضوا وتغمضوا بضم الميم وكسر ها وقيل تم الكلام عند قوله تعالى ولا تيموا الحبيب ثم استؤتف قبيل على طريقة التوبخ والتفريع منه تنفقون والحال انكم لاتأخذونه الا اذا اغمضتم فيه وما له الاستفهام الانكاري فكأنه قيل امه تنفقون الخ (واعلموا ان الله غني) عن انفاقكم وانما يأمركم به لمنفعتكم وفي لامر بان يعلموا ذلك مع ظهور عليهم به توبخ لهم على ما يصنعون من اعطاء الخبيث وايدان بان ذلك من آثار الجهل بشأنه تعالى فان اعطاه مثله انما يكون عادة عند اعتقاد المعطي ان الاخذ محتاج الى ما يطيه بل مضطر اليه (جيد) مسحق للحمد على نعمه العظام وقيل حامد لقبول الجيد والاثابة عليه (الشيطان يعدكم الفقر) الوعد هو الاخبار بما سيكون من جهة الخبر مرتبا على شئ من زمان او غيره يستعمل في الشر استعماله في الخير قال تعالى النار وعد هال الله الذين كفروا اي يعدكم في الانفاق والفقر ويقول ان عاقبة انفاقكم ان تنفقوا وانما عبر عن ذلك بالوعد مع ان الشيطان لم يصف مجي فقر الى جهته الايدان بما لفته في الاخبار بتحقيق مجيئه كأنه نزه في تقرر الوقوع منزلة افعاله الواقعة بسبب ارادته اولوقوعه في مقابلة وعده تعالى على طريقة المشاكلة وقرئ بضم الفاء والسكون وبفتحين (ارى)

ارى الموت يعتام الكرام ويصطفى * عقيلة مال الفاحش المتشدد

ويعتام منقول من عام فلان الى اللبن اذا اشتهاه و اراد بالفاحش البخل قال تعالى وانه
 لحب الخير لشديد وقد نبه الله تعالى في هذه الآية على لطيفة وهي ان الشيطان يخوفه اولا
 بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف الى ان يأمره بالفحشاء ويعريه بالبخل وذلك لان البخل
 صفة مذمومة عند كل احد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل في عينه الا بتقديم تلك المقدمة
 وهي التخويف من الفقر الوجه الثاني في تفسير الفحشاء وهو انه يقول لا تنفق الجيد
 من مالك في طاعة الله لئلا تصير فقيرا فاذا اطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان فيمنعه
 من الانفاق بالكلية حتى لا يعطى لا الجيد ولا الردي * وحتى يمنع الحقوق الواجبة
 فلا يؤدي الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة فاذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه
 ويصير غير مبال بارتكابها وهناك يسع الخرق ويصير مقادما على كل الذنوب وذلك هو
 الفحشاء وتحقيقه ان لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو ان يكون بحيث
 يبذل كل ما يملكه في سبيل الله الجيد والردي * والطرف الفاحش الناقص لا ينفق شيئا
 في سبيل الله لا الجيد ولا الردي * والامر المتوسط ان يبخل بالجيد وينفق الردي * فالشيطان
 اذا اراد نقله من الطرف الفاضل الى الطرف الفاحش لا يمكنه الا بان يجره الى الوسط
 فان عصى الانسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه وان اطاعه فيه طمع في ان يجره
 من الوسط الى الطرف الفاحش فالوسط هو قوله تعالى يعدكم الفقر والطرف الفاحش
 قوله وبأمركم بالفحشاء ثم لما ذكر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشيطان ارد فيها بذكر
 الهامات الرجن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة اشارة الى منافع الآخرة
 والفضل اشارة الى ما يحصل في الدنيا من الخلق وروى عنه صلى الله عليه وسلم ان الملك
 ينادي كل ليلة اللهم اعط كل منفق خلفا وكل مسك تلفا وفي هذه الآية لطيفة وهي ان
 الشيطان يعدك الفقر في غددنياك والرجن يعدك المغفرة في غد عقبك ووعد الرجن في
 غد العقبى اولى بالقبول من وجوه احدها ان وجد ان غد الدنيا مشكوك فيه ووجد ان
 غد العقبى متيقن مقطوع به وثانها ان بتقدير وجد ان غد الدنيا فقد يبقى المال المبحول
 به وقد لا يبقى وعند وجد ان غد العقبى لا بد من وجد ان المغفرة الموعود بها من عند الله
 تعالى لانه الصادق الذي يمتنع وجود الكذب في كلامه وثالثها ان بتقدير بقاء المال
 المبحول به في غد الدنيا فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن اما بسبب خوف
 او مرض او اشتغال بهم آخرو وعند وجد ان غد العقبى الانتفاع حاصل بمغفرة الله وفضله
 واحسانه ورابعها ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبحول به في غد الدنيا لاشك ان
 ذلك الانتفاع يقطع ولا يبقى واما الانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه فهو الباقي الذي
 لا يقطع ولا يزول وخامسها ان الانتفاء بلذات الدنيا مشوب بالمضار فلا ترى شيئا من
 اللذات الا ويكون سببا للمحنة من الف وجه بخلاف منافع الآخرة فانها خالصة عن

(وبأمركم بالفحشاء) اي بالحرص
 الفحشاء اي ويغريكم على البخل
 ومنع الصدقات اغراء الامر
 للمأمور على فعل المأمور به
 والعرب تسمى البخل فاحشا قال
 طرفة بن العبد

ارى الموت يعتام الكرام ويصطفى
 عقيلة مال الفاحش المتشدد
 وقيل بالمعاصي والسيئات والله
 يعدكم اي في الانفاق (مغفرة)
 لذنوبكم والجار في قوله تعالى
 (منه) متعلق بمحذوف هو صفة
 المغفرة مؤكدة لفحاشتها التي
 افادها تكبرها اي مغفرة اي
 مغفرة مغفرة كاشته منه عز وجل
 (وفضلا) صفته محذوفة لدلالة
 المذكور عليها كما في قوله تعالى
 فاتقبلوا بنعمة من الله وفضل
 وتطأه اي وفضلا كاشته منه تعالى
 اي خلفا انما انفقتم زادا عليه في
 الدنيا وفيه تكذيب للشيطان
 وقيل ثوابا في الآخرة (والله واسع)
 قدرة وفضلا فيحقق ما وعدكم به
 من المغفرة واخلاق ما تفقونه
 (علم) مبالغ في العلم فيعلم انفاقكم
 فلا يكاد يضيع اجركم او يعلم
 ما سيكون من المغفرة والفضل فلا
 احتمال للخلف في الموعد والجملة
 تدليل مقرر لمضمون ما قبله

الشوائب ومن تأمل فيما ذكرناه علم ان الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة اولى
 عن الانقياد لوعد الشيطان اذ اعرفت هذا فقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كإقال
 خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها وفي الآية لفظان يدلان على كمال هذه المغفرة
 احدهما التنكير في لفظة المغفرة والمعنى مغفرة اي مغفرة والثاني قوله مغفرة منه فقوله
 منه يدل على كمال حال هذه المغفرة لان كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون
 المغفرة منه معلوم ايضا لكل احد فلما خص هذه المغفرة بأنها منه علم ان المقصود تعظيم
 حال هذه المغفرة لان عظيم المعطى يدل على عظيم العطية وكال هذه المغفرة يحتمل ان يكون
 المراد منه ما قاله في آية اخرى فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ويحتمل ان يكون المراد
 منه ان يجعله شفيعا في غفران ذنوب سائر المذنبين ويحتمل ان يكون كمال تلك المغفرة امرا
 لا يصل اليه عقلنا مادنا في دار الدنيا فان تفاصيل احوال الآخرة اكثرها محجوبة عنا
 مادنا في الدنيا واما معنى الفضل فهو الخلف المبجل في الدنيا وهذا الفضل يحتمل عندي
 وجوها احدها ان المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس وهي فضيلة الجود
 والسخاء وذلك لان مراتب السعادة ثلاث نفسانية وبدنية وخارجية وملك المال
 من الفضائل الخارجية وحصول خلق الجود والسخاء من الفضائل النفسانية واجمعوا
 على ان اشرف هذه المراتب الثلاث السعادات النفسانية واخصها السعادات الخارجية فحتى
 لم يحصل اتفاق المال كانت السعادة الخارجية حاصلة والقيصة النفسانية معها حاصلة
 ومتى حصل الاتفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي ولا شك ان هذه الحالة
 اكمل فثبت ان مجرد الاتفاق يقتضي حصول ما وعد الله به من حصول الفضل والثاني
 وهو انه متى حصل ملكة الاتفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهالك
 في مطالبها ولا مانع للروح من تجلي نور جلال الله لها الاحب الدنيا ولذلك قال عليه الصلاة
 والسلام لولا ان الشياطين يوحون الى قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات واذا
 زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بأوار عالم القدس وصار كالكوكب الدرّي
 والتحق بأرواح الملائكة وهذا هو الفضل لا غير والثالث وهو احسن الوجود انه مهما
 عرف من الانسان كونه منفقا لامواله في وجوه الخيرات مالت القلوب اليه فلا يضيقونه
 في مطالبه فحينئذ تنفتح عليه ابواب الدنيا ولان اولئك الذين انفق ماله عليهم يعينونه
 بالديار والهمة فيفتح الله عليه ابواب الخير ثم ختم الآية بقوله والله واسع عليم اي انه واسع
 المغفرة قادر على اغناءكم واخلاف ما تنفقونه وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون فهو يخلفه
 عليكم * قوله تعالى (يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما
 يذكر الا اولوالباب) اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية المقدمة ان الشيطان يعد بالفقر وبأمر
 بالفحشاء وان الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على ان الامر الذي لاجله وجب ترجيح وعد
 الرحمن على وعد الشيطان هو ان وعد الرحمن ترجح الحكمة والعقل ووعد الشيطان

(يؤتي الحكمة) قال مجاهد الحكمة
 هي القرآن والعلم والفقه وروى
 عن ابن تيمية انها الاصابة في القول
 والعمل وعن ابراهيم النخعي انها
 معرفة معاني الاشياء وفهمها وقيل
 هي معرفة حقائق الاشياء وقيل
 هي الاقدام على الافعال الحسنة
 الصالحة وعن مقاتل انها تفسر
 في القرآن بأربعة اوجه فتارة
 بمواظب القرآن واخرى بما فيه
 من عجائب الاسرار ومرة بالعلم
 والفهم واخرى بالنبوة ولعل
 الانسب بالمقام ما ينظم للاحكام
 المبينة في تضاعيف الآيات
 الكريمة من احد الوجهين
 الاولين ومعنى ايتسائها تبييتها
 والتوفيق للعلم والعمل بها اي
 يبينها ويوفق للعلم والعمل بها
 (من يشاء) من عباده ان يؤتيها
 اياه بموجب سعة فضله واحاطة
 علمه كما آتاكم ما بينه في ضمن الآتى
 من الحكم البالغة التي يدور عليها
 فلك منافعكم فاغتموها وسارعوا
 الى العمل بها والموصول مفعول
 اول ليؤتي قدم عليه الثاني
 العناية به والجملة مستأنفة مقررة
 لمضمون ما قبلها

ترجمه الشهوة والنفس من حيث انهما يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع احكام الخيال والوهم ولاشك ان حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق لمبرأ عن الزيف والخلل وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان في البلاء والمحنة فكان حكم الحكمة والعقل اولى بالقبول فهذا هو الاشارة الى وجه النظم • بقى في الآية مسائل (المسئلة الاولى) المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القرآن على اربعة اوجه احدها مواعظ القرآن قال في البقرة وما نزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به يعنى مواعظ القرآن وفي النساء وما نزل عليكم من الكتاب والحكمة يعنى المواعظ ومثلها فى آل عمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم ومنه قوله تعالى وآتينا الحكم صبيا وفى لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعنى الفهم والعلم وفى الانعام اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم وثالثها الحكمة بمعنى النبوة فى النساء فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة يعنى النبوة وفى (ص) وآتينا الحكمة وفصل الخطاب يعنى النبوة وفى البقرة وآتاه الله الملك والحكمة ورابعها القرآن بما فيه من عجائب الاسرار فى النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفى هذه الآية ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تأمل ايها المسكين فانه تعالى ما اعطى الا القليل من العلم قال تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا بأسرها قليلا فقال قل متاع الدنيا قليل وانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير والبرهان العقلى ايضا يطابقه لان الدنيا متناهية المقدار متناهية العدد متناهية المدة والعلوم لا نهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها والسعادة الحاصلة منها وذلك يثبتك على فضيلة العلم والاستقصاء فى هذا الباب قدم فى تفسير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واما الحكمة بمعنى فعل الصواب فتبيل فى حدها انها التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ومدار هذا المعنى على قوله صلى الله عليه وسلم تخلقوا بأخلاق الله تعالى واعلم ان الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين وذلك لان كمال الانسان فى شيئين ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به فالرجع بالاول الى العلم والادراك المطابق وبالثانى الى فعل العدل والصواب فحكى عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم قوله رب هبلى حكما وهو الحكمة النظرية والحقنى بالصالحين الحكمة العملية ونادى موسى عليه السلام فقال انى انا الله لا اله الا انا 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 واوصانى بالصلاة والزكاة مادمت حيا وهو الحكمة العملية وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله وهو الحكمة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية وقال فى جميع الانبياء ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان الذروا انه لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاتقون وهو

(ومن يؤت الحكمة) على بناء المفعول وقرئ على البناء للفاعل اى ومن يؤته الله الحكمة والاظهار فى مقام الاختصار لاظهار الاعتناء بشأنها وللشعار بعلته الحكم (فقد اوتى خيرا كثيرا) اى اى خير كثير فانه قد خيره خير الدارين (وما يذكر) اى وما يتعظ بما اوتى من الحكمة او وما يتفكر فيها (الا اولو الاباب) اى العقول الخالصة عن شوائب الوهم والركون الى مشايعة الهوى وفيه من الترغيب فى المحا فظة على الاحكام الواردة فى شأن الانفاق ملا يخفى والجملة اما حال او اعتراض تذيلى

الحكمة العملية والقرآن هو من الآية الدالة على ان كمال حال الانسان ليس الا في هاتين القوتين قال ابو مسلم الحكمة فعلة من الحكم وهى كالنحلة من النحل ورجل حكيم اذا كان ذا جلوب واصابة رأى وهو في هذا الموضوع في معنى الفاعل ويقال امر حكيم اى بحكم وهو فاعل بمعنى مفعول قال الله تعالى فيها يفرق كل امر حكيم وهذا الذى قاله ابو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف قرئ ومن يؤت الحكمة بمعنى ومن يؤته الله الحكمة وهكذا قرأ الاعشى (المسئلة الثانية) احتج اصحابنا بهذه الآية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك لان الحكمة ان فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية لانها حاصلة للبهائم والمجانين والاطفال وهذه الاشياء لا توصف بأنها حكم فهى مفسرة بالعلوم النظرية وان فسرناها بالافعال الحسية فالامر ظاهر وعلى التقديرين فيلزم ان يكون حصول العلوم النظرية والافعال الحسية ثابتا من غيرهم وبتقدير مقدر غيرهم وذلك الغير ليس الا الله تعالى بالاتفاق فدل على ان فعل العبد خلق لله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الحكمة النبوة والقرآن او قوة الفهم والحسية على ما هو قول الربيع بن أنس قلنا الدليل الذى ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات وذلك لانه بالنقل المتواتر ثبت انه يستعمل لفظ الحكيم في غير الانبياء فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن بل هى مفسرة اما بمعرفة حقائق الاشياء او بالاقدام على الافعال الحسنة الصائبة وعلى التقديرين فالقصد حاصل فان حاولت المعتزلة حل اليتاء على التوفيق والاعانة والالطاف قلنا كل مفعله من هذا الجنس في حق المؤمنين فقد فعل مثله في حق الكفار مع ان هذا المدح العظيم المذكور في هذه الآية لا يتناولهم فعلنا ان الحكمة المذكورة في هذه الآية شىء آخر سوى فعل الالطاف والله اعلم ثم قال وما يذكر الأول والالباب والمراد به عندى والله اعلم ان الانسان اذا رأى الحكيم والمعارف حاصلة في قلبه ثم تأمل وتدبر وعرف انها لم تحصل الا بآية الله تعالى وتيسيره كان من أولى الالباب لانه لم يقف عند المسببات بل ترقى منها الى اسبابها فهذا الانتقال من المسبب الى السبب هو التذكر الذى لا يحصل الا لاولى الالباب وامان اضاف هذه الاحوال الى نفسه واعتقد انه هو السبب في حصولها وتحصيلها كان من الظاهرين الذين يجزوا عن الانتقال من المسببات الى الاسباب واما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل قالوا هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وانما ينتفع بها المرء بأن تدبر ويتفكر فيعرف ماله وما عليه وعند ذلك يقدم او يحجم * قوله تعالى (وما ننقمت من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه وما للظالمين من انصار) اعلم انه تعالى لما بين ان الاتفاق يجب ان يكون من اجود المال ثم حث اول بقوله ولا تيموا الخبيث وثانيا بقوله الشيطان يعدكم الفقر حث عليه ثالثا بقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في قوله فان الله يعلمه على اختصاره فيفيد الوعد

(وما انفقتم من نفقة) بيان لحكم كل شىء شامل لجميع افراد النفقات وما في حكمها اثر بيان حكم ما كان منها في سبيل الله وما اما شرطية او موصولة حذف عائدها من الصلة اى وما انفقتموه من نفقة اى اى نفقة كانت في حق او باطل في سرا وعلانية قليلة او كثيرة (او نذرتم) النذر عقد الضمير على شىء والترامه وفعله كضرب ونصر (من نذر) اى نذر كان في طاعة او معصية بشرط او بغير شرط متعلق بالمال او بالافعال كالصيام والصلاة ونحوهما (فان الله يعلمه) الغاء على الاول داخلته على الجواب وعلى الثاني مزيدة في الخبر وتوحيد الضمير مع تعدد متعلق العلم لاتحاد المرجع بناء على كون العطف بكلمة او كما في قولك زيد او عمرو اكرمه ولا يقال اكرمتهما ولهذا صير الى التأويل في قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما بل يعاد الضمير تارة الى المقدم رعاية للاولوية كما في قوله عز وجل واذا رأوا تجارا اولهوا انقضوا اليها واخرى الى المؤخر رعاية للقراب كما في هذه الآية الكريمة وفي قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا وحل النظم على تأويلهما بالمذكور ونظائره او على حذف الاول نقسة بدلالة الثاني عليه كما في قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله

لا يكون قاطعاً في الاستغراق بل ظاهراً على سبيل الظن القوي فصار الدليل ظنياً والمسئلة ليست ظنية فكان اتمسك بها ساقطاً (المسئلة الثالثة) الانصار جمع نصير كاشراف وشريف واحباب وحبيب * قوله تعالى (ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير) اعلم انه تعالى بين اولاً ان الانفاق منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر حكم كل واحد من القسمين ثم ذكر ثانياً ان الانفاق قديكون من جيد ومن ردى. وذكر حكم كل واحد من القسمين وذكر في هذه الآية ان الانفاق قديكون ظاهراً وقديكون خفياً وذكر حكم كل واحد من القسمين فقال ان تبدوا الصدقات فنعما هي وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) سألو رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة السرافضل أم صدقة العلية فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وقال اتمم الصدقات للفقراء وقال صلى الله عليه وسلم نفقة المرء على عياله صدقة والزكاة لا تطلق الا على الفرض قال اهل اللغة اصل الصدقة ص دق على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال ومنه قولهم رجل صدق النظر وصدق اللقاء وصدقهم القتال وفلان صادق المودة وهذا دل صديق الجوضة وشى صادق الخلاوة وصدق فلان في خبره اذا خبر به على الوجه الذى هو عليه صححاً كاملاً والصديق يعنى صديقاً لصدقه في المودة والصدق سمي صداقاً لان عقد النكاح به يتم ويكمل وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لان المال بها يصح ويكمل فهى سبب اتمم الكمال المال وبقائه وامالانه يستدل بها على صدق العبد في ايمانه وكاله فيه (المسئلة الثالثة) الاصل في قوله فنعما مالا انه ادغم احد الميمين في الآخر ثم فيه ثلاثة اوجه من القراءة قرأ ابو عمرو وقالون وابوبكر عن عاصم فنعما بكسر النون واسكان العين وهو اختيار ابى عبيد قال لانها 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 الا فيما يكون الحرف الاول منهما حرف المد واللين نحو دابة وشابة لان ما في الحرف من المديصير عوضاً عن الحركة واما الحديث فلانه لمادل الحس على انه لا يمكن الجمع بين هذين الساكنين علنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم به اوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاف والقراءة الثانية قرأ ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص فنعما هي بكسر النون والعين وفي تقريره وجهان احدهما انهم لما احتاجوا الى تحريك العين حركوها مثل حركة ما قبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه وهى لغة هذيل القراءة الثالثة وهى قراءة سائر القراء فنعما هي بفتح النون وكسر العين ومن قرأ بهذه القراءة فقد اتى بهذه الكلمة على اصلها وهى نعم قال طرفة * نعم الساعون في الامر المبر * (المسئلة

(ان تبدوا الصدقات فنعما هي) نوع تفصيل لبعض ما اجل في الشرطية ويسان له ولذلك ترك العطف بينهما اي ان تطهروا الصدقات فنم شيئاً ابدأها بعد ان لم يكن رياء وسمعة وقرى بفتح النون وكسر العين على الاصل وقرى بكسر النون وسكون العين وقرى بكسر النون واخفاء حركة العين وهذا في الصدقات المقروضة واما في صدقة التطوع فالاخفاء افضل وهى التى اريدت بقوله تعالى

الرابعة) قال الزجاج ما في تأويل الشيء أي نعم الشيء هو قال أبو علي الجيد في تمثيل هذا ان يقال ما في تأويل شيء لان ما ههنا نكرة فتمثله بالنكرة ايبن والدليل على ان ما نكرة ههنا انها لو كانت معرفة فلا بد لها من الصلة وليس ههنا ما يوصل به لان الموجود بعد ما هو هي وكلمة هي مفردة والمفرد لا يكون صلة لما واذا بطل هذا القول فنقول ما نصب على التمييز والتقدير نعم شيئاهي ابداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه (المسئلة الخامسة) اختلفوا في ان المراد بالصدقة المذكورة في هذه الآية التطوع او الواجب او مجموعهما فالقول الاول وهو قول الاكثرين ان المراد منه صدقة التطوع قالوا لان الاخفاء في صدقة التطوع افضل والاظهار في الزكاة افضل وفيه بحثان (البحث الاول) في ان الافضل في اعطاء صدقة التطوع اخفاءه واظهاره فلنذكر اولا الوجه الدالة على ان اخفاءه افضل فالاول انها تكون ابعد عن الرياء والسمعة قال صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله من مسع ولا مرء ولا منان والمتحدث بصدقته لاشك انه يطلب السمعة والمعطى في ملامن الناس يطلب الرياء والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما وقد بالغ قوم في قصد الاخفاء واجتهدوا ان لا يعرفهم الاخذ فكان بعضهم يلقيه في يداعمي وبعضهم يلقه في طريق الفقير وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطى وبعضهم كان يشده في ثواب الفقير وهو نائم وبعضهم كان يوصل الى يد الفقير على يد غيره والمقصود من الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة لان الفقير اذا عرف المعطى فقد حصل الرياء والمنة معا وليس في معرفة المتوسط الرياء وثانيها انه اذا اخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم فكان ذلك يشق على النفس فوجب ان يكون ذلك اكثر ثوابا وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة جهد المقل الى الفقير في سر وقال ايضا ان العبد ليعمل عملا في السر يكتبه الله له سرا فان اظهره نقل من السر وكتب في العلانية فان تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب في الرياء وفي الحديث المشهور سبعة يظلمهم الله تعالى يوم القيامة في ظله يوم لا ظل الا ظله احدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما اعطاه يمينه وقال صلى الله عليه وسلم صدقة السر تطفى غضب الرب ورابعها ان الاظهار يوجب الحاق الضرر بالآخذ من وجوه والاخفاء لا يتضمن ذلك فوجب ان يكون الاخفاء اولى وبيان تلك المضار من وجوه الاول ان في الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك والثاني ان 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 اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافا والثالث ان الناس ربما انكروا على الفقير اخذ تلك الصدقة ويظنون انه اخذها مع الاستغناء عنها فيقع الفقير في المذمة والناس في الغيبة والرابع ان في اظهار الاعطاء اذلالا للآخذ واهانة له واذلال المؤمن غير جائز والخامس ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقال عليه الصلاة

والسلام من اهدى اليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئا الى شركائه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك في فعل ما لا ينبغي فهذه جملة الوجوه الدالة على ان اخفاء صدقة التطوع اولى واما الوجه في جواز اظهار الصدقة فهو ان الانسان اذا علم انه اذا اظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به في اعطاء الصدقات فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع والحال هذه ان يكون الاظهار افضل وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال السر افضل من العلانية والعلانية افضل لمن اراد الاقتداء به قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذي الانسان اذا اتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة ان يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فهنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق والقلب ينكر ذلك ويدفعه فهذا الانسان في محاربة الشيطان فضعف العمل سبعين ضعفا على العلانية ثم ان الله عبادا رضوا انفسهم حتى من الله عليهم بانواع هدايته فقرأت على قلوبهم انوار المعرفة وذهبت عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في بحار عظمة الله تعالى فاذا عمل عملا في علانية لم يحتج ان يجاهد لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا اعلن به فالتماير يديه ان يقتدى به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام الا ترى ان الله تعالى اثنى على قوم في تنزيهه وسماهم عباد الرحمن واوجب لهم اعلى الدرجات في الجنة فقال اولئك يجزون العرفة ثم ذكر من الخصال التي طلبوها بالدعاء ان قالوا واجعلنا للتقين اماما ومدح امة موسى عليه السلام فقال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون ومدح امة محمد صلى الله عليه وسلم فقال كنتم خيرا امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ثم ابيهم المنكر فقال ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون فهؤلاء ائمة الهدى واعلام الدين وسادة الخلق بهم يهتدون في الذهاب الى الله فان قيل ان كان الامر على ما ذكرتم فلم يرجح الاخفاء على الاظهار في قوله وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم والجواب من وجهين الاول لان سلم ان قوله فهو خير لكم يفيد الترجيح فانه يحتمل ان يكون المعنى ان اعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة لان المقصود منه بيان الترجيح والوجه الثاني سلمنا ان المراد منه الترجيح لكن المراد من الآية انه اذا كانت الحال واحدة في الابداء والاخفاء فالافضل هو الاخفاء فاما اذا حصل في الابداء امر آخر لم يعد ترجيح الابداء على الاخفاء (البحث الثاني) ان الاظهار في اعطاء الزكاة الواجبة افضل ويدل عليه وجوه الاول ان الله تعالى امر الائمة بتوجيه السعة لطلب الزكاة وفي دفعها الى الائمة والى السعة اظهارها وثانيها ان في اظهارها في التهمة روى انه صلى الله عليه وسلم كان اكثر صلاته في البيت المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلاة ونقلها في الاظهار والاخفاء لنفي التهمة فكذا في الزكاة وثالثها ان

اظهارها يتضمن المسارعة الى امر الله تعالى وتكليفه واخفاءها يوهم ترك الالتفات الى
 اداء الواجب فكان الاظهار اولى هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات
 المذكورة في هذه الآية صدقة التطوع فقط القول الثاني وهو قول الحسن البصرى
 ان اللفظ متناول للواجب والمندوب واجاب عن قول من قال الاظهار في الواجب اولى
 من وجوه الاول ان اظهار زكاة الاموال توجب اظهار قدر المال وربما كان ذلك
 سببا للضرر بأن يطعم الظلمة من ماله او بكثرة حساده واذا كان الافضل له اخفاء ماله لزم
 منه لامحالة ان يكون اخفاء الزكاة اولى والثاني ان هذه الآية انما نزلت في ايام
 الرسول والصحابة ما كانوا مهتمين في ترك الزكاة فلا جرم كان اخفاء الزكاة اولى لهم لانه
 ابعد عن الزيادة والسعة اما الآن فلما حصلت التهمة كان الاظهار اولى بسبب حصول
 التهمة الثالث اننا نسلم دلالة قوله فهو خير على الترجيح وقد سبق بيانه . اما قوله تعالى
 وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم فالاخفاء نقيض الاظهار وقوله فهو كناية
 عن الاخفاء لان الفعل يدل على المصدر اى الاخفاء خير لكم وقد ذكرنا ان قوله خير لكم
 يحتمل ان يكون المراد منه انه في نفسه خير من الخيرات كما يقال الثريد خير وان يكون
 المراد منه الترجيح وانما شرط تعالى في كون الاخفاء افضل ان تؤتوها الفقراء لان عند
 الاخفاء الاقرب ان يعدل بالزكاة عن الفقراء الى الاحباب والاصدقاء الذين لا يكونون
 مستحقين للزكاة ولذلك شرط في الاخفاء ان يحصل معه ايتاء الفقراء والمقصود بعث
 المتصدق على ان يتحرى موضع الصدقة فيصير عالما بالفقراء فيميزهم عن غيرهم فاذا تقدم
 منه هذا الاستظهار ثم اخفها حصلت الفضيلة * اما قوله تعالى ويكفر عنكم من
 سيئاتكم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) التكفير في اللغة التغطية والستر ورجل مكفر
 في السلاح مغطى فيه ومنه يقال كفر عن يمينه اى ستر ذنب الخنث بما بذل من الصدقة
 والكفارة ستارة لما حصل من الذنب (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم
 في رواية ابن بكر نكفر بالنون ورفع الراء وفيه وجوه احدها ان يكون عطف على محل
 ما بعد الفاء والثاني ان يكون خبر مبتدا محذوف اى ونحن نكفر والثالث انه جملة من
 فعل وفاعل مبتدا بمستأنفة منقطعة عما قبلها والقراءة الثانية قراءة حرة ونافع
 والكسائي بالنون والجزم ووجهه ان يحمل الكلام على موضع قوله فهو خير لكم فان
 موضعه جزم الاترى انه لو قال وان تخفوها تكن اعظم لثوابكم لجزم فيظهر ان قوله خير
 لكم في موضع جزم ومثله في الحمل على موضع الجزم قراءة من قرأ من يضل الله فلا هادي
 له وينذرهم بالجزم والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحفص عن عاصم يكفر بالياء وكسر
 الفاء ورفع الراء والمعنى يكفر الله او يكفر الاخفاء ووجهه ان ما بعده على لفظ الافراد
 وهو قوله والله بما تعملون خير فقوله يكفر يكون شبه ما بعده والاولون اجابوا وقالوا
 لا بأس بأن يذكر لفظ الجمع او لا يتم لفظ الافراد ثانيا كما اتى بلفظ الافراد ولا والجمع ثانيا

(وان تخفوها) اى تعطوها خفية
 (وتؤتوها الفقراء) ولعل
 التصريح بايتائها الفقراء مع انه
 واجب في الابداء ايضا لما ان
 الاخفاء مظنة الالتماس
 والاشتباه فان الغنى ربما يدعى
 الفقير ويقدم على قبول الصدقة
 سرا ولا يفعل ذلك عند الناس
 (فهو خير لكم) اى فالاخفاء
 خير لكم من الابداء وهذا
 في التطوع ومن لم يعرف بالمال
 وامانى الواجب فالاسر بالعكس
 لدفع التهمة عن ابن عباس رضى
 الله عنهما صدقة السر في
 التطوع تفضل علانيتنا سبعين
 ضعفا وصدقة الفريضة علانيتنا
 افضل من سرها بخمسة وعشرين
 ضعفا (ويكفر عنكم من سيئاتكم)
 اى والله يكفر او الاخفاء ومن
 تبعضية اى شيئا من سيئاتكم كما
 سترتموها وقيل منبذة على رأى
 الاخفش وقرئ بالياء مرفوعا
 ويجزوما على ان الفعل للصدقات
 وقرئ بالنون مرفوعا عطف على
 محل ما بعد الفاء او على انه خبر
 مبتدا محذوف اى ونحن نكفر
 او على انها جملة مبتدئة من فعل
 وفاعل وقرئ مجزوما عطف على
 محل الفاء وما بعده لانه جواب
 الشرط (والله بما تعملون) من
 الاسرار والاعلان (خير) فهو
 ترعيب في الاسرار

في قوله سبحانه الذي اسرى بعده ليلا ثم قال وآتينا موسى الكتاب ونقل صاحب
الكشاف قراءة رابعة وتكفر بالتاء مرفوعا وبجزوما والفاعل الصدقات وقراءة
خامسة وهي قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار ان ومعناها ان تخفوها يكن خير لكم
وان تكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم (المسئلة الثالثة) في دخول من في قوله من
سيئاتكم وجوه احدها المراد ونكفر عنكم بعض سيئاتكم لان السيئات كلها لا تكفر
بذلك وانما يكفر بعضها ثم ابهم الكلام في ذلك البعض لان بيانه كالاغراء بارتكابها
اذ اعلم انها مكفرة بل الواجب ان يكون العبد في كل احواله بين الخوف والرجاء وذلك
انما يكون مع الابهام والثاني ان يكون من بمعنى من اجل والمعنى ونكفر عنكم من
اجل ذنوبكم كما تقول ضربتك من سوء خلقك اى من اجل ذلك والثالث انها صاة
زايدة كقوله فيها من كل الثمرات والتقدير ونكفر عنكم جميع سيئاتكم والاول اولى
وهو الاصح ثم قال والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية
والمعنى ان الله عالم بالسر والعلانية وانما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل
مقصودكم في السر فاعنى الابداء فكأنهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون ابعد
من الرياء * قوله تعالى (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير
فلا تنفكوا وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم واتم لا تظلمون)
هذا هو الحكم الرابع من احكام الانفاق وهو بيان ان الذي يجوز الانفاق عليه من هو
ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في بيان سبب النزول وجوه احدها ان هذه الآية
نزلت حين جاءت نبيلة ام اسماء بنت ابي بكر اليها تسألها وكذلك جدتها وهما مشركان
اتبنا اسماء تسألها شيئا فقالت لا اعطيكما حتى استأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانكما لستما على ديني فاستأمرته في ذلك فأنزله الله تعالى هذه الآية فأمرها رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان تصدق عليهما والرواية الثانية كان اناس من الانصار لهم قرابة
من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون ما لم تسلموا لا نعطيكم شيئا فنزلت
هذه الآية والرواية الثالثة انه 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 ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله ولا توقف ذلك
على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم
فرخص في صلة هذا الضرب من المشركين (المسئلة الثانية) انه صلى الله عليه وسلم كان
شديد الحرص على ايمانهم كما قال تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا
الحديث أسفا لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين وقال افأنت تكره الناس حتى
يكونوا مؤمنين وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم
فاعلمه الله تعالى انه بعثه بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ومبيناً للدلائل

(ليس عليك هداهم)
لا يجب عليك ان تجعلهم مهديين
الى الايمان بما امروا به من
الحاسن والانتها عما نهوا عنه من
القبائح المدودة وانما الواجب
عليك الارشاد الى الخير والحث
عليه والنهي عن الشر والردع
عنه بما اوحى اليك من الآيات
والذكر الحكيم

فأما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك فالهدى ههنا بمعنى الاهتداء فسواء
 اهدتوا اولم يهتدوا فلاتقطع معونتك وبرك وصدقك عنهم وفيه وجه آخر ليس عليك
 ان تلجئهم الى الاهتداء بواسطة ان توقف صدقتك عنهم على ايمانهم فان مثل هذا
 الايمان لا ينتفعون به بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل التطوع والاختيار
 (المسئلة الثالثة) ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم
 ولكن المراد به هو وامته ألا تراه قال ان تبدوا الصدقات وهذا خطاب عام ثم قال ليس
 عليك هداهم وهو في الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فلانفسكم وهذا عام
 فيفهم من عموم ما قبل الآية وعموم ما بعدها عمومها ايضا * اما قوله تعالى ولكن الله
 يهدي من يشاء فقد احتج به الاصحاب على ان هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة
 بالمؤمنين قالوا لان قوله ولكن الله يهدي من يشاء اثبات للهداية التي نفاها بقوله ليس
 عليك هداهم لكن المنفي بقوله ليس عليك هداهم هو حصول الاهتداء على سبيل
 الاختيار فكان قوله ولكن الله يهدي من يشاء عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل
 الاختيار وهذا يقتضى ان يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى
 وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة ولكن الله يهدي من يشاء يحتمل
 وجوها احدها انه يهدي بالاثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك وثانيها يهدي
 بالالطاف وزادات الهدى من يشاء وثالثها ولكن الله يهدي بالاكراه من يشاء على
 معنى انه قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها انه يهدي بالاسم والحكم من يشاء فن
 اهتدى استحق ان يمدح بذلك اجاب الاصحاب عن هذه الوجوه بأسرها ان المثبت في قوله
 ولكن الله يهدي من يشاء هو المنفي اوله بقوله ليس عليك هداهم لكن المراد بذلك المنفي
 بقوله اوله ليس عليك هداهم هو الاهتداء على سبيل الاختيار فالمثبت بقوله ولكن الله
 يهدي من يشاء يجب ان يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار وعلى هذا التقدير يسقط
 كل الوجوه ثم قال وما تنفقوا من خير فلانفسكم فالمعنى وكل نفقة تنفقونها من نفقات
 الخير فانما هو لانفسكم اى ليحصل لانفسكم ثوابه فليس بضرركم كفرهم ثم قال تعالى
 وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه الاول
 ان يكون المعنى ولستم في صدقتكم على اقراركم من المشركين تقصدون الاوجه الله فقد
 علم الله هذامن قلوبكم فانفقوا عليهم اذا كنتم ائمانتبعون بذلك وجه الله في صلة رحم وسد
 خلة مضطر وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم الثاني ان هذا
 وان كان ظاهره خبرا الا ان معناه نهى اى ولا تنفقوا الا ابتغاء وجه الله وورد الخبر
 بمعنى الامر والنهى قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن
 الثالث ان قوله وما تنفقون اى ولا تكونوا منفقين مستحقين لهذا الاسم الذى يفيد
 المدح حتى تنفقوا بذلك وجه الله (المسئلة الثانية) ذكر في الوجه في قوله الا ابتغاء وجه
 الله قولان احدهما انك اذا قلت فعلته لوجه زيد فهو اشرف في الذكر من قولك فعلته لوجه

ولكن الله يهدي (ولكن الله يهدي) هداية خاصة
 موصلة الى المطلوب حتما (من
 يشاء) هدايته الى ذلك من يتذكر
 بما ذكر ويتبع الحق ويختار الخير
 والجملة معترضة تجرى بها على
 طريق تلوين الخطاب وتوجيهه
 الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 مع الالتفات الى الغيبة فيما بين
 الخطابات المتعلقة بالمكلفين
 مبالغة في حلهم على الامتثال
 فان الاخبار بعدم وجوب تدارك
 امرهم على النبي صلى الله عليه
 وسلم مؤذن بوجوبه عليهم حسبما
 ينطق به ما بعده من الشرطية
 وقيل لما كثرت قراء المسلمين نهى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 المسلمين عن التصديق على المشركين
 كي تحملهم الحاجة على الدخول
 في الاسلام فزلت اى ليس عليك
 هدى من خالفك حتى تمنعهم
 الصدقة لاجل دخولهم في الاسلام
 فلا النفقات حينئذ في الكلام
 وضيمر الغيبة للعهودين من
 فقراء المشركين بل فيه تلوين فقط
 وقوله تعالى (وما تنفقوا من خير)
 على الاول النفقات من الغيبة الى
 خطاب المكلفين لزيادة فهمهم
 نحو الامتثال وعلى الثاني تلوين
 للخطاب بتوجيهه اليهم ومرافه
 عن النبي صلى الله عليه وسلم وما
 شرطية جازمة لتنفقوا منتصبة به
 على المعنوية

لان وجه الشئ اشرف ما فيه ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ الثاني انك اذا قلت فعلت هذا الفعل له فهنا يحتمل ان يقال فعلته له وغيره ايضا اما اذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على انك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة (المسئلة الثالثة) اجعوا على انه لا يجوز صرف الزكاة الى غير المسلم فتكون هذه الآية مختصة بصدقة التطوع وجوز ابو حنيفة رضى الله عنه صرف صدقة الفطر الى اهل الذمة وابه غيره وعن بعض العلماء لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك ثم قال تعالى ومانفقوا من خير يوف اليكم اي يوف اليكم جزاؤه في الآخرة واما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها تضمنت معنى التأدية ثم قال وانتم لا تظلمون اي لا تقصون من ثواب اعمالكم شيئا لقوله تعالى آتت اكها ولم تظلم منه شيئا يريد لم تقص قوله تعالى (للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحفا ومانفقوا من خير فان الله به عليم) اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انه يجوز صرف الصدقة الى اي فقير كان بين في هذه الآية ان الذي يكون اشد الناس استحقاقا بصرف الصدقة اليه من هو فقار للفقراء الذين احصروا في سبيل الله وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اللام في قوله للفقراء متعلق بماذا فيه وجوه الاول لما تقدمت الآيات الكثيرة في الحث على الانفاق قال بعدها للفقراء اي ذلك الانفاق المحدث عليه للفقراء وهذا كما اذا تقدم ذكر رجل فتقول عاقل لبيب والمعنى ان ذلك الذي مروصفه عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذي يجعلون فيه الذهب والدرهم الفان ومائتان اي ذلك الذي في الكيس الفان ومائتان هذا احسن الوجوه الثاني ان تقدير الآية اعمدوا للفقراء واجعلوا مانفقون للفقراء الثالث يجوز ان يكون خبر المبتدأ محذوف والتقدير وصدقاتكم للفقراء (المسئلة الثانية) نزلت في فقراء المهاجرين وكانوا نحو اربعمائة وهم اصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عشار بالمدينة وكانوا ملازمين المسجد ويتعلمون القرآن ويصومون ويخرجون في كل غزوة عن ابن عباس وقصر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على اصحاب الصفة فرأى فقرهم وجهدهم فطيب قلوبهم فقال ابشروا يا اصحاب الصفة فن لقيني من امتي على النعت الذي انتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفاقي واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس (الصفة الاولى) قوله للذين احصروا في سبيل الله فقول الاحصار في اللغة ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض او كبر او عدوا وذهاب نفقة او ما يجري مجرى هذه الاشياء يقال احصر الرجل فهو محصور ومضى الكلام في معنى الاحصار عند قوله فان احصرتم بما يفتى عن الاعداد اما التفسير فقد فسرت هذه الآية بجميع الاعداد الممكنة في معنى الاحصار فالاول ان المعنى انهم حصروا انفسهم ووقفوا على الجهاد وان قوله في سبيل الله مختص بالجهاد في عرف القرآن ولان الجهاد

ومن تبعضية متعلقة محذوف وقع صفة لاسم الشرط مبنية ومخصصة له اي اي شئ تنفقوا كاش من مال (فلا تفسكم) اي فهو لانفسكم لا يتفجع به غيركم فلا تمنوا على من اعطىتموه ولا تؤذوه ولا تنفقوا من الخبيث او تفنسه الديني لكم لا غيركم من الفقراء حتى تمنعوه عن لا يتفجع به من حيث الدين من فقراء المشركين (ومانفقون الا ابتغاء وجه الله) استثناء من اعم العلل او اعم الاحوال اي ليست تفقتكم لشي من الاشياء الا لا ابتغاء وجه الله اوليست في حال من الاحوال الاحال ابتغاء وجه الله فما بالكم تمنون بها وتففقون الخبيث الذي لا يوجه مثله الى الله تعالى وقيل هونفي في معنى النهي (ومانفقوا من خير يوف اليكم) اي اجره وثوابه اصغافا مضاعفة حسبا فضل فيما قبل فلا عذر لكم في ان ترغبوا عن انفاقه على احسن الوجوه واجلها فهو تأكيد وبيان للشرطية السابقة او يوف اليكم ما يخلفه وهو من نتائج دعائه عليه السلام بقوله اللهم اجعل للمنفق خلفا وللمسك تلقا وقيل حيث اسماء بنت ابي بكر فأتتها امها تسألها وهي مشركة فأبت ان تعطيهما

كان واجبا في ذلك الزمان وكان تشتد الحاجة الى من يجس نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون مستعدا لذلك متى مست الحاجة فين تعالى في هؤلاء الفقراء انهم بهذه الصفة ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها من الخير احدها ازالة عيبتهم والثاني تقوية قلبهم لما انتصبوا اليه وثالثها تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين ورابعها انهم كانوا محتاجين جدا مع انهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال تعالى لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف والقول الثاني وهو قول قتادة وابن زيد منعوا انفسهم من التصرفات في التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار لان الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة وكانوا متي وجدهم قتلوهم والقول الثالث وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي ان هؤلاء القوم اصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاروا زمني فأحصرهم المرض والزمانة عن الضرب في الارض 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 احصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات (الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى لا يستطيعون ضربا في الارض يقال ضربت في الارض ضربا اذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة اما ان يكون لان اشتغالهم بصلاح الدين وبأمر الجهاد يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة واما لان خوفهم من الاعداء يمنعهم من السفر واما لان مرضهم ويجزهم يمنعهم منه وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم الى من يكون معين لهم على مهماتهم (الصفة الثالثة لهم) قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وابن عامر وحزرة يحسبهم بفتح السين والباقون بكسرها وهما اللتان بمعنى واحد وقرئ في القرآن ما كان من الحسبان باللغتين جميعا الفتح والكسر والفتح عند اهل اللغة اقيس لان الماضي اذا كان على فعل نحو حسب كان المضارع على يفعل مثل فرق يفرق وشرب يشرب وشذ حسب يحسب فجاء على يفعل مع كبايات اخر والكسر حسن لجمي السمع به وان كان شادا عن القياس (المسئلة الثانية) الحسبان هو الظن وقوله الجاهل لم يرد به الجاهل الذي هو ضد العقل وانما اراد الجاهل الذي هو ضد الاختبار يقول يحسبهم من لم يختبر امرهم اغنياء من التعفف وهو تفعل من العفة ومعنى العفة في اللغة ترك الشيء والكف عنه واراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم وانما يحسبهم اغنياء لظاهرهم التجميل وتركهم المسئلة (الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى تعرفهم بسياهم السيام والسيام العلامة التي يعرف بها الشيء واصلاها من السمعة التي هي العلامة قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدي وزنه يكون فعلا كما قالوا له جاء عند الناس اى وجه وقال قوم السيام الارتفاع لانها علامة وضعت لظهور قال مجاهد

وعن سعيد بن جبير انهم كانوا يتقون ان يرضخوا لقراباتهم من المشركين وروى ان ناسا من المسلمين كانت لهم اصهار في اليهود ورضاع كانوا ينفقون عليهم قبل الاسلام فلما اسلموا كرهوا ان ينفقوهم فزلت وهذا في غير الواجب واما الواجب فلا يجوز صرفه الى الكافر وان كان ذميا (واتم لا يظنون لا تتقصون شيئا مما وعدتم من الثواب المضاعفا ومن الخلف للفقراء) متعلق بمخذوف ينساق اليه الكلام كما في قوله عز وجل في تسع آيات الى فوعون اى عمدوا للفقراء او جعلوا ما تنفقونه للفقراء او صدقاتكم للفقراء (الذين احصروا في سبيل الله) بالغزو والجهاد (لا يستطيعون) لاشتغالهم به (ضربا في الارض) اى ذهابا فيها للكسب والتجارة وقيل هم اهل الصفة كانوا رضى الله عنهم نحوا من اربعمائة من فقراء المهاجرين يسكنون صفة المسجد يستغرقون اوقاتهم بالتعلم والجهاد وكانوا يخرجون في كل سرية بعثها رسول الله صلى الله عليه وسلم

سيماهم التخشع والتواضع قال الربيع والسدي اثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة الوانهم من الجوع وقال ابن زيد رثانة ثيابهم والجوع خفي وعندي ان كل ذلك فيه نظر لان كل ما ذكره علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف بل المراد شئ آخر وهو ان لعباد الله المخلصين هيبة ووقعا في قلوب الخلق كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك ادراكات روحانية لاعلامات جسمانية ألا ترى ان الاسد اذا مرهاته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة لان الظاهر ان تلك التجربة ما وقعت والبازي اذا طار تهرب منه الطيور الضعيفة وكل ذلك ادراكات روحانية لا جسمانية فكذا ههنا ومن هذا الباب آثار الخشوع في الصلاة كما قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود وايضا ظهور آثار الفكر روى انهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتمطون بالنهار للتعفف (الصفة الخامسة لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى لا يسألون الناس الخافا عن ابن مسعود رضى الله عنه ان الله يحب العفيف المتعفف ويغض الفاحش البذي السائل المحف الذي ان اعطى كثيرا افراط في المدح وان اعطى قليلا افراط في الذم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفتح احد باب مسألة الا فتح الله عليه باب فقر ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله تعالى لان يأخذ احدكم جبلا محتطب فيبيعه بمد من تمر خيره من ان يسأل الناس واعلم ان هذه الآية مشكلة وذكروا في تأويلها وجوها الاول ان الاخلاف هو الاخلاف والمعنى انهم سألوا بملطف ولم يلحوا وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لان الله تعالى وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك فقال يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وذلك ينافي صدور السؤال عنهم والثاني وهو الذي خطر ببالى عند كتابة هذا الموضوع انه ليس المقصود من قوله لا يسألون الناس الخافا وصفهم بأنهم لا يسألون الناس الخافا وذلك لانه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم يتعففون عن السؤال واذا علم انهم لا يسألون البتة فقد علم ايضا انهم لا يسألون الخافا بل المراد التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس الخافا ومثاله اذا حضر عندك رجلان احدهما اقل وقور ثابت والآخر طيباش مهذار سفيه فاذا أردت ان تمدح احدهما وتعرض بدم الآخر قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام لا يخوض في الترهات ولا يشرع في السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لا يخوض في الترهات والسفاهات وصفه بذلك لان ما تقدم من الاوصاف الحسنة يعنى عن ذلك بل غرضك التنبيه على مذمة الثاني وكذا ههنا قوله لا يسألون الناس الخافا بعد قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على من يسأل الناس الخافا وبيان مبانة احد الجفسين عن الآخر في استيجاب المدح والتعظيم الوجه الثالث ان السائل المحف الملح هو الذي يستخرج المال بكثرة نلطفه فقوله لا يسألون الناس بالرفق والتلطف واذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه فبأن لا يوجد على وجه العنف اولى فاذا

(يحسبهم الجاهل) بمعالهم
(اغنياء من التعفف) اى من
اجل تعففهم عن المسئلة
(تعرفهم بسيماهم) اى تعرف
فقرهم واضطرارهم بما تعابن منهم
من الضعف ورثاة الحال
والخطاب للرسول عليه السلام
اول لكل احد ممن له حظ من
الخطاب مبالغة في بيان وضوح
فقرهم

امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسألون الناس الخافا
كلما وجب لعدم صدور السؤال منهم اصلا والوجه الرابع وهو الذى خطر ببالى ايضا
فى هذا الوقت وهو انه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ومن اشددت حاجته
فانه لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديد منه على نفسه فكانوا لا يسألون الناس وانما
امكنهم ترك السؤال عندما الحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد عن ذلك
السؤال ومنه قول عمر بن الخطاب

ولى نفس اقول لها اذا ما * تنازعنى لعلى او عسانى

الوجه الخامس ان كل من سأل فلا بد وان يلح فى بعض الاوقات لانه اذا سأل فقد اراق
ماء وجهه وتحمل الذلة فى اظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه المشاق فلما ارجع
بغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الاخاف والاحاح فثبت ان كل من سأل فلا بد وان
يقدم على الاحاح فى بعض الاوقات فكان نفي الاحاح عنهم مطلقا موجبا لنفي السؤال
عنهم مطلقا الوجه السادس وهو ايضا خطر ببالى فى هذا الوقت وهو ان من اظهر من
نفسه آثار الفقر والذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكأنه اتى بالسؤال الملح المحف
لان ظهور امارات الحاجة تدل على الحاجة وسكوته يدل على انه ليس عنده ما يدفع به
تلك الحاجة ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رفق قلبه جدا وصار حاملا له على ان يدفع
اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الاخاف فقوله لا يسألون الناس
الخافا معناه انهم سكتوا عن السؤال لكنهم لا يضمنون الى ذلك السكوت من رثاءة الحال
واظهار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على سبيل الاخاف بل يزينون انفسهم عند
الناس ويجملون بهذا الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه الا الخلق
فهذا الوجه ايضا مناسب معقول وهذه الآية من المشكلات وللناس فيها كلمات كثيرة
وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتب تفسير هذه الآية والله اعلم
براده * واعلم انه تعالى ذكر صفات هؤلاء الفقراء ثم قال بعده ومانفقوا من خير فان الله
به عليم وهو اظير ما ذكر قبل هذه الآية من قوله ومانفقوا من خير يوف اليكم وانتم
لا تظلمون وليس هذا من باب التكرار وفيه وجهان احدهما انه تعالى لما قال ومانفقوا
من خير يوف اليكم وكان من المعلوم ان توفية الاجر من غير بخش ونقصان لا يمكن الا عند
العلم بمقدار العمل وكيفية جهاته المؤثرة فى استحقاق الثواب لاجرم قرر فى هذه الآية
كونه تعالى عالما بمقادير الاعمال وكيفياتها والوجه الثانى وهو انه تعالى لما رغب
فى التصديق على المسلم والذمى قال ومانفقوا من خير يوف اليكم بين ان اجره واصل
لامحالة ثم لما رغب فى هذه الآية فى التصديق على الفقراء الموصوفين بهذه الاوصاف
الكاملة وكان هذا الانفاق اعظم وجوه الانفاقات لاجرم اردفه بما يدل على عظمة
ثوابه فقال ومانفقوا من خير فان الله به عليم وهو يجرى مجرى ما اذا قال السلطان

(لا يسألون الناس الخافا)
الحاح وهو ان يلزم السائل
المسؤل حتى يعطيه من قولهم
لحقنى من فضل لحافه اى
اعطانى من فضل ما عنده والمعنى
لا يسألونهم شيئا وان سألوا الحاجة
اضطرتهم اليه لم يلحوا وقيل هو
نفي لكلا الامرين جميعا على
طريقة قوله
على لاجب لا يهتدى لمنازه
اى لامنار ولا هتداء (وما
تتفقوا من خير فان الله به عليم)
فيجازيكم بذلك احسن جزاء فهو
ترغب فى التصديق لاسيما على
هؤلاء

العظيم لعبده الذي استحسن خدمته ما يكفيك بأن يكون على شاهدا بكيفية طاعتك
 وحسن خدمتك فان هذا اعظم وقعا مما اذا قال له ان اجر ك واصل اليك * قوله تعالى
 (الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف
 عليهم ولا هم يحزنون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية النظم اقوال الاول
 لما بين في هذه الآية المتقدمة ان اكل من تصرف اليه النفقة من هو بين في هذه الآية
 ان اكل وجوه الانفاق كيف هو فقال الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا
 وعلانية فلهم والثاني انه تعالى ذكر هذه الآية لتأكيد ما تقدم من قوله ان تبدا
 الصدقات فنعماهي والثالث ان هذه الآية آخر الآيات المذكورة في احكام الانفاق
 فلا جرم ارشد الخلق الى اكل وجوه الانفاق (المسئلة الثانية) في سبب النزول وجوه
 الاول لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله بعث عبدالرحمن بن عوف
 الى اصحاب الصفة بدنانير وبعث على رضى الله عنه بوسق من تمر لئلا فكان احب
 الصدقتين الى الله تعالى صدقته فنزلت هذه الآية فصدقة الليل كانت اكل والثاني
 قال ابن عباس ان عليا عليه السلام ما كان يملك غير اربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا
 وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فقال صلى الله عليه وسلم ماجالك على هذا
 فقال ان استوجب ما وعدني ربي فقال لك ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والثالث قال
 صاحب الكشاف نزلت في ابي بكر الصديق رضى الله عنه حين تصدق بأربعين الف دينار
 عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية والرابع نزلت في علف
 الخيل وارتباطها في سبيل الله فكان ابو هريرة اذا مر بفارس سمين قرأ هذه الآية
 الخامس ان الآية عامة في الذين يعمون الاوقات والاحوال بالصدقة تحرصهم على الخير
 فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عملوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يعلقوها بوقت ولا حال وهذا
 هو احسن الوجوه لان هذا آخر الآيات المذكورة في بيان حكم الانفاقات فلا جرم ذكر
 فيها اكل وجوه الانفاقات والله اعلم (المسئلة الثالثة) قال الزجاج الذين رفع بالابتداء
 وجاز ان تكون الفاء من قوله فلهم جواب الذين لانها تأتي بمعنى الشرط والجزاء فكان
 التقدير من انفق فلا يضيع اجره وتقديره انه لو قال الذي اكرمته له درهم لم يفد ان
 الدرهم بسبب الاكرام اما لو قال الذي اكرمته فله درهم يفيدان الدرهم بسبب الاكرام
 فهنا الفاء دلت على ان حصول الاجر انما كان بسبب الانفاق والله اعلم (المسئلة
 الرابعة) في الآية اشارة الى ان صدقة السرافضل من صدقة العلانية وذلك لانه قدم
 الليل على النهار والسر على العلانية في الذكر ثم قال في خاتمة الآية فلهم اجرهم عند
 ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انها
 تدل على ان اهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيامة ويتأكد ذلك بقوله تعالى لا يحزنهم
 الفرع الاكبر (المسئلة الثانية) ان هذا مشروط عند الكل بأن لا يحصل عقبه الكفر

(الذين ينفقون اموالهم بالليل
 والنهار سرا وعلانية) اي
 يعمون الاوقات والاحوال
 بالخير والصدقة وقيل نزلت
 في شأن الصديق رضى الله عنه
 حيث تصدق بأربعين الف دينار
 عشرة آلاف منه بالليل وعشرة
 بالنهار وعشرة سرا وعشرة علانية
 وقيل في على رضى الله عنه حين
 لم يكن عنده الا اربعة دراهم
 فتصدق بكل واحد منها على وجه
 من الوجوه المذكورة ولعل
 تقديم الليل على النهار والسر على
 العلانية للايدان بمزية الاخفاء
 على الاظهار وقيل في رباط الليل
 والانفاق عليها فلهم اجرهم عند
 ربهم) خبر للوصول والفاء
 للدلالة على سببية ما قبلها ما
 بعدها وقيل للعطف والخبر
 محذوف اي ومنهم الذين الخ
 ولذلك جوز الوقف على علانية
 (ولا خوف عليهم ولا هم
 يحزنون) تقدم تفسيره

وعند المعتزلة ان لا يحصل عقبيه كبيرة محبطة وقد أحكمنا هذه المسئلة وههنا آخر الآيات المذكورة في بيان احكام الانفاق * (الحكم الثاني) من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا قوله تعالى (الذين يأكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربوا وأحل الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فاتمى فله ماسلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) اعلم ان بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة التضاد وذلك لان الصدقة عبارة عن تقبص 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 ويرى الصدقات فلما حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة لاجرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا اما قوله الذين يأكلون الربا فالمراد الذين يعاملون به وخص الاكل لانه معظم الامر كما قال الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وكما لا يجوز اكل مال اليتيم لا يجوز اتلافه ولكنه نبه بالاكل على مساواه وكذلك قوله ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وايضا فلان نفس الربا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلون في الجاهلية لا يؤكل انما يصرف في المأكل فيؤكل والمراد التصرف فيه فنع الله من التصرف في الربا بما ذكرنا من الوعيد وايضا فقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكتبه والحلل له فعلنا ان الحرمة غير مختصة بالآكل وايضا فقد ثبت بشهادة الطرد والعكس ان ما يحرم لا يوقف تحريره على الاكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان المراد من اكل الربا في هذه الآية التصرف في الربا واما الربا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الربا في اللغة عبارة عن الزيادة يقال ربا الشيء يربو ومنه قوله اهترت وربت اي زادت واربى الرجل اذا عامل في الربا ومنه الحديث من اجبى فقد اربى اي عامل بالربا والاجباء بيع الزرع قبل ان يبد وصلاحه هذا معنى الربا في اللغة (المسئلة الثانية) قرأ حجة والكسائي الربا بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم بفتح الباء وهي في المصاحف مكتوبة بالواو وانت مخير في كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب الكشاف الربا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع (المسئلة الثالثة) اعلم ان الربا قسمان ربا النسئنة وربا الفضل اما ربا النسئنة فهو الامر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال على ان يأخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون رأس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المدين برأس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به واما ربا النقد فهو ان يباع من الحنطة بمنون منها وما اشبه ذلك اذا عرفت هذا فنقول المروي عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا القسم الاول فكان يقول لاربا الا في النسئنة وكان يجوز ربا

(الذين يأكلون الربوا) اي يأخذونه والتعبير عنه بالاكل لمانه معظم ما قصد به ولشيوعه في المطعومات مع ما فيه من زيادة تشنيع لهم وهو الزيادة في المقدار او في الاجل حسبما فضل في كتب الفقه وانما كتب بالواو كالصلوة على لغة من يفخم في امثالها وزيدت الالف تشبيها بواو الجمع

النقد فقال له ابو سعيد الخدرى شهدت ما لم تشهدا وسمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم تسمع ثم روى انه رجوع عنه قال محمد بن سيرين كنا في بيت ومعنا عكرمة فقال رجل يا عكرمة ما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال انما كنت استحللت انصرف برأى ثم بلغنى انه صلى الله عليه وسلم حرمه فاشهدوا انى حرمته وبرئت منه الى الله ووجه ابن عباس ان قوله وأحل الله البيع يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله وحرم الربا لا يتناوله لان الربا عبارة عن الزيادة وليست كل زيادة محرمة بل قوله وحرم الربا انما يتناول العقد المخصوص الذى كان مسمى فيما بينهم بأنه ربا وذلك هو ربا النسئة فكان قوله وحرم الربا مخصوصا بالنسئة فثبت ان قوله وأحل الله البيع يتناول ربا النقد وقوله وحرم الربا لا يتناوله فوجب ان يبقى على الحل ولا يمكن ان يقال انما يحرمه بالحديث لانه يقتضى تخصيص القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز وهذا هو عرف ابن عباس وحقيقته راجعة الى ان تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجوز ام لا واما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربا في القسمين اما القسم الاول فبالقرآن واما ربا النقد فبالخبر ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد في الاشياء الستة ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة في غيرها وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة عليها ووجه هؤلاء من وجوه الاول ان الشارع خص من المكيلات والمطعومات والاقوات اشياء اربعة فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات او في كل المطعومات لقال لا تتبعوا المكيل بالمكيل متفاضلا او قال لا تتبعوا المطعيم بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون اشد اختصارا واكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عد الاربعة علمنا ان حكم الحرمة مقصور عليها فقط *الجمعة الثانية انما بينا ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضى حل ربا النقد فانتم اخرجتم ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد في الاشياء الستة ثم أثبتتم الحرمة في غيرها بالقياس عليها فكان هذا تخصيصا لعموم نص القرآن في الاشياء الستة بخبر الواحد وفي غيرها بالقياس على الاشياء الستة ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ومثل هذا القياس يكون اضعف بكثير من خبر الواحد وخبر الواحد اضعف من ظاهر القرآن فكان هذا ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه غير جائز *الجمعة الثالثة ان التعديدية من محل النص الى غير محل النص لا يمكن ابواسطة تعليل الحكم في مورد النص وذلك غير جائز اما لافلانه يقتضى تعليل حكم الله وذلك محال على ما ثبت في الاصول واما ثانيا فلان الحكم في مورد النص معلوم واللغة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز واما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على ان حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل ثابتة في غيرها ثم من المعلوم انه لا يمكن تعديدية الحكم عن محل النص الى غير محل النص الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعللة حاصلة في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب فاقول الاول وهو

مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة واشترط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة النقدية والقول الثاني قول ابي حنيفة رضي الله عنه ان كل ما كان مقدرا فقيه الربا والعلة في الدراهم والدنانير الوزن وفي الاشياء الاربعة الكيل واتحاد الجنس والقول الثالث قول مالك رضي الله عنه ان العلة هو القوت او ما يصلح به القوت وهو الملح والقول الرابع وهو قول عبد الملك بن الماجشون ان كل ما ينتفع به فقيه الربا فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربا والكلام في تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير (المسئلة الرابعة) ذكروا في سبب تحريم الربا وجوها احدها الربا يقتضي اخذ مال الانسان من غير عوض لان من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا او 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 ان يكون اخذ ماله من غير عوض محرما فان قيل لم لا يجوز ان يكون ابقاء رأس المال في يده مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد وذلك لان رأس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك ان يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه في يد المديون وانفع به المديون لم يبعد ان يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي ذكرتم امر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل واخذ الدرهم الزائد امر متيقن فتقويت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا ينفع عن نوع ضرر وثانيها قال بعضهم الله تعالى اثم احرم الربا من حيث انه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك لان صاحب الدرهم اذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان او نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضي الى انقطاع منافع الخلق ومن المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات وثالثها قيل السبب في تحريم عقد الربا انه يفضي الى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لان الربا اذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على اخذ الدرهم بدرهمين فيفضي ذلك الى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان ورابعها هو ان الغالب ان المقرض يكون غنيا والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجوز عقد الربا تمكين للغنى من ان يأخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير جائز برجة الرحيم وخامسها ان حرمة الربا قد ثبتت بالنص ولا يجب ان يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وان كنا لانعلم الوجه فيه * اما قوله تعالى لا يقومون فأكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام يوم القيامة وقال بعضهم المراد منه القيام من القبر واعلم انه لا منافاة بين الوجهين فوجب حمل اللفظ عليهما * اما قوله تعالى الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس فقيه مسائل (المسئلة الاولى) التخبط

(لا يقومون) اي من قبورهم اذا بعثوا (الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان) اي الاقيام كقيام المصروع وهو وارد على ما يزعمون ان الشيطان يتخبط الانسان فصرع والهبط الضرب بغير استواء كتخبط العشواء (من المس) اي الجنون وهذا ايضا من زعماتهم ان الجنى يسه فيخلط عقله فلذلك يقال جن الرجل وهو متعلق بما قبله من الفعل المنقى اي لا يقومون من المس الذي بهم بسبب اكلهم الربا او يقوم او يتخبطه فيكون نهوضهم وسقوطهم كالصرو عين لا لاخلال عقولهم بل لان الله تعالى ارى في بطونهم ما اكلوا من الربا فأنقلهم فصاروا محبلين ينهضون ويسقطون تلك سيئاتهم يعرفون بها عند اهل الموقف

معناه الضرب على غير استواء ويقال للرجل الذي يتصرف في امر ولا يمتدى فيه انه
يتخبط خبط عشواء وخط البعير للارض بأخفافه وتخبطه الشيطان اذا مسه بخبل
او جنون لانه كالضرب على غير الاستواء في الادهاش وتسمى اصابة الشيطان بالجنون
وانجل خبطة ويقال به خبطة من جنون والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس
وبه مس واصله من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان فيخنه ثم سمي الجنون مسا
كما ان الشيطان يتخبطه ويطؤه برجله فيخبله فسمى الجنون خبطة فالتخبط بالرجل والمس
باليد ثم فيه سؤالان الاول السؤال الثاني انه متعلق بفعل فكيف يكون متعبا الجواب تفعل
بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه السؤال الثاني ثم تعلق قوله
من المس قلنا فيه وجهان احدهما بقوله لا يقومون والتقدير لا يقومون من المس الذي
الذي لهم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان والثاني انه متعلق بقوله لا يقوم والتقدير
لا يقومون الا كما يقوم المتخبط بسبب المس (المسئلة الثانية) قال الجبائي الناس يقولون
المصروع اما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل لان
الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى
حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان عوتكم فاستجبتم لي وهذا
صریح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء والثاني الشيطان اما
ان يقال انه كيف الجسم او يقال انه من الاجسام اللطيفة فان كان الاول وجب
ان يرى ويشاهد اذ لو جاز فيه ان يكون كشيئا ويحضر ثم لا يرى لجاز ان يكون بحضرتنا
شموس ورمود وبروق وجبال ونحن لانراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما
كشيئا فكيف يمكنه ان يدخل في باطن بدن الانسان واما ان كان جسما لطيفا كالهواء
فمثل هذا يمنع ان يكون فيه صلابة وقوة فيمنع ان يكون قادرا على ان يصرع
الانسان ويقتله الثالث لو كان الشيطان يقدر على ان يصرع ويقتل لصح ان يفعل
مثل معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر الى الطعن في النبوة الرابع
ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لاهل
الايان ولم لا يفسد اموالهم ويفسد احوالهم ويفشى اسرارهم ويزيل عقولهم وكل
ذلك ظاهرا الفساد واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الاشياء بوجهين الاول
ماروى ان الشياطين في زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الاعمال
الشاقة على ما حكي الله عنهم انهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان
كالجوابي وقدور راسيات والجواب عنه انه تعالى كفهم في زمن سليمان فعند ذلك
قدروا على هذه الافعال وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام والثاني ان هذه
الآية وهي قوله يتخبطه الشيطان صريح في ان يتخبطه الشيطان بسبب مسه والجواب
عنه ان الشيطان يمسه بوسوسته المؤذية التي يحدث عندها الصرع وهو كقول ابوب

عليه السلام انى مسى الشيطان بنصب وعذاب وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لان الله تعالى خلقه من ضعف الطباع وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة فلا يجترئ فيصرع عند تلك الوسوسة كما يصرع الجبان من الموضع الخالى ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به نقص في المزاج وخلل في الدماغ فهذا جملة كلام الجبائى في هذا الباب وذكر القفال فيه وجهها آخر وهو ان الناس يضيفون الصرع الى الشيطان والى الجن فخطوبوا على ما تعارفوه من هذا وايضا من عادة الناس انهم اذا ارادوا تقبيل شىء ان يضيفوه الى الشيطان كما في قوله تعالى طلعتها كأنه رؤس الشياطين (المسئلة الثالثة) للمفسرين فى الآية اقوال الاول ان آكل الربيع يوم القيامة مجنوناً وذلك كالعلامة المخصوصة بآكل الربيع عرفه اهل الموقف بتلك العلامة انه آكل الربيع فى الدنيا فعلى هذا معنى الآية انهم يقومون مجانين كمن اصابه الشيطان يحنون والقول الثانى قال ابن منبه يريد اذا بعثت الناس من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله يخرجون من الاجداث سراعا الا كلمة الربا فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس وذلك لانهم أكلوا الربيع فى الدنيا فأرياه الله فى بطونهم يوم القيامة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون يريدون الاسراع ولا يقدرّون وهذا القول غير الاول لانه يريد ان آكل الربيع لا يمكنهم الاسراع فى المشى بسبب ثقل البطن وهذا ليس من الجنون فى شىء ويتأ كدهذا القول بما روى فى قصة الاسراء ان النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل الى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم يقوم احدهم فتميل به بطنه فيصرع فقلبت يا جبريل من هؤلاء قال الذين يا كون الربيع لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس والقول الثالث انه مأخوذ من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون وذلك لان الشيطان يدعو الى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله فهذا هو المراد من مس الشيطان ومن كان كذلك كان فى امر الدنيا متخبطا فتارة الشيطان يحجره الى النفس والهوى وتارة الملك يحجره الى الدين والتقوى فحدثت هناك حركات مضطربة وافعال مختلفة فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربيع لانه لا يكون مفرطاً فى حب الدنيا منها الكافية فاذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجاباً بينه وبين الله تعالى فالخبط الذى كان حاصلًا فى الدنيا بسبب حب المال اورثه الخبط فى الآخرة ووقعه فى ذل الحجاب وهذا التأويل اقرب عندى من الوجهين اللذين نقلناهما عن نقلنا • اما قوله تعالى ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربيع فففيه مسائل (المسئلة الاولى) القوم كانوا فى تحليل الربيع على هذه الشبهة وهى ان من اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه باحد عشر فهذا حلال فكذلك اذا باع العشرة باحد عشر يجب ان يكون حلالاً لانه لا فرق فى العقل بين الامرين فهذا فى ربا النقد واما فى ربا النسيئة فكذلك

(ذلك) اشارة الى ما ذكر من حالهم وما فى اسم الاشارة من معنى العبد لا يذان بقطاعة المشار اليه) بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (اى ذلك العقاب بسبب انهم نظمو الربا والبيع فى سلك واحد لافضائهما الى الربح فاستحلوه استحلاله وقالوا يجوز بيع درهم بدرهمين كما يجوز بيع ما قيمته درهم بدرهمين بل جعلوا الربا اصلا فى الحل وقاسوا به البيع مع وضوح الفرق بينهما فان احد الدرهمين فى الاول ضائع حتماً وفى الثانى منجبر بمساس الحاجة الى السلعة او بتوقع رواجها

ايضا لانه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال باحد عشر الى شهر جاز فكذا اذا
 اعطى العشرة باحد عشر الى شهر وجب ان يجوز لانه لا فرق في العقل بين الصورتين
 وذلك لانه انما جاز هناك لانه حصل التراضي فيه من الجانبين فكذا ههنا لما حصل
 التراضي من الجانبين وجب ان يجوز ايضا بالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات ولعل
 الانسان يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة ويكون له في المستقبل من الزمان
 اموال 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 يردده عند وجدان المال مع
 الزيادة واعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال اسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل
 وجدان المال فهذا يقتضي حل الربا كما حكمنا بحل سائر البياعات لاجل دفع الحاجة
 فهذا هو شبهة القوم والله تعالى اجاب عنه بحرف واحد وهو قوله واحل الله البيع
 وحرم الربا ووجه الجواب ان ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس وهو من عمل ابليس فانه
 تعالى لما امره بالسجود لآدم صلى الله عليه وسلم عارض النص بالقياس فقال اتاخير منه
 خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف فقالوا
 لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مدفوعة علمنا ان الدين بالنص
 لا بالقياس وذكر الفقهاء رجة الله عليه الفرق بين البابين 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 اخذ من صاحبه
 شيئا بغير عوض اما اذا باع العشرة بالعشرين فقد اخذ العشر الزائدة من غير عوض
 ولا يمكن ان يقال ان عوضه هو الامهال في مدة الاجل لان الامهال ليس مالا او شيئا
 يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة فظهر الفرق بين الصورتين (المسئلة
 الثانية) ظاهر قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا يدل على ان الوعيد انما
 يحصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه واكله مع التحريم وعلى هذا التقدير لا يثبت
 بهذه الآية كون الربا من الكبائر فان قيل مقدمة الآية تدل على ان قيامهم يوم القيامة
 متخبطين كان بسبب انهم اكلوا الربا قلنا ان قوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا
 صريح في ان العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط وعند هذا يجب تأويل
 مقدمة الآية وقدينا انه ليس المراد من الاكل نفس الاكل وذكرنا عليه وجوه من
 الدلائل فانتم جلتتموه على التصرف في الربا ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته
 وذلك لان الاكل قديعبر به عن الاستحلال يقال فلان يأكل مال الله قضمًا قضمًا اي
 يستحل التصرف فيه واذا جلتنا الاكل على الاستحلال صارت مقدمة الآية مطابقة
 لمؤخرتها فهذا ما يدل عليه لفظ الآية الا ان جمهور المفسرين حملوا الآية على وعيد من
 يتصرف في مال الربا لا على وعيد من يستحل هذا العقد (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال

وهوانه لم يقل انما الربا مثل البيع وذلك لان حل البيع متفق عليه فهم ارادوا ان
يقسوا عليه الربا ومن حق القياس ان يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق فكان نظم الآية
ان يقال انما الربا مثل البيع فما الحكمة في ان قلب هذه القضية فقال انما البيع مثل
الربا والجواب انه لم يكن مقصود القوم ان يتسكوا بنظم القياس بل كان غرضهم ان
الربا والبيع مماثلان من جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص احد المثلين
بالحل والثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير فأبهما قدم او اخرجاز * اما قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يحتمل ان يكون هذا الكلام من
تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون واحل الله البيع
وحرم الربا فكيف يعقل هذا يعنى انهما لما كانا مماثلين فلوحل احدهما وحرم الآخر
لكان ذلك ايقاما للتفرقة بين المثلين وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقوله احل الله
البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا
على ان كلام الكفار انقطع عند قوله انما البيع مثل الربا واما قوله احل الله البيع
وحرم الربا فهو كلام الله تعالى ونصه على هذا الفرق ذكره ابطالا لقول الكفار انما البيع
مثل الربا والجملة على صحة هذا القول وجوه * الجملة الاولى ان قول من قال هذا الكلام
الكفار لا يتم الا باضمار زيادات بان يحتمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او يحتمل
ذلك على الرواية من قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلناه
كلام الله ابتداء لم يخرج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك اولى * الجملة الثانية ان المسلمين
ابدا كانوا متمسكين في جميع مسائل البيع بهذه الآية ولولا انهم علموا ان ذلك كلام الله
لا كلام الكفار والا لما جاز لهم ان يستدلوا به وفي هذه الجملة كلام سيأتي في المسئلة
الثانية * الجملة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله فن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاذا فؤادك اصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر
هذا الكلام يقتضى انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهى قوله انما البيع مثل الربا قاله
تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ولو لم يكن قوله واحل الله البيع وحرم
الربا كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فن جاءه موعظة من ربه
لائقا بهذا الموضوع (المسئلة الثانية) مذهب الشافعي رضى الله عنه ان قوله واحل الله
البيع وحرم الربا من الجملات التى لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه
وجوه الاول انا بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم
البتة بل ليس فيه الاتعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى العمل به في ثبوت حكمه
في صورة واحدة والوجه الثانى وهو انا اذا سلمنا انه يفيد العموم ولكننا لانشك ان افادته
العموم اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله واحل الله البيع وان افاد
الاستغراق الا ان قوله واحل الله البياعات اقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله

(واحل الله البيع وحرم الربا)
انكار من جهة الله تعالى
لتسويتهم وابطال للقياس
لوقوعه في مقابلة النص مع ما اشير
اليه من عدم الاشتراك في المناط
والجملة ابتدائية لا محل لها من
الاعراب

واحل الله البيع لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم تقدير العموم لا بد وان تطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله لانه كذب والكذب على الله محال فأما العام الذي يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف مشهور في كلام العرب فثبت ان حل هذا على العموم غير جائز الوجه الثالث ماروى عن عمر رضى الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وماسألناه عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الآية من المجملات الوجه الرابع ان قوله واحل الله البيع يقتضى ان يكون كل بيع حلالا وقوله وحرم الربا يقتضى ان يكون كل ربا حراما لان الربا هو الزيادة ولا بيع الا ويقصده به الزيادة فأول الآية اباح جميع البوع وآخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الآية فكانت بجملة فوجب الرجوع في الحلال والحرام الى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم اما قوله فمن جاءه موعظة من ربه فاعلم انه ذكر فعل الموعظة لان تأنيثها غير حقيقى ولانها في معنى الوعظ وقرأ ابى والحسن فمن جاءه موعظة ثم قال فانتهى اى فامتنع ثم قال فله ماسلف وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى التأويل وجهان الاول قال الزجاج اى صفح له عما مضى من ذنبه من قبل نزول هذه الآية وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهذا التأويل ضعيف لانه قبل نزول الآية فى التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا فكيف يقال المراد من الآية الصفح عن ذلك الذنب مع انه ما كان هناك ذنب والنتهى المتأخر لا يؤثر فى الفعل المتقدم ولانه تعالى اضاف ذلك اليه بلام التملك وهو قوله فله ماسلف فكيف يكون ذلك ذنبا الثانى قال السدى له ماسلف اى له ما اكل من الربا وليس عليه رد ماسلف فأما من لم يقض بعد فلا يجوز له اخذها وانما له رأس ماله فقط كما بينه بعد ذلك بقوله وان تبتم فلکم رؤس اموالکم (المسئلة الثانية) قال الواحدى السلف المتقدم وكل شىء قدمته امامك فهو سلف ومنه الامة السالفة والسالفة العنق لتقدمه فى جهة العلو والسلف ما يقدم قبل الطعام وسلافة الخمر صفوتها لانه اول ما يخرج من عصيرها * اما قوله تعالى وامره الى الله فقيه وجوه للمفسرين الا ان الذى اقوله ان هذه الآية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان انه ترك اكل الربا اولم يترك والدليل عليه مقدمة الآية ومؤخرتها اما مقدمة الآية فلان قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى ليس فيه بيان انه انتهى عما اذا فلا بد وان يصرف ذلك المذكور الى السابق واقرب المذكورات فى هذه الكلمة ما حكى الله انهم قالوا انما البيع مثل الربا فكان قوله فانتهى عائدا اليه فكان المعنى فانتهى عن هذا القول واما مؤخره الآية فقوله ومن عاد فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ومعناه عاد الى الكلام المتقدم وهو استحلال الربا فأمره الى الله ثم هذا الانسان اما ان يقال انه كما انتهى عن استحلال

(فمن جاءه موعظة) اى فمن بلغه وعظ وزجر كالنتهى عن الربا وقرى جاءته (من ربه) متعلق بجاءه او بمحذوف وقع صفة لموعظة والتعريض لعنوان الربوبية مع الاضافة للاشعار يكون مجي الموعظة للترسية (فانتهى) عطف على جاءه اى قانظ بلا تراخ وتبع النهى (فله ماسلف) اى ما تقدم اخذه قبل التحريم ولا يسترد منه وما ارتفع بالظرف ان جعلت من موصولة وبالابتداء ان جعلت شرطية على رأى سيديويه لعدم اعتماد الظرف على ما قبله (وامره الى الله) يجازيه على انتهائه ان كان عن قبول الموعظة وصدق التيقن قيل يحكم فى شأنه ولا اعتراض لكم عليه (ومن عاد) اى الى تحليل الربا (فأولئك) اشارة الى من عادوا بالجمع باعتبار المعنى كما ان الافراد فى عاد باعتبار اللفظ وما فيه من معنى البعد للاشعار ببعد منزلتهم فى الشر والفساد (اصحاب النار) اى ملازموها (هم فيها خالدون) ما كثون ابدا والجملة مقررة لما قبلها

الربا انتهى ايضا عن اكل الربا وليس كذلك فان كان الاول كان هذا الشخص مقرابدين
الله لما بتكليف الله فينثذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام لكن قوله فأمره الى الله
ليس كذلك لانه يفيد انه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفرله فثبت ان هذه الآية لاتليق
بالكافر ولا بالمؤمن المطيع فلم يبق الا ان يكون مختصا بمن اقرب جرمة الربا ثم اكل الربا
فهنا امره الى الله ان شاء عذبه وان شاء غفرله وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا ان العفو من الله
مرجو اما قوله ومن عاد فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فالمعنى ومن عاد الى استحلال
الربا حتى يصير كافرا واعلم ان قوله فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع في ان
الخلود لا يكون الا للكافر لان قوله اولئك اصحاب النار يفيد الحصر فبين عاد الى قول
الكفار وكذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل على ان كونه صاحب
النار وكونه خالدا في النار لا يحصل الا في الكفار اقصى ما في الباب انا خالفنا هذا
الظاهر وادخلنا سائر الكفار فيه لكنه يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة فتأمل في هذه
المواضع وذلك ان مذهبنا ان صاحب الكبيرة اذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز في حقه
ان يعفو الله عنه ويجوز ان يعاقبه الله وامره في البابين موكل الى الله ثم بتقدير ان يعاقبه
الله فانه لا يتخلد في النار بل يخرج منها والله تعالى بين صحة هذا المذهب في هذه الآيات
بقوله فأمره الى الله على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة على ما بيناه ثم قوله فأولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون يدل على ان بتقدير ان يدخله الله النار لكنه لا يتخلده فيها
لان الخلود مختص بالكفار لا بأهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن * قوله تعالى
(يمحى الله الربوا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم) اعلم انه تعالى لما بالغ في
الزجر عن الربا وكان قد بالغ في الآيات المتقدمة في الامر بالصدقات ذكره هنا ما يجرى
بجرى الداعي الى ترك الصدقات وفعل الربا وكشف عن فساد ذلك لان الداعي الى فعل
الربا تحصيل المزيد في الخيرات والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخيرات
فبين تعالى ان الربا وان كان زيادة في الحال الا انه نقصان في الحقيقة وان الصدقة وان
كانت نقصانا في الصورة الا انها زيادة في المعنى ولما كان الامر كذلك كان اللائق بالعاقل
ان لا يلتفت الى ما يقضى به الطبع والحس من الدواعي والصوارف بل يعول على ما ندبه
الشرع اليه من الدواعي والصوارف فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل (المسئلة
الاولى) الحق نقصان الشيء حالا بعد حال ومنه الحاق في الهلال يقال محقه الله فانه محق
وامتحق ويقال هجير ماحق اذا نقص في كل شيء بجرارته (المسئلة الثانية) اعلم ان محق الربا
واربائه الصدقات يحتمل ان يكون في الدنيا وان يكون في الآخرة ما في الدنيا فنقول محق
الربا في الدنيا من وجوه احدها ان الغالب في المرابي وان كثرت ماله انه تؤل عاقبه الى
الفقر وتزول البركة عن ماله قال صلى الله عليه وسلم الربا وان كثرت ماله فالى قل وتانيها ان لم ينقص

(يمحى الله الربوا) اي يذهب
ببركته ويهلك المالم الذي يدخل
فيه (ويربى الصدقات) يضاعف
تولها ويبارك فيها ويزيد المالم
الذي اخرجت منه الصدقة وروى
عنه صلى الله عليه وسلم ان الله
يقبل الصدقة ويربها كما يربي
احدكم مهره وعنه عليه الصلاة
والسلام ما نقصت زكاة من
مال قط (والله لا يحب) اي
لا يرضى لان الحب مختص بالتوابين
(كل كفار) مصر على تحليل
الحرمات (أثيم) منهمك في ارتكابه

ماله فان عاقبه الذم والنقص وسقوط العدالة وزوال الامانة وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة وثالثها ان الفقراء الذين يشاهدون انه اخذ اموالهم بسبب الربا يلعنونه ويغضونه ويدعون عليه وذلك يكون سبباً لزال الخير والبركة عنه في نفسه وماله ورابعها انه متى اشتهر بين الخلق انه انما جمع ماله من الربا توجهت اليه الاطماع وقصده كل ظالم وسارق وطماع ويقولون ان ذلك المال ليس له في الحقيقة فلا يترك في يده واما ان الربا سبب للمحق في الآخرة فلو جوه الاول قال ابن عباس رضى الله عنهما معنى هذا المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ولا ججوا لاصلة رجم وثانيها ان مال الدنيا لا يبقى عند الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك هو الخسار الاكبر وثالثها انه ثبت في الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بنحو مائة عام فاذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك فإظنك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بحرمة كيف يكون فذلك هو المحق والنقصان واما ارباء الصدقات فيحتمل ان يكون المراد في الدنيا وان يكون المراد في الآخرة اما في الدنيا فمن وجوه احدها ان من كان لله كان الله له فاذا كان الانسان مع فقره وحاجته يحسن الى عبده الله فالله تعالى لا يترك ضائعا جائعا في الدنيا وفي الحديث الذي روينا فيما تقدم ان الملك ينادى كل يوم اللهم يسر لكل منفق خلفا ولمسك تلفة وثانيها انه يزداد كل يوم في جاهه وذكراه الجميل وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك افضل من المال مع اضداد هذه الاحوال وثالثها ان الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة ورابعها الاطماع تقطع عنه فانه متى اشتهر انه مقشّر لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء فكل احد يحترز عن منازعته وكل ظالم وكل طماع لا يجوز اخذ شئ من ماله اللهم الا نادرا فهذا هو المراد ارباء الصدقات في الدنيا واما رباؤها في الآخرة فقد روى ابو هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا الطيب وبأخذها يمينه فيريها كاي ربى احدكم مهره او فلوله حتى ان اللقمة تصير مثل احد وتصديق ذلك بين في كتاب الله الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويحقق الله الربا ويربى الصدقات قال القفال رحمه الله ونظير قوله يحق الله الربا المثل الذي ضربه فيما تقدم بصفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا ونظير قوله ويربى الصدقات المثل الذي ضربه الله بحبة انبت سبع سنابل في كل سنبله مائة حبة اما قوله والله لا يحب كل كفار اثيم فاعلم ان الكفار فعال من الكفر ومعناه من كان ذلك منه عادة والعرب تسمى المقيم على الشئ بهذا فنقول فلان فعال للخير امار به والاثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الاثم وهو ايضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام والتمادي فيه وذلك لا يلبق الا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا وفيه وجه آخر وهو ان يكون الكفار راجعا الى المستحل والاثيم يكون راجعا الى من يفعله مع اعتقاد التحريم فتكون الآية جامعة للفريقين * قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات

(ان الذين آمنوا) بالله ورسوله
وبما جاءهم به (وعملوا)
الصالحات واقاموا الصلاة وآتوا
الزكاة) تخصيهما بالذكر
مع اندراجهما في الصالحات
لانا فتهما على سائر الاعمال الصالحة
على طريقة ذكر جبريل وميكال
عقيب الملائكة عليهم السلام
(لهم اجرهم) جملة من مبتدأ
وخبر واقعة خبر لان اي لهم
اجرهم الموعود لهم وقوله تعالى
(عند ربهم) حال من اجرهم
وفي التعرض لعنوان الربوية
مع الاضافة الى ضميرهم مزيد
لطف وتشريف لهم (ولا خوف
عليهم) من مكروه آت (ولا هم
يخزنون) من محبوب فات

واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم اجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون
اعلم ان عادة الله في القرآن مطردة بأنه تعالى مهما ذكر وعيدا ذكر بعده وعدا فلما بالغ
ههنا في وعيد المرابي اتبعه بهذا الوعد وقدمضى تفسير هذه الآية في غير موضع وفيه
مسائل (المسئلة الاولى) احتج من قال بان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان بهذه
الآية فانه قال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الايمان
والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من اجاب عنه أليس انه قال في هذه الآية
وعملوا الصالحات واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة مع انه لا تزاع ان اقامة الصلاة واتباء
الزكاة داخلان تحت و عملوا الصالحات فكذا فيما ذكرتم وايضا قال تعالى الذين كفروا
وصدوا عن سبيل الله وقال الذين كفروا وكذبوا باياتنا وللمستدل الاول ان يجب
عنه بأن الاصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر فيبقى
في غير موضع التعذر على الاصل (المسئلة الثانية) لهم اجرهم عند ربهم اقوى من قوله
على ربهم اجرهم لان الاول يجري مجرى ما اذا باع بالنقد فذاك النقد ههناك حاضر متى
شاء البائع اخذه وقوله اجرهم على ربهم يجري مجرى ما اذا باع بالنسيئة في الذمة ولا شك
ان الاول افضل (المسئلة الثالثة) اختلفوا في قوله ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون
فقال ابن عباس لاخوف عليهم فيما يستقبلهم من احوال القيامة ولاهم يحزنون بسبب
ما تركوه في الدنيا فان المنتقل من حالة الى حالة اخرى فوقها ربما يحزن على بعض ما فاته
من الاحوال السالفة وان كان معتبطا بالثانية لاجل الفه وعادته فبين تعالى ان هذا
القدر من الغصة لا يلحق اهل الثواب والكرامة وقال الاصم لاخوف عليهم من عذاب
يومئذ ولاهم يحزنون بسبب انه فاتهم النعيم الزائد الذي قد حصل لغيرهم من السعداء
لانه لا منافسة في الآخرة ولاهم يحزنون ايضا بسبب انه لم يصدر منافي الدنيا طاعة ازيد
مما صدر حتى صرنا مستحقين لثواب ازيد مما وجدناه وذلك لان هذه الخواطر لا توجد
في الآخرة (المسئلة الرابعة) في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات واقاموا
الصلاة وآتوا الزكاة لهم اجرهم عند ربهم اشكال هو ان المرأة اذا بلغت عارفة بالله وكما
بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت او الرجل بلغ عارفا بالله وقبل ان تجب عليه
الصلاة والزكاة مات فهما بالاتفاق من اهل الثواب فدل ذلك على ان استحقاق الاجر
والتواب لا يتوقف على حصول الاعمال وايضا من مذهبنا ان الله تعالى قد يثيب المؤمن
الفاسق الخالي عن جميع الاعمال واذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول
الاجر على حصول الاعمال الجواب انه تعالى انما ذكر هذه الخصال لالاجل ان استحقاق
الثواب مشروط بهذا بل لاجل ان لكل واحد منهما اثر في جلب الثواب كما قال في ضد
هذا والذين لا يدعون مع الله الها آخر ثم قال ومن يفعل ذلك يلق انا ما معلوم ان من
ادعى مع الله الها آخر لا يحتاج في استحقاقه العذاب الى عمل آخر ولكن الله جمع الزنا

وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله الهالبيان ان كل واحد من هذه الخصال
 يوجب العقوبة * قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربوا ان كنتم
 مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون
 ولا تظلمون وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لکم ان كنتم تعلمون
 واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) في الآية
 مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان من انتهى عن الربا
 فله ما سلف فقد كان يجوز ان يظن انه لافرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم
 فقال تعالى في هذه الآية وذروا ما بقى من الربا وبين به ان ذلك اذا كان عليهم ولم يقبض
 فاذا زيادة تحرم وليس لهم ان يأخذوا الارؤس اموالهم وانما شدد تعالى في ذلك لان من
 انتظر مدة طويلة في حلول الاجل ثم حضر الوقت وطن نفسه على ان تلك الزيادة قد
 حصلت له فيحتاج في منعه عنه الى تشديد عظيم فقال اتقوا الله واتقواؤه مانهى عنه وذروا
 ما بقى من الربا يعنى ان كنتم قد قبضتم شيئا فغفوه وان لم تقبضوه اولم تقبضوا بعضه فذلك
 الذى لم تقبضوه كلاك ان او بعضا فانه محرم قبضه واعلم ان هذه الآية اصل كبير في احكام
 الكفار اذا اسلموا وذلك لان ماضى في وقت الكفر فانه يبق ولا يقبض ولا يفسخ وما لا
 يوجد منه شىء في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم
 ولا يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب وان كان النكاح وقع على محرم قبضته المرأة فقد
 مضى وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى هذا مذهب الشافعى رضى الله
 عنه فان قيل كيف قال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله ثم قال في آخره ان كنتم مؤمنين الجواب
 من وجوه الاول ان هذا مثل ما يقال ان كنت اخافا كرمي معناه ان من كان اخا اكرم
 اخاه والثاني قيل معناه ان كنتم مؤمنين قبله الثالث ان كنتم تريدون استدامة الحكم لکم
 بالايمان الرابع يا ايها الذين آمنوا بلسانهم ذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين بقلوبکم
 (المسئلة الثانية) في سبب نزول الآية روايات فالاولى انها خطاب لاهل مكة كانوا
 يرابون فلما اسلموا عند فتح مكة امرهم الله تعالى ان يأخذوا رؤس اموالهم دون الزيادة
 والثانية قال مقاتل ان الآية نزلت في اربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبديليل وحبيب
 وزبيدة بنو عمرو بن عمير الثقفي كانوا يد اينون بنى المغيرة فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم
 على الطائف اسلم الاخوة ثم طلبوا برباهم بنى المغيرة فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية
 الثالثة نزلت في العباس وعثمان بن عفان رضى الله عنهما وكانا اسلفا في التمر فلما حضر
 الجداد قبضا بعضا وزاد في الباقي فنزلت الآية وهذا قول عطاء وعكرمة الاربعة نزلت في
 العباس وخالدين الوليد وكانا يسلفان في الربا وهو قول السدى (المسئلة الثالثة) قال
 القاضى قوله ان كنتم مؤمنين كالدلالة على ان الايمان لا يتكامل اذا اصر الانسان على
 كبيرة وانما يصير مؤمنا بالاطلاق اذا اجتنب كل الكبائر والجواب لما دلت الدلائل الكثيرة

(يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله) اي
 قوا انفسكم عقابه (وذروا ما بقى
 من الربوا) اي واتركوا بقايا ما
 شرطتم منه على الناس تركا كليا
 (ان كنتم مؤمنين) على الحقيقة
 فان ذلك مستلزم لامثال ما امرتم
 به البته وهو شرط حذف جوابه
 ثقة بما قبله اي ان كنتم مؤمنين
 فاتقوه وذروا الخ روى انه كان
 لتقف مال على بعض قریش
 فطالبوهم عند الحبل بالمال والربا
 فنزلت (فان تفعلوا) اي ما امرتم به
 من الاتقاء وترك البقايا امامع
 انكار حرمة وامامع الاعتراف
 بها (فاذنوا بحرب من الله ورسوله)
 اي فاعلموا بهامن اذن بالشى اذا
 علم به اما على الاول فكحرب
 المرتدين واما على الثانى فكحرب
 البغاة وقرى فاذنوا اي فاعلموا
 غيركم قيل هو من الاذان وهو
 الاستماع فانه من طرق العلم وقرى
 فأيقنوا وهو مؤيد لقراءة العامة
 وتكثير حرب للتخيم ومن متعلقة
 بمحذوف وقع صفة لها مؤكدة
 لغضا منها اي بنوع من الحرب
 عظيم لا يقادر قدره كائن من عند
 الله ورسوله روى انه لما نزلت
 قالت ثقيف لا يدى لنا بحرب الله
 ورسوله

المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب على ان العمل خارج عن مسمى الايمان كانت هذه الآية محمولة على كمال الايمان وشرائعه فكان التقدير ان كنتم ماملين بمقتضى شرائع الايمان وهذا وان كان تركا للظاهر لكننا ذهبنا اليه لتلك الدلائل ثم قال تعالى فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وحجزة فأذنوا مفتوحة الالف بمدودة مكسورة الذال على مثال فآمنوا والباقون فأذنوا بسكون الهززة مفتوحة الذال مقصورة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي عليه السلام انهما قرآ كذلك قوله فأذنوا بمدودة اى فأعلموا من قوله تعالى فقل أذنتكم على سواء ومفعول الايدان محذوف في هذه الآية والتقدير فأعلموا من لم يئته عن الربا بحرب من الله ورسوله واذا امروا بأعلام غيرهم فهم ايضا قد علموا ذلك لكن ليس في علمهم دلالة على اعلام غيرهم فهذه القراءة في البلاغة آكد وقال احد بن يحيى قراءة العامة من الاذن اى كونوا على علم واذن وقرأ الحسن فأيقنوا وهو دليل لقراءة العامة (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الخطاب بقوله فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله خطاب مع المؤمنين المصرين على معاملة الربا او هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضى والاحتمال الاول اولى لان قوله فأذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وهم المخاطبون بقوله يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا وذلك يدل على ان الخطاب مع المؤمنين فان قيل كيف امر بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلعت على من عصى الله غير مستحل كإجاء في الخبر من اهان لى وليا 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 انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اصلا في قطع الطريق من المسلمين ثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وفي سنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السؤال المذكور وجهان الاول المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب والثاني المراد نفس الحرب وفيه تفصيل فنقول الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقد رال امام عليه قبض عليه واجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى ان تظهر منه التوبة وان وقع ممن يكون له عسكرو شوكة حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب ابو بكر رضى الله عنه مانعى الزكاة وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى فانه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس رضى الله عنهما من عامل بالربا يستتاب فان تاب والاضرب عنقه والقول الثانى في هذه الآية ان قوله فان لم تفعلوا فأذنوا خطاب للكفار وان معنى الآية وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين معترفين بتحريم الربا فان لم تفعلوا اى فان لم تكونوا معترفين بتحريمه فأذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على ان من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام كان كافرا كما لو كفر بجميع شرائعه ثم قال

(وان يتم) من الارتباء مع الايمان بجرمتها بعد ما سمعتموه من الوعيد (فلكم رؤس اموالكم) تأخذونها كمالا (لا تظلمون) غرما كما يأخذ الزيادة والجملة امام استأنفة لا محل لها من الاعراب اوحال من الضمير في لكم والعامل ما تضمنته الجار من الاستقرار (ولا تظلمون) عطف على ما قبله اى لا تظلمون اتم من قبلهم بالمطل والنقص ومن ضرورة تعليق هذا الحكم بتوبتهم عدم ثبوته عند عدمها لان عدمها ان كان مع انكار الحرمة فهم مرتدون وما لهم المكسوب في حال الردة في المسلمين عند اى حنيفة رضى الله عنه وكذا سائر اموالهم عند الشافعى وعندنا هو لورثتهم ولا شى لهم على كل حال وان كان مع الاعتراف بها فان كان لهم شوكة ففهم على شرف القتل لم تسلم لهم رؤسهم فكيف برؤس اموالهم والافك ذلك عند ابن عباس رضى الله عنهما فانه يقول من عامل الربا يستتاب والاضرب عنقه واما عند غيره فهم محبوبون الى ان تظهر توبتهم لا يمكنون من التصرفات اصلا فإلم يتوبوا لم يسلم لهم شى من اموالهم بل انما يسلم بموتهم لورثتهم

تعالى وان تبتم والمعنى على القول الاول ان تبتم من معاملة الربا وعلى القول الثاني من استحلال الربا فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون اي لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على رأس المال ولا تظلمون اي بتقصان رأس المال ثم قال تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وفيه مسئلان (المسئلة الاولى) قال النحويون كان كلمة تستعمل على وجوه احدها ان تكون بمنزلة حدث ووقع وذلك في قوله قد كان الامر اي وجد وحينئذ لا يحتاج الى خبر والثاني ان يخلع منه معنى الحدث فتبقى الكلمة مجردة للزمان وحينئذ يحتاج الى الخبر وذلك كقوله كان زيد ذاهبا واعلم اني حين كنت مقبما بخوارزم وكان هناك جمع من اكابر الادباء اوردت عليهم اشكالا في هذا الباب فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال لان الفعل مادل على اقتران حدث بزمان فقولك كان يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي واذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لاناقصة فهذا الدليل يقتضى انها ان كانت فعلا كانت تامة لاناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا وانتم تنكرون ذلك فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبوا ما افلمحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر اذ كره ههنا وهو ان كان لا معنى له الاحداث ووقع ووجد الا ان قولك وجد وحدث على قسمين احدهما ان يكون المعنى وجد وحدث الشيء كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني ان يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء فاذا قلت كان زيدا لما فعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم والقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة وفي الحقيقة فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا ان في القسم الاول المراد حدوث الشيء في نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية احد الامرين بالآخر فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لابد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه ان يشير الى موصوفية احدهما بالآخر وهذا من لطائف الابحاث فاما ان قلنا انه فعل كان دال على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ تكون تامة لاناقصة وان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والامر وجميع خواص الافعال واذا اجل الامر على ما قلناه تبين انه فعل

وزال الاشكال بالكلية المفهوم الثالث لكان يكون بمعنى صاروا وانشدوا

بنياء قفـرو المطى كأنها * قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

وعندى ان هذا اللفظ ههنا محمول على ما ذكرناه فان معنى صارانه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ان كان موصوفة بذلك فيكون ههنا معنى حدث ووقع الا انه حدث بخصوص وهو انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ان كان الحاصل موصوفية الذات بصفة اخرى المفهوم الرابع ان تكون زائدة وانشدوا

سراة بنى ابى بكر تسمى * على كان المسومة الجياد

(وان كان ذو عسرة) اي ان وقع غريم من غراماتكم ذو عسرة على ان كان تامة وقرى ذو عسرة على انها ناقصة (فنظرة) اي فالكم نظرة او فعليكم نظرة او فلتكن نظرة وهي الاظار والامهال وقرى فناظره اي فالمستحق ناظره اي منتظره او فصاحب نظره على طريق النسب وقرى فناظره امر من المفاعلة اي فسامحه بالنظرة

اذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فنقول في كان في هذه الآية وجهان الاول
 انها بمعنى وقع وحدث والمعنى وان وجد ذو عسرة ونظيره قوله الا ان تكون تجارة حاضرة
 بالرفع على معنى وان وقعت تجارة حاضرة ومقصود الآية انما يصحح على هذا اللفظ
 وذلك لانه لو قيل وان كان ذاعسرة لكان المعنى وان كان المشتري ذاعسرة فنظرة فتكون
 النظرة مقصورة عليه وليس الامر كذلك لان المشتري وغيره اذا كان ذاعسرة فله النظرة
 الى الميسرة الثانية انها ناقصة على حذف الخبر تقديره وان كان ذو عسرة غير مالكم وقرأ
 عثمان ذاعسرة والتقدير ان كان الغريم ذاعسرة وقرئ ومن كان ذاعسرة (المسئلة
 الثانية) العسرة اسم من الاعسار وهو تعذر الموجود من المال يقال اعسر الرجل اذا
 صار الى حالة العسرة وهى الحالة التى يعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى فنظرة الى ميسرة
 وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فى الآية حذف والتقدير فالحكم او فالامر نظرة او فالذى
 تعاملونه نظرة (المسئلة الثانية) نظرة اى تأخير والنظرة الاسم من الاظهار وهو الامهال
 تقول بعته الشئ بنظرة وبانظار قال تعالى قال رب انظرنى الى يوم يعثون قال انك من
 المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (المسئلة الثالثة) قرئ فنظرة بسكون الظاء وقرأ عطاء
 فانظره اى فصاحب الحق ناظره اى منتظره او صاحب نظرتة على طريق النسب كقولهم
 مكان عاشب وياقل اى ذو عشب وذو بقل وعنه فناظره على الامر اى فسامحه بالنظرة الى
 الميسرة (المسئلة الرابعة) الميسرة مفعلة من اليسر واليسار الذى هو ضد الاعسار وهو
 تيسر الموجود من المال ومنه يقال ايسر الرجل فهو موسراى صار الى اليسر فالميسرة
 واليسر والميسور الغنى (المسئلة الخامسة) قرأ نافع ميسرة بضم السين والباقون بفتحها
 وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمشرقة والمشرقة والمسربة والفتح اشهر اللغتين لانه جاء
 فى كلامهم كثيرا (المسئلة السادسة) اختلفوا فى ان حكم الاظهار مختص بالربا او عام
 فى الكل فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدى وابراهيم الآية فى الربا وذكر عن
 شريح انه امر بجس احد الخصمين فقبل انه معسر فقال شريح انما ذلك فى الربا والله
 تعالى قال فى كتابه ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وذكر المفسرون فى سبب
 نزول هذه الآية انه لما نزل قوله تعالى فأذنوا بحرب من الله ورسوله قالت الاخوة الاربعة
 الذين كانوا يعاملون بالربا بل توب الى الله فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برأس
 المسال وطالبوا بنى المغيرة بذلك فشكبنو المغيرة العسرة وقالوا اخرونا الى ان تدرك
 الغلات فأبوا ان يؤخروهم فأنزل الله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة القول
 الثانى وهو قول مجاهد وجماعة من المفسرين انها عامة فى كل دين واحتجوا بما ذكرنا من
 انه تعالى قال وان كان ذو عسرة ولم يقل وان كان ذاعسرة ليكون الحكم عاما فى كل
 المعسرين قال القاضى والقول الاول ارجح لانه تعالى قال فى الآية المتقدمة وان تبتم
 فلكم رؤس اموالكم من غير بنحس ولا تنقص ثم قال فى هذه الآية وان كان من عليه المال

(الى ميسرة) اى الى يسار وقرئ
 بضم السين وهما لغتان كشرقة
 ومشرقة وقرئ بهما مضافين
 بحذف التاء عند الاضافة كما فى
 قوله
 واخلفوك عدالرا الذى وعدوا

معسرا ووجب انظاره الى وقت القدرة لان 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 ان العاجز عن اداء المسال لا يجوز تكليفه به وهذا قول اكثر الفقهاء كأبي حنيفة ومالك والشافعي رضى الله عنهم (المسئلة السابعة) اعلم انه لا بد من تفسير الاعسار فنقول الاعسار هو ان لا يجد في ملكه ما يؤديه بعينه ولا يكون له مالو باعه لامكنه اداء الدين من ثمنه فلهذا قلنا من وجد دارا وثيابا لا يعد في ذوى العسرة اذا ما امكنه بيعها واداء ثمنها ولا يجوز ان يحبس الاقوت يوم لنفسه وعياله وما ابدلهم من كسوة لصلاتهم ودفع البرد والحر عنهم واختلفوا اذا كان قويا هل يلزمه ان يؤاجر نفسه من صاحب الدين او غيره فقال بعضهم يلزمه ذلك كما يلزمه اذا احتاج لنفسه وعياله وقال بعضهم لا يلزمه ذلك واختلفوا ايضا اذا كان معسرا وقد بذل غيره ما يؤديه هل يلزمه القبول والاداء او لا يلزمه ذلك فأما من له بضاعة كسدت عليه فواجب عليه ان يبيعها بالنقصان ان لم يمكن الا ذلك ويؤديه في الدين (المسئلة الثامنة) اذا علم الانسان ان غريمه معسر حرم عليه حبسه وان يطالبه بماله عليه فوجب الانظار الى وقت اليسار فأما ان كانت له ربة في اعساره فيجوز له ان يحبسه الى وقت ظهور الاعسار واعلم انه اذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم فهذا الدين الذى لزمه اما ان يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض او لا يكون كذلك وفي القسم الاول لا بد له من اقامة شاهدين عدلين على ان ذلك العوض قد هلك وفي القسم الثانى وهو ان يثبت الدين عليه لبعوض مثل ائلاف او صداق او ضمان كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لان الاصل هو الفقر * ثم قال تعالى وان تصدقوا خيرا لكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم تصدقوا بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها والاصل فيه ان تصدقوا بتسعين فن خفف حذف احدى التاءين تخفيفا ومن شدد ادغم احدى التاءين في الاخرى (المسئلة الثانية) في التصديق قولان الاول معناه وان تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين اذ لا يصح التصديق به على غيره وانما جاز هذا الحذف للعلم به لانه قد جرى ذكر المعسر وذ كر رأس المال فعلم ان التصديق راجع اليهما وهو كقوله وان تعفوا القربى والتقى والثانى ان المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة (ان كنتم تعلمون) جوابه محذوف اى ان كنتم تعلمون انه خير لكم عملتموه

(وان تصدقوا) محذوف احدى التاءين وقرئ بتشديد الصاد اى وان تصدقوا على معسرى غرمائكم بالابراء (خير لكم) اى اكثر ثوابا من الانظار واخير مما تأخذونه لمضاعفة ثوابه وودوامه فهو ندب الى ان تصدقوا برؤس اموالهم كالا وبعضا على غرمائهم المعسرين كقوله تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى وقيل المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة (ان كنتم تعلمون) جوابه محذوف اى ان كنتم تعلمون انه خير لكم عملتموه

على العصاة والثاني ان كنتم تعملون فضل التصديق على الانظار والقبض والثالث ان كنتم تعملون ان ما يأمركم به ربكم اصحح لكم ثم قال تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظنون اعلم ان هذه الآية في العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا اصحاب ثروة وجلال وانصار واعوان وكان قد يجري منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمنعوهم عن الربا وعن اخذ اموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله بهذه الآية وخوفهم على اعظم الوجوه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس هذه الآية آخرة نزلت على رسول عليه الصلاة والسلام وذلك لانه عليه السلام لما حج نزلت يستقونك وهي آية الكلاله ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى 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 احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين وقيل سبعة ايام وقيل ثلاث ساعات (المسئلة الثانية) قرأ ابو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضم التاء واعلم ان الرجوع لازم والرجع متعد وعليه تخرج القراءتان (المسئلة الثالثة) انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى تأهبوا للقاءه بما تقدمون من العمل الصالح ومثله قوله فكيف تقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا اي كيف تقون هذا اليوم الذي هذا وصفه مع الكفر بالله (المسئلة الرابعة) قال القاضي اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا يبقى وانما يبقى ما يحدث فيه من الشدة والاهوال وابقاء تلك الالهوال لا يمكن الا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله واتقوا يوما يتضمن الامر بجميع اقسام التكليف (المسئلة الخامسة) الرجوع الى الله تعالى ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى وليس المراد منه الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم انما كانوا لكن كل ما في القرآن من قوله ترجعون الى الله له معنيان الاول ان الانسان له احوال ثلاثة على الترتيب فالحالة الاولى كونهم في بطون امهاتهم ثم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المنصرف فيهم ليس الا الله سبحانه وتعالى والحالة الثانية كونهم بعد البروز عن بطون امهاتهم وهناك يكون المتكفل باصلاح احوالهم في اول الامر الابوين ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر والحالة الثالثة بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا وفي الحقيقة الا الله سبحانه فكانه بعد الخروج عن الدنيا عاد الى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو معنى الرجوع الى الله والثاني ان يكون المراد برجعون الى ما عدا الله لهم من ثواب او عقاب وكلا التاويلين حسن مطابق للفظ ثم قال ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) المراد ان كل مكلف فهو عند الرجوع

(واتقوا يوما) هو يوم القيامة وتشكيه للتخيم والتهويل وتعليق الاتقاه به بالمبالغة في التحذير عما فيه من الشدائد والاهوال (ترجعون فيه) على البناء للمفعول من الرجوع وقرئ على البناء للفاعل من الرجوع والاول ادخل في التهويل وقرئ بالياء على طريق الالتفات وقرئ تردون وكذا تصيرون (الى الله) لمحا سبة اعمالكم (ثم توفى كل نفس) من النفوس والتعميم للمبالغة في تهويل اليوم اي تعطى كلاله (ما كسبت) اي جزاء ما عملت من خيرا وشر (وهم لا يظنون) حال من كل نفس تفيد ان المعاقبين وان كانت عقوباتهم مؤبدة غير مظلومين في ذلك لما انه من قبل انفسهم وجع الضمير لانه النسب بحال الجزاء كان الافراد اوفق بحال الكسب عن ابن عباس رضى الله عنهما انها آخرة نزل بها جبريل عليه السلام وقال وضعها في رأس المائتين والثمانين من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها احدا وعشرين يوما وقيل احدا وثمانين وقيل سبعة ايام وقيل ثلاث ساعات

الى الله لا بد وان يصل اليه جزء عمله بالتمام كما قال من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال ايضا انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صحرة
او في السموات او في الارض يأت بها الله وقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا
تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وفي تأويل قوله
ما كسبت وجهان الاول ان فيه حذفاً والتقدير جزء ما كسبت والثاني ان المكتسب
هو ذلك الجزء لان ما يحصله الرجل بتجارة من المال فانه يوصف في اللغة بأنه مكتسبه
فقوله توفي كل نفس ما كسبت اي توفي كل نفس مكتسبها وهذا التأويل اولي لانه مهما
امكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان اولي (المسئلة الثانية) الوعيدية
يتمكون بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق واصحابنا يتمكون بها في القطع بعدم
الخلود لانه لما آمن فلا بد وان يصل ثواب الايمان اليه ولا يمكن ذلك الا بأن يخرج من
النار ويدخل الجنة ثم قال وهم لا يظلمون وفيه سؤال وهو ان قوله توفي كل نفس ما كسبت
لامعنى له الا انهم لا يظلمون فكان ذلك تكريرا وجوابه انه تعالى لما قال توفي كل نفس
ما كسبت كان ذلك دليلا على ائصال العذاب الى الفساق والكفار فكان لقائل ان
يقول كيف يليق بكرم اكرم الاكرمين ان يعذب عبيده فأجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون
والمعنى ان العبد هو الذي اوقع نفسه في تلك الورطة لان الله تعالى مكنه وازاح عذره
وسهل عليه طريق الاستدلال وامهل من قصر فهو الذي اساء الى نفسه وهذا الجواب
انما يستقيم على اصول المعتزلة واما على اصول اصحابنا فهو انه سبحانه مالك الخلق والمالك
اذ تصرف في ملكه كيف شاء و اراد لم يكن ظلما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد
ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه الحكم الثالث من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا
الموضع من هذه السورة آية المداينة * قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا تدانيتم بدين
الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه
الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا فان كان الذي عليه
الحق سفيها وضعيفا ولا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل
احدهما فذكر احدهما الاخرى ولا ياب الشهداء اذا مادعوا ولا تساموا ان تكتبوه
صغيرا او كبيرا الى اجله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الاترابوا الا ان
تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الاتكسوها واشهدوا اذا تدانيتم
ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلم الله والله بكل شيء
عليم) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان في كيفية النظم وجهين الاول ان الله
سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم احدهما الانفاق في سبيل الله وهو يوجب
تقيص المال والثاني ترك الربا وهو ايضا سبب لتقيص المال ثم انه تعالى ختم ذنك

(يا ايها الذين آمنوا اذا تدانيتم بدين) شروع في بيان حال المداينة الواقعة في تضاعيف المعاوضات الجارية فيما بينهم يبيع السلع بالنقود بعد بيان حال الربا اي اذا دابن بعضكم بعضا وعامله نسيئة معطيا او اخذنا وقائدة ذكر الدين دفع توهم كون التدين بمعنى المجازاة والتنبية على تنوعه الى الحال والمؤجل وانه الباعث على الكتابة وتعيين المرجع للضمير المنصوب المتصل بالاسر (الى اجل) متعلق بتدانيتم او محذوف وقع صفة تدين (مسمى) بالايام او الاشهر ونظائرهما مما يعيد العلم ويرفع الجهالة لابلحصاد والرياس ونحوهما مما لا يرفعها (فاكتبوه) اي الدين بأجله لانه اوثق وارفع للنزاع والجمهور على استحبابه وعن ابن عباس رضى الله عنهما ان المراد به السلم وقال لما حرم الله الربا اباح في السلف (وليكتب بينكم كاتب) بيان لكيفية الكتابة المأمور بها وتعيين لمن يتولاها اثر الامر باجلا وحذف المفعول اما لتعيينه او للقصدي ايقاع نفس الفعل اي ليفعل الكتابة وقوله تعالى يدينكم للابدان بان الكاتب ينبغي ان يتوسط بين المتدانيين ويكتب كلامهما ولا يكتب في بكلام احدهما وقوله تعالى (بالعدل)

الحكمين بالتهديد العظيم فقال واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله والتقوى تسد على
الانسان اكثر ابواب المكاسب والمنافع اتبع ذلك بأن نذبه الى كيفية حفظ المال
الحلال وصونه عن الفساد والبوار فان القدرة على الانفاق في سبيل الله وعلى ترك الربا
وعلى ملازمة التقوى لا يتم ولا يكمل الا عند حصول المال ثم انه تعالى لاجل هذه الدقيقة
بالغ في الوصية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف وقد ورد نظيره في سورة
النساء ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط في أمر
الاموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد قال الفقهاء رحمة الله تعالى والذي يدل على
ذلك ان الفاظ القرآن جارية في الاكثر على الاختصار وفي هذه الآية بسط شديد الا ترى
انه قال اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل
ثم قال ثالثا ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتكرار لقوله وليكتب بينكم
كاتب بالعدل لان العدل هو ما علمه الله ثم قال رابعا فليكتب وهذا إعادة الامر الاول
ثم قال خامسا وليلل الذي عليه الحق وفي قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل كفاية عن قوله
فليملل الذي عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب ما يملل عليه ثم قال سادسا وليتق الله
ربه وهذا تأكيد ثم قال سابعا ولا يبخس منه شيئا فهذا كالمستفاد من قوله وليتق الله ربه
ثم قال ثامنا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وهو ايضا تأكيد لما مضى
ثم قال تاسعا ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الأثر تابوا فذكر هذه الفوائد
الثلاث لتلك التأكيدات السالفة وكل ذلك يدل على انه لما حث على ما يجرى مجرى سبب
تقريب المال في الحكمين الاولين بالغ في هذا الحكم في الوصية بحفظ المال الحلال
وصونه عن الهلاك والبوار ليمكن للانسان بواسطته من الانساق في سبيل الله
والاعراض عن مساخط الله من الربا وغيره والمواظبة على تقوى الله فهذا هو الوجه
الاول من وجوه النظم وهو حسن لطيف والوجه الثاني ان قوما من المفسرين قالوا
المراد بالمداينة السلم فالله سبحانه وتعالى لما منع الربا في الآية المتقدمة اذن في السلم في جميع
هذه الآية مع ان جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم ولهذا قال بعض العلماء
لالذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام الاوضع الله سبحانه وتعالى لتحصيل مثل
تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا ما يتعلق بوجه النظم (المسئلة الثانية)
التداين تفاعل من الدين ومعناه دابن بعضكم بعضا وتداينتم تباعتم بدين قال اهل اللغة
القرض غير الدين لان القرض ان يقرض الانسان دراهم او دنانير او حبا او تمرا او ما شبه
ذلك ولا يجوز فيه الاجل والدين يجوز فيه الاجل ويقال من الدين اذ ان اذ باع سلعته
يثن الى اجل ودان يدين اذا اقرض ودان اذا استقرض وانشد الاحمر

دين ويقضى الله عنا وقد نرى * مصارع قوم لا يدينون ضيقا

اذا عرفت هذا فنقول في المراد بهذه المداينة اقوال قال ابن عباس انها نزلت في السلف

متعلق بمحذوف هو صفة لكاتب
اي كاتب كائن بالعدل اي
وليكن المتصدى للكتابة من شأنه
ان يكتب بالسوية من غير ميل الى
احد الجانبين لا يزيد ولا ينقص
وهو اس للتدائنين باختيار
كاتب فقيه دين حتى يجي كتابه
موثوقا به معدلا بالشرع ويجوز
ان يكون حالا منه اي ملتصقا
بالعدل وقيل متعلق بالفعل اي
وليكتب بالحق (ولا ياب كاتب)
اي ولا يمتنع احد من الكتاب (ان
يكتب) كتاب الدين (كعلمه الله)
على طريقته ما علمه من كتابة الوثائق
او كما بينه بقوله تعالى بالعدل ولا
ياب ان يتبع الناس بكتابته كما
نفعه الله تعالى بتعليم الكتابة كقوله
تعالى واحسن كما احسن الله اليك
(فليكتب) تلك الكناية المعجلة
بها بعد النهي عن ابائها تأكيد
لها ويجوز ان تتعلق الكافي
بالاسر على ان يكون النهي عن
الامتناع منها مطلقة ثم الامر بها
مقيدة (وليلل الذي عليه الحق)
الاملال هو الاملاء اي وليكن
المعلم من عليه الحق لانه المشهود
عليه فلا بد ان يكون هو المقر

لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في التمر السنتين والثلاث فقال
 صلى الله عليه وسلم من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ثم ان
 الله تعالى عرف المكفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن والاجل فقال اذا تداينتم
 بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والقول الثاني انه القرض وهو ضعيف لما بينا ان القرض
 لا يمكن ان يشترط فيه الاجل والدين المذكور في الآية قد اشترط فيه الاجل
 والقول الثالث وهو قول اكثر المفسرين ان البياعات على اربعة اوجه احدها بيع
 العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة والثاني بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يكون داخلا
 تحت هذه الآية بقی هنا قسمان بيع العين بالدين وهو ما اذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع
 الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلا تحت هذه الآية وفي الآية سؤالات
 (السؤال الاول) المداينة مفاعلة وحقيقتها ان يحصل من كل واحد منهما دين وذلك
 هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق والجواب ان المراد من تداينتم تعاملتم والتقدير
 اذا تعاملتم بما فيه دين السؤال الثاني قوله تداينتم يدل على الدين فما القائدة بقوله بدين
 الجواب من وجوه الاول قال ابن الانباري التداين يكون لمعنيين احدهما التداين
 بالمال والاخر التداين بمعنى المجازاة من قولهم كاتدين تدان والدين الجزاء فذكر الله تعالى
 الدين لتخصيص احد المعنيين الثاني قال صاحب الكشاف انما ذكر الدين ليرجع
 الضمير اليه في قوله فاكتبوه اذ لو لم يذكر ذلك لوجب ان يقال فاكتبوا الدين فلم يكن
 النظم بذلك الحسن الثالث انه تعالى ذكره للتأكيد كقوله تعالى فسجد الملائكة
 كلهم اجمعون ولا طائر يطير بجناحيه الرابع معناه اذا تداينتم اي دين كان صغيرا
 او كبيرا على اي وجه كان قرض او سلم او بيع عين الى اجل الخامس ما خطر ببالي
 انا ذكرنا ان المداينة مفاعلة وذلك انما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل فلو قال اذا
 تداينتم لبقى النص مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل اما لما قال اذا تداينتم بدين
 كان المعنى اذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد وحينئذ يخرج عن النص بيع
 الدين بالدين ويبقى بيع العين بالدين او بيع الدين بالعين فان الحاصل في كل واحد
 منهما دين واحد لا غير (السؤال الثالث) المراد من الآية كلما تداينتم بدين فاكتبوه
 وكلمة اذا لاتفيد العموم فلم قال اذا تداينتم ولم يقل كلما تداينتم الجواب ان كلمة اذا
 وان كانت لا تقتضي العموم الا انها لا تمنع من العموم وههنا قام الدليل على ان
 المراد هو العموم لانه تعالى بين العلة في الامر بالكتابة في آخر الآية وهو قوله ذلكم
 اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الاترتابوا والمعنى اذا وقعت المعاملة بالدين ولم
 يكتب فالظاهر انه تنسى الكيفية فر بما توهم الزيادة فطلب الزيادة وهو ظم وربما
 توهم التقصان فترك حقه من غير جد ولا اجرا فما اذا كتب كيفية الواقعة امن من هذه
 المحذورات فلما دل النص على ان هذا هو العلة ثم ان هذه العلة قائمة في الكل كان الحكم

(وليتق الله ربه) جمع ما بين الاسم
 الجليل والنعمة الجليل للبالغة
 في التحذير اي وليتق المملئ دون
 الكاتب كما قيل لقوله تعالى (ولا
 يخس منه) اي من الحق الذي
 يملكه على الكاتب (شيئا) فانه
 الذي يتوقع منه الخس خاصة
 واما الكاتب فيتوقع منه الزيادة
 كما يتوقع منه النقص فلواريد منه
 لنهي عن كليهما وقد فعل ذلك
 حيث امر بالعدل وانما شدد في
 تكليف المملئ حيث جمع فيه بين
 الامر بالاتقاء والنهي عن الخس
 لما فيه من الدوامي الى النهي عنه
 فان الانسان مجبول على دفع
 الضرر عن نفسه وتخفيف ما في
 ذمته بما يمكن (فان كان الذي
 عليه الحق) صرح بذلك في موضع
 الاضمار لزيادة الكشف والبيان
 لان الامر والنهي لغيره (سفيها)
 ناقص العقل مبهذرا مجازفا

ايضا حاصل في الكل اما قوله تعالى الى اجل مسمى ففيه سؤالان (السؤال الاول) ما
 الاجل الجواب الاجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامد واجل الانسان هو
 الوقت لانقضاء عمره واجل الدين لوقت معين في المستقبل واصله من التأخير يقال اجل
 الشيء يا اجل اجولا اذا تأخروا الآجل تقيض العاجل (السؤال الثاني) المدائنة لا تكون
 الامؤجلة فا الفائدة في ذكر الاجل بعد ذكر المدائنة الجواب انما ذكر الاجل ليكنه ان
 يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى ليعلم ان من حق الاجل ان يكون معلوما
 كالتوقيت بالسنة والشهر والايام ولو قال الى الحصاد او الى الدياس او الى قدوم الحاج لم
 يجوز لعدم التسمية واما قوله تعالى فاكتبوه فاعلم انه تعالى امر في المدائنة بامرين احدهما
 الكتابة وهي قوله ههنا فاكتبوه الثاني الاشهاد وهو قوله فاستشهدوا شهيدين من
 رجالكم وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فائدة الكتابة والاشهادان ما يدخل فيه الاجل
 تتأخر فيه المطالبة ويتخلله النسيان ويدخله الجمد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال
 من الجائنين لان صاحب الدين اذا علم ان حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد يحذر من طلب
 الزيادة ومن تقديم المطالبة قبل حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك يحذر عن
 الجحود وبأخذ قبل حلول الاجل في تحصيل المال ليتمكن من ادائه وقت حلول الدين فلما
 حصل في الكتابة والاشهاد هذه الفوائد لاجرم امر الله به والله اعلم (المسئلة الثانية)
 القائلون بان ظاهر الامر للندب لاشكال عليهم في هذه واما القائلون بان ظاهره 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 الامر محمول
 على الندب وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين والدليل عليه ان ترى جمهور المسلمين في جميع
 ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من غير كتابة ولا اشهاد وذلك اجاع على عدم
 وجوبها ولان في ايجابها اعظم التشديد على المسلمين والنبي صلى الله عليه وسلم يقول
 بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال قوم بل كانت واجبة الا ان ذلك صار منسوخا
 بقوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وهذا مذهب الحسن والشعبي
 والحكم بن عيينة وقال التيمي سألت الحسن عنها فقال ان شاء اشهد وان شاء لم يشهد
 ألا تسمع قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا واعلم انه تعالى لما امر بكتب هذه المدائنة اعتبر
 في تلك الكتابة شرطين (الشرط الاول) ان يكون الكاتب عدلا وهو قوله وليكتب بينكم
 كاتب بالعدل واعلم ان قوله تعالى فاكتبوه ظاهره يقتضي انه يجب على كل احدا ان يكتب
 لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا فصار معنى قوله فاكتبوه اي لا بد
 من حصول هذه الكتابة وهو كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء
 فان ظاهره وان كان يقتضي خطاب الكل بهذا الفعل الا انا علمنا ان المقصود منه انه لا بد
 من حصول قطع اليد من انسان واحد اما الامام او نائبه او المولى فكذا ههنا ثم تأكد

(اوضعيغا) صديا او شيئا مخرلا
 (اولايستطيع ان عمل هو) اي
 غير مستطيع للا ملام بنفسه فخرس
 اوعى او جهل او غير ذلك من
 العوارض (فليلل وليه) اي الذي
 يلي امره ويقوم مقامه من قيم
 او وكيل او مترجم (بالعدل) اي
 من غير نقص ولا زيادة لم يكلف
 بعين ما كلف به من عليه الحق لانه
 يتوقع منه الزيادة كما يتوقع منه
 الخس (واستشهدوا شهيدين)
 اي اطلبوهما ليتحملا الشهادة
 على ماجرى بينكم من المدائنة
 وتعينهما شهيدين لتنزيل
 المشارف منزلة الكائن

هذا الذي قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فان هذا يدل على ان المقصود حصول هذه الكتابة من اي شخص كان اما قوله بالعدل ففيه وجوه الاول ان يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه ويكتبه بحيث يصلح ان يكون مجتهدا عند الحاجة اليه الثاني اذا كان قريبا وجب ان يكتب بحيث لا ينقص احدهما بالاحتياط دون الآخر بل لا بد وان يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من ابطال حقه الثالث قال بعض الفقهاء العدل ان يكون ما يكتبه متفقا عليه بين اهل العلم ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله على مذهب بعض المجتهدين الرابع ان يحترز عن الالفاظ المجملة التي يقع النزاع في المراد بها وهذه الامور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب قريبا مارفا بمذاهب المجتهدين وان يكون ادبيا ميمرا بين الالفاظ المتشابهة ثم قال ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ظاهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتابة وايجاب الكتابة على كل من كان كاتبا وفيه وجوه الاول ان هذا على سبيل الارشاد الى الاولى لا على سبيل الايجاب والمعنى ان الله تعالى لما علمه الكتابة وشرفه بمعرفة الاحكام الشرعية فالاولى ان يكتب تحصيلالمهم اخيه المسلم شكرا لتلك النعمة وهو كقوله تعالى واحسن كما احسن الله اليك فانه ينتفع الناس بكتابه كما نفعه الله بتعليمها والقول الثاني وهو قول الشعبي انه فرض كفاية فان لم يجدا احدا يكتب الا ذلك الواحد وجب الكتابة عليه فان وجد اقواما كان الواجب على واحد منهم ان يكتب والقول الثالث ان هذا كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد والقول الرابع ان متعلق الايجاب هو ان يكتب كما علمه الله يعني ان بتقدير ان يكتب فالواجب ان يكتب على ما علمه الله وان لا يخل بشرط من الشرائط ولا يدرج فيه قيد الخلل بمقصود الانسان وذلك لانه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكأنه قيل له ان كنت تكتب فاكتبه على العدل واعتبار كل الشرائط التي اعتبرها الله تعالى (المسئلة الثانية) قوله كما علمه الله فيه احتمالان الاول ان يكون متعلقا بما قبله والتقدير ولا ياب كاتب عن الكتابة التي علمه الله اياها ولا ينبغي ان يكتب غير الكتابة التي علمه الله اياها ثم قال بعد ذلك فليكتب تلك الكتابة التي علمه الله اياها والاحتمال الثاني ان يكون متعلقا بما بعده والتقدير ولا ياب كاتب ان يكتب وههنا تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول امرا بالكتابة مطلقا ثم اردفه بالامر بالكتابة التي علمه الله اياها والوجهان ذكرهما الزجاج (الشرط الثاني في الكتابة) قوله تعالى وليلل الذي عليه الحق وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان الكتابة وان وجب ان يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم الا بما علمه الله الحق ليدخل في جملة املائه اعترافه بما علمه من الحق في قدره وجنسه وصفته واجله الى غير ذلك فلاجل ذلك قال تعالى

(من رجالكم) متعلق باستشهدوا
و من ابتدائية او محذوف وقع
صفة لشهيدين ومن تبعية اي
شهادين كائنين من رجال المسلمين
الاحرار اذ الكلام في معاملاتهم
فان خطابات الشرع لا تنظم العبيد
بطريق العبارة كما بين في موضعه
واما اذا كانت المدابنة بين الكفرة
او كان من عليه الحق كافرا فيجوز
استشهاد الكافر عندنا

ولم يمل الذي عليه الحق (المسئلة الثانية) الاملاء والاملاء لغتان قال الفراء املت عليه الكتاب لغة اهل الججاز وبنى اسد واملت لغة تميم وقيس ونزل القرآن باللغتين قال تعالى في اللغة الثانية فهمى تملى عليه بكرة واصيلا ثم قال وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا وهذا امر لهذا المملى الذي عليه الحق بأن يقر ببلغ المال الذي عليه ولا ينقص منه شيئا ثم قال تعالى وان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل والمعنى ان من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالمعتبر هو اقرار وليه ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ادخال حرف او بين هذه الالفاظ الثلاثة اعنى السفيه والضعيف ومن لا يستطيع ان يمل يقتضى كونها امورا متغيرة لان معناه ان الذي عليه الحق اذا كان موصوفا باحدى هذه الصفات الثلاث فليمل وليه بالعدل فيجب في الثلاثة ان تكون متغيرة واذا ثبت هذا وجب حل السفيه على الضعيف الرأى ناقص العقل من البالغين والضعيف على الصغير والمجنون والشيوخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية والذي لا يستطيع ان يمل من يضعف لسانه عن الاملاء لخرس او لجهله بماله وماله عليه فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من ان يقوم غيرهم مقامهم فقال تعالى فليمل وليه بالعدل والمراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلاثة لان ولي المحجور السفيه وولى الصبي هو الذى يقر عليه بالدين كما يقر بسائر اموره وهذا هو القول الصحيح وقال ابن عباس ومقاتل والرابع المراد بولي الدين يعنى ان الذى له الدين يملى وهذا بعيد لانه كيف يقبل قول المدعى وان كان قوله معتبرا فأى حاجة بنا الى الكتابة والاشهاد النوع الثانى من الامور التى اعتبرها الله تعالى فى المداينة الاشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم واعلم ان المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكى يتمكن بالشهود عند الجود من التوصل الى تحصيل الحق وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) استشهدوا أى شهدوا يقال شهد الرجل واستشهدته بمعنى والشهيدان هما الشاهدان فعيل بمعنى فاعل (المسئلة الثانية) الاضافة فى قوله من رجالكم فيه وجوه الاول يعنى من اهل ملتكم وهم المسلمون والثانى قال بعضهم يعنى الاحرار والثالث من رجالكم الذين تعتدونهم للشهادة بسبب العدالة (المسئلة الثالثة) شرائط الشهادة كثيرة مذكورة فى كتب الفقه ونذكر ههنا مسئلة واحدة وهى ان عند شريح وابن سيرين واجد تجوز شهادة العبد وعند الشافعى وابى حنيفة رضى الله عنهما لا تجوز حجة شريح ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد وغيرهم والمعنى المستفاد من النص ايضا دال عليه وذلك لان عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأ كذبه قول المدعى فصار ذلك سببا فى احياء حقه والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق فوجب ان تكون شهادة العبيد مقبولة حجة الشافعى وابى حنيفة رضى الله عنهما قوله تعالى ولا ياب الشهداء اذا مادعوا فهذا يقتضى انه

(فان لم يكونا) أى الشهيدان جميعا على طريقة نفي الشمول لاشمول النفي (رجلين) اما لا عوازهما او لسبب آخر من الاسباب (فرجل وامرأتان) أى فليشهد رجل وامرأتان او فرجل وامرأتان يكفون وهذا فيما عدا الحدود والقصاص عندنا وفى الاموال خاصة عند الشافعى (من رضون) متعلق بمحذوف وقع صفة لرجل وامرأتان أى كأنون مرضيين عندكم وتخصيصهم بالوصف المذكور مع تحقق اعتباره فى كل شهيد لقلة اتصاف النساء به وقيل نعت شهيدين أى كأنتئين من رضون ورد بانه يلزم الفصل بينهما بالاجنبى وقيل بدل من رجالكم بتكرير العامل ورد بما ذكر من الفصل وقيل متعلق بقوله تعالى فاستشهدوا فيلزم الفصل بين اشراط المرأتين وبين تعليله وقوله عن رجل (من الشهداء) متعلق بمحذوف وقع حالا من الضمير المحذوف الرجوع الى الموصول أى من رضونهم كأنتئين من بعض الشهداء لعلمكم بعدلتهم وقتكم بهم وادراج النساء فى الشهداء بطريق التغليب

يجب على كل من كان شاهداً للذهب الى موضع اداء الشهادة ويحرم عليه عدم الذهاب
 الى اداء الشهادة والعبد ليس كذلك فان السيد اذا لم يأذن له في ذلك حرم عليه
 الذهاب الى اداء الشهادة فمادلت الآية على ان كل من كان شاهداً وجب عليه الذهاب
 والاجماع دل على ان العبد لا يجب عليه الذهاب فوجب ان لا يكون العبد شاهداً وهذا
 الاستدلال حسن واما قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فقدينا ان منهم من
 قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعدونهم لاداء الشهادة وعلى هذا التقدير
 فلم قلت ان العبد كذلك ثم قال تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وفي ارتضاع
 رجل وامرأتان اربعة اوجه الاول 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 ممن ترضون من
 الشهداء وهو كقوله تعالى في الطلاق واشهدوا ذوى عدل منكم واعلم ان هذه الآية تدل
 على انه ليس كل احد صالحاً للشهادة والفقهاء قالوا شرائط قبول الشهادة عشرة ان
 يكون حراً بالغاً مسلماً عدلاً عالماً بما شهد به ولم يجز بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع
 به مضرة عن نفسه ولا يكون معروفاً بكثرة الغلط ولا بترك المروءة ولا يكون بينه وبين
 من يشهد عليه عداوة ثم قال ان تفضل احدهما فتذكر احدهما الاخرى والمعنى ان
 النسيان غالب على طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة في امرجتهن واجتماع المرأتين
 على النسيان ابعد في العقل من صدور النسيان على المرأة الواحدة فاقامت المرأتان مقام
 الرجل الواحد حتى ان احدهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا هو المقصود من الآية
 ثم فيها مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حجة ان تفضل بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه
 الجزاء وموضع تفضل جزم الا انه لا يتبين في التضعيف فتذكر رفع لان ما بعد الجزاء مبتدأ
 واما سائر القراء فقرأوا بنصب ان فيه وجهان احدهما التقدير لان تفضل فحذف منه
 الخافض والثاني على انه مفعول له اى ارادة ان تفضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام
 والشهاد للاذكار لا الاضلال قلنا ههنا غرضان احدهما حصول الاشهاد وذلك لا يتأتى
 الا بتذكير احدى المرأتين الثانية والثاني بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى بين ان اقامة
 المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية وذلك لا يتأتى الا في ضلال احدى
 المرأتين فاذا كان كل واحد من هذين الامرين اعنى الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة
 مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا بضلال احدهما وتذكر الاخرى لا جرم صار هذان الامران
 مطلوبين هذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال وقت كتابة هذا الموضوع
 وللخوئين اجوبة اخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها والله اعلم (المسئلة الثانية)
 الضلال في قوله ان تفضل احدهما فيه وجهان احدهما انه بمعنى النسيان قال تعالى
 وضل عنهم ما كانوا يفترون اى ذهب عنهم الثاني ان يكون ذلك من ضل في الطريق اذا لم

يهتدله والوجهان متقاربان وقال ابو عمرو اصل الضلال في اللغة الغيوبة (المسئلة الثالثة) قرأ نافع وابن عامر وعاصم والكسائي فتذكر بالتشديد والنصب وقرأ حنيفة بالتشديد والرفع وقرأ ابن كثير و ابو عمرو بالتخفيف والنصب وهما لغتان ذكرنا ذكرنا نحو نزل وانزل والتشديدا كثر استعمالا قال تعالى فذكر انما انت مذكر ومن قرأ بالتخفيف فقد جعل الفعل متعديا بهجمة الافعال وعامة المفسرين على ان هذا التذكير والاذكار من النسيان الامايروي عن سفيان بن عيينة انه قال في قوله فتذكر احداهما الاخرى اي تجعلها ذكرا يعني ان يجوع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن ابي عمر وبن العلاء قال اذا شهدت المرأة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها اذ كرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ويدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن فاذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الاولى الوجه الثاني ان قوله فتذكر مقابل لما قبله من قوله ان تضل احداهما فلما كان الضلال مفسرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان ثم قال تعالى ولا ياب الشهداء اذا مادعوا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه الاول وهو الاصح انه نهى الشاهد عن الامتناع عن اداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها والثاني ان المراد تحمّل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال قال كما امر الكاتب ان لا يأتى الكتابة كذلك امر الشاهد ان لا يأتى عن تحمّل الشهادة لان كل واحد منهما يتعلق بالآخر وفي عدمهما ضياع الحقوق الثالث ان المراد تحمّل الشهادة اذا لم يوجد غيره الرابع وهو قول الزجاج ان المراد بمجموع الامرين التحمل اولا والاداء ثانيا واحتج القائلون بالقول الاول من وجوه الاول ان قوله ولا ياب الشهداء اذا مادعوا يقتضى تقديم كونهم شهداء وذلك لا يصح الا عند اداء الشهادة فأما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهداء فان قيل يشكل هذا بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وكذلك سماه كاتبنا قبل ان يكتب قلنا الدليل الذي ذكرناه صار متروكا بالضرورة في هذه الآية فلا يجوز ان نتركه لعل ضرورة في تلك الآية والثاني ان ظاهر قوله ولا ياب الشهداء اذا مادعوا النهى عن الامتناع والامر بالفعل وذلك للوجوب في حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل فلم يجز حمله عليه واما الاداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ومتأكد بقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا اولي الثالث ان الامر بالشهاد يفيد امر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمّل الشهادة داخل في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا ياب الشهداء اذا مادعوا الى الامر بالاداء جلاله على قاعدة جديدة فكان ذلك اولي فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الآية على انه يجب على الشاهد ان لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا دعي اليها واعلم ان الشاهد اما ان يكون متعينا واما ان

(ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) تعليل لا اعتبار العدد في النساء والعلّة في الحقيقة هي التذكير ولكن الضلال لما كان سبباً لنزل منزلته كما في قولك اعدت السلاح ان يجي عدو فادفعه كما انه قيل لاجل ان تذكر احداهما الاخرى ان ضلت الشهادة بان نسيتهما ولعل ايتارما عليه النظم الكريم على ان يقال ان تضل احداهما فتذكرها الاخرى لتأكيد الابهام والمبالغة في الاحتراز عن توهم اختصاص الضلال باحداهما بعينها والتذكير بالاخرى وقرئ فتذكر من الاذكار وقرئ فتذكر وقرئ ان تضل على الشرط فتذكر بالرفع كقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه (ولا ياب الشهداء اذا مادعوا) لاداء الشهادة او لتحملها وتسميتهم شهداء قبل التحمل لما مر من تنزيل المشارف منزلة الواقع وما مزيدة عن قتادة انه كان الرجل يطوف في الحواء العظيم فيه القوم فلا يتبعه منهم احد فنزلت

يكون فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه اداء الشهادة وان كان فيهم كثرة صار ذلك
 فرضا على الكفاية (المسئلة الثانية) قد شرحنا دلالة هذه الآية على ان العبد لا يجوز ان
 يكون شاهدا فلا نعيده (المسئلة الثالثة) قال الشافعي رضى الله عنه يجوز القضاء
 بالشاهد واليمين وقال ابو حنيفة رضى الله عنه لا يجوز واحتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال
 ان الله تعالى اوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين فلو
 جوزنا لا اكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين وحجة الشافعي رضى الله عنه انه صلى
 الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين وتام الكلام فيه مذکور في خلافيات الفقه واعلم
 انه تعالى لما امر عند المدانة بالكتابة او لا ثم بالاشهاد ثانيا اعاد ذلك مرة اخرى على سبيل
 التأكيد فامر بالكتابة فقال ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وفيه مسائل
 (المسئلة الارلى) السأمة الملل والضجر يقال سمئت الشيء سآما وسأمة المقصود من
 الآية البعث على الكتابة قل المال او كثر فان القليل من المال في هذا الاحتياط كالكثير
 فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما ادى الى فساد عظيم ولجاج شديد فامر
 تعالى في الكثير والقليل بالكتابة فقال ولا تسأموا اي ولا تملوا فتركوا ثم تندموا فان قيل
 فهل تدخل الحبة والقيراط في هذا الامر قلنا لان هذا محمول على العادة وليس في
 العادة ان يكتبوا التافه (المسئلة الثانية) ان في محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع
 الفعل مصدرا فتقديره ولا تسأموا كتابته وان شئت بزرع الخافض تقديره ولا تسأموا من
 ان تكتبوه الى اجله (المسئلة الثالثة) الضمير في قوله ان تكتبوه لا بد وان يعود الى
 المذكور سابقا وهو ههنا اما الدين واما الحق (المسئلة الرابعة) قرى ولا يسأموا ان يكتبوه
 بالياء فيهما ثم قال تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا تراتباوا اعلم ان الله
 تعالى بين ان الكتابة مشتملة على هذه القوائد الثلاث فاوليها قوله ذلكم اقسط عند الله وفي
 قوله ذلكم وجهان الاول انه اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه في معنى المصدر اي ذلك
 الكتب اقسط والثاني قال القفال رحمه الله ذلكم الذي امرتكم به من الكتب
 والاشهاد لاهل الرضا ومعنى اقسط عند الله اعدل عند الله والقسط اسم والاقساط
 مصدر يقال اقسط فلان في الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله
 يحب المقسطين ويقال هو قاسط اذا جار قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا
 واما كان هذا اعدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق اقرب وعن
 الجهل والكذب ابعد فكان اعدل عند الله وهو كقوله تعالى ادعوهم لا بأثم هو اقسط
 عند الله اي اعدل عند الله واقرب الى الحقيقة من ان تسبوهم الى غير آبائهم والفائدة
 الثانية قوله اقوم للشهادة معنى اقوم ابلغ في الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج وذلك
 لان المنتصب القائم ضد المنحني المعوج فان قيل مم بني افعال التفضيل اعني اقسط واقوم
 قلنا يجوز على مذهب سيويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقوم ويجوز ان يكون اقسط

(ولا تسأموا) اي لا تملوا من كثرة
 مدائنتكم (ان تكتبوه) اي
 الدين والحق او الكتاب وقيل
 كنى به عن الكسل الذي هو
 صفة المنافق كما ورد في قوله تعالى
 واذا قاموا الى الصلاة قاموا
 كسالى وقد قال النبي صلى الله عليه
 وسلم لا يقول المؤمن كسلت
 (صغيرا او كبيرا) حال من الضمير
 اي حال كونه صغيرا او كبيرا اي
 قليلا او كثيرا او بجلا او منفصلا
 (الى اجله) متعلق بمحذوف
 وقع حالا من الهاء في تكتبوه اي
 مستقرا في الذمة الى وقت حلوله
 الذي اقر به المديون (ذلكم)
 اشارة الى ما مر به من الكتب
 والخطاب للؤمنين (اقسط)
 اي اعدل (عند الله) اي في
 حكمه تعالى (واقوم للشهادة)
 اي اثبت لها واعون على اقامتها
 وهما مبنيان من اقسط واقام
 فانه قياسى عند سيويه او من
 قسط بمعنى ذى قسط وقوم واعا
 صحت الواو في اقوم كما صحت
 في التعجب لجوده (وادنى ان
 لا تراتباوا) واقرب الى انتفاء
 ريبكم في جنس الدين وقدره
 واجله وشهوده ونحو ذلك

من قاسط واقوم من قويم واعلم ان الكتابة انما كانت اقوم للشهادة لانها سبب للحفاظ
والذكر فكانت اقرب الى الاستقامة والفرق بين الفائدة الاولى والثانية ان الاولى تتعلق
بتحصيل مرضاة الله تعالى والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت الاولى على الثانية
اشعارا بان الدين يجب تقديمه على الدنيا والفائدة الثالثة هي قوله وادنى ان لا ترتابوا
يعنى اقرب الى زوال الشك والارتباب عن قلوب المتدائنين والفرق بين الوجهين الاولين
وهذا الثالث ان الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل المصلحة فالاول اشارة الى تحصيل
مصلحة الدين والثاني اشارة الى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث اشارة الى دفع الضرر
عن النفس وعن الغير اما عن النفس فانه لا يبق في الفكر ان هذا الامر كيف كان وهذا
الذي قلت هل كان صدقا او كذبا واما دفع الضرر عن الغير فلان ذلك الغير بما نسبته الى
الكذب والتقصير يقع في عقاب الغيبة والبهتان فا احسن هذه القوائد وما ادخلها
في القسط وما احسن ما فيها من الترتيب ثم قال تعالى الان تكون تجارة حاضرة تديرونها
بينكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الالفه وجهان احدهما انه استثناء متصل والثاني
انه منقطع اما الاول ففيه وجهان الاول انه راجع الى قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى
اجل مسمى فاكتبوه وذلك لان البيع بالدين قد يكون الى اجل قريب وقد يكون الى
اجل بعيد فلما امر بالكتابة عند المداينة استثنى عنها ما اذا كان الاجل قريبا والتقدير اذا
تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الا ان يكون الاجل قريبا وهو المراد من التجارة
الحاضرة والثاني ان هذا استثناء من قوله ولانسا ما وان تكتبوه صغيرا او كبيرا واما
الاحتمال الثاني وهو ان يكون هذا استثناء منقطعا فالتقدير لكنه اذا كانت التجارة
حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ان لا تكتبوها فهذا يكون كلاما مستأنفا
وانما رخص تعالى في ترك الكتابة والاشهاد في هذا النوع من التجارة لكثرة ما يجري
بين الناس فلو تكلف فيها الكتابة والاشهاد لشق الامر على الخلق ولانه اذا اخذ كل
واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في ذلك المجلس لم يكن هناك خوف التجاحد فلم يكن
هناك حاجة الى الكتابة والاشهاد (المسئلة الثانية) قوله ان تكون فيه قولان احدهما
انه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرنا في قوله وان كان ذو عسرة والثاني
قال الفراء ان شئت جعلت كان ههنا ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها
والتقدير الان تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم (المسئلة الثالثة) قرأ عاصم تجارة
بالنصب والباقون بالرفع اما القراءة بالنصب فعلى انه خبر كان ولا بد فيه من اضممار الاسم
وفيه وجوه احدها التقدير الان تكون التجارة تجارة حاضرة كتبة الكتاب ومنه
قول الشاعر

(الان تكون تجارة حاضرة تديرونها
بينكم) استثناء منقطع من الامر
بالكتابة اي لكن وقت كون
تداينكم او تجارتكم تجارة حاضرة
بحضور البدين تديرونها بينكم
بتعاطيها يدايب (فليس عليكم
جناح ان لا تكتبوها) اي فلا بأس
بان لا تكتبوها لبعده عن التنازع
والنسيان وقرئ برفع تجارة على
انها اسم كان وحاضرة صفتها
وتديرونها خبرها او على انها تامة

بني اسد هل تعلمون بلاءنا * اذا كان يوما ذا كواكب اشهبها
اي اذا كان اليوم يوما وثانها ان يكون التقدير الا ان يكون الامر والشان تجارة

وثالثها قال الزجاج التقدير الا ان تكون المدينة تجارة حاضرة قال ابو علي الفارسي هذا غير جائز لان المدينة لا تكون تجارة حاضرة ويمكن ان يجاب عنه بان المدينة اذا كانت الى اجل ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة فان من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط ان يؤدي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مديونة وتجارة حاضرة واما القراءة بالرفع فالوجه فيها ما ذكرناه في المسئلة الثانية والله اعلم (المسئلة الثالثة) التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضرا او في الذمة لطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سواء كانت المبيعة بدين او بعين فالتجارة تجارة حاضرة فقوله الا ان تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال فليس عليكم جناح ان لا تكتبوها معناه لا مضرة عليكم في ترك الكتابة ولم ير دلائم عليكم لانه لو اراد الائم لكانت الكتابة المذكورة واجبة عليهم وبأثم صاحب الحق بتركها وقد ثبت خلاف ذلك وبيان انه لا مضرة عليهم في تركها ما قدمناه ثم قال تعالى واشهدوا اذا تباعتم واكثر المفسرين قالوا المراد ان الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الا ان الاشهاد ما رفع عنهم لان الاشهاد بلا كتابة اخف مؤنة ولان الحاجة اذا وقعت اليها لا يخاف فيها النسيان واعلم انه لاشك ان المقصود من هذا الامر الارشاد الى طريق الاحتياط ثم قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل ان يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد عن اضرار من له الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك الاحتياط واما الشهيد فبان لا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل معه نفع ويحتمل ان يكون نهيا لصاحب الحق عن اضرار الكاتب والشهيد بان يضرهما او يمنعهما عن مهماتهما والاول قول اكثر المفسرين والحسن وطاوس وقادة والثاني قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد واعلم ان كلا الوجهين جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في لا يضار احدهما ان يكون اصله لا يضار ب كسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار والثاني ان يكون اصله لا يضار بفتح الراء الاولى فيكون هما المفعول بهما للضرار ونظير هذه الآية التي تقدمت في هذه السورة وهو قوله لا تضار والدة بولدها وقد احكمنا بيان هذا اللفظ هناك والدليل على ما ذكرنا من احتمال الوجهين قراءة عمر رضي الله عنه ولا يضار بالظهار والكسر وقراءة ابن عباس ولا يضار بالظهار والفتح واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه فسوق بكم قال وذلك لان اسم الفسق بمن يحرف الكتابة وبمن يمنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية اولى منه بمن اضر الكاتب والشهيد ولانه تعالى قال فبين يمنع عن اداء الشهادة ومن يكتهما فانه آثم قلبه والائم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثاني بان هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقبيل وان تفعلوا فانه فسوق بكم واذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المدينة فلمنهيون عن الضرارهم والله اعلم ثم قال وان

(واشهدوا اذا تباعتم) اي هذا التابع او مطلقا لانه احوط والاوراس الواردة في الآية الكريمة للندب عند الجمهور وقيل للوجوب ثم اختلف في احكامها ونسخها (ولا يضار كاتب ولا شهيد) فهي عن المضارة يحتمل للبناءين كما ينبي عنه قراءة من قرأ ولا يضار بالكسر والفتح وهو نهيا عن ترك الاجابة والتغيير والتعريف في الكتابة والشهادة او نهي الطالب عن الضرار بهما بان يجعلهما عن مهمهما او يكلفهما الخروج عما حدلها او لا يعطى الكاتب جعله وقرئ بالرفع على انه نفى في معنى النهي

تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان احدهما يحتمل انه يحمل على هذا الموضع خاصة
والمعنى فان تفعلوا ما نهيتكم عنه من الضرار والثاني انه عام في جميع التكليف والمعنى
وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه او تركوا شيئا مما امرتكم به فانه فسوق بكم اي خروج
عن امر الله تعالى وطاعته ثم قال تعالى واتقوا الله يعني فيما حذر منه ههنا وهو المضارة
او يكون عاما والمعنى اتقوا الله في جميع اوامره ونواهيه ثم قال ويعلمكم الله والمعنى
انه يعلمكم ما يكون ارشادا واحتياطيا في امر الدنيا كما يعلمكم ما يكون ارشادا في امر
الدين والله بكل شئ عليم اشارة الى كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع مصالح الدنيا والآخرة

قوله تعالى (وان كنتم على سفر ولم تجدوا كتابا فراهن مقبوضة فان امن بعضكم بعضا
فليؤد الذي 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 اقسام بيع بكتاب
وشهود وبيع برهان مقبوضة وبيع الامانة ولما امر في آخر الآية المتقدمة بالكتابة
والاشهاد واعلم انه ربما تعذر ذلك في السفر اما بان لا يوجد الكتاب او ان وجد لكنه
لا توجد آلات الكتابة ذكرنوا آخر من الاستيثاق وهو اخذ الرهن فهذا وجه النظم
وهذا ابلغ في الاحتياط من الكتابة والاشهاد ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ذكرنا
اشتقاق السفر في قوله تعالى فن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام آخر ونعيده
ههنا قال اهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر هو الكتاب لانه بين
الشيء ويوضحه وسمى السفر سفرا لانه يسفر عن اخلاق الرجال اي يكشف اولانه لما خرج
من الكن الى الصحراء فقد انكشف للناس اولانه لما خرج الى الصحراء فقد صارت ارض
البيت منكشفة خالية واسفر الصبح اذا ظهر واسفرت المرأة عن وجهها اي كشفت
وسفرت عن القوم اسفر سفارة اذا كشفت مافي قلوبهم وسفرت اسفر اذا كذبت
والسفر الكنس وذلك لانك اذا كذبت فقد اظهرت ما كان تحت الغبار والسفر من
الورق ما سفر به الريح ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه والله
اعلم (المسئلة الثانية) اصل الرهن من الدوام يقال رهن الشيء اذا دام وثبت ونعمة
راهنة اي دأمة ثابتة اذا عرفت اصل المعنى فنقول اصل الرهن مصدر يقال رهنت عند
الرجل ارهنه رهنا اذا وضعت عنده قال الشاعر

يراهني في رهني بنيه * وارهنه بني بما اقول

اذا عرفت هذا فنقول ان المصادر قد تنقل فيجعل اسماء وزول عنها عمل الفعل فاذا قال
رهنت عند زيد رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر لكن انتصاب المفعول به كما تقول
رهنت عند زيد ثوبا ولما جعل اسماء بهذا الطريق جمع كما يجمع الاسماء وله جعان رهن
ورهان ومما جاء على رهن قول الاعشى

آليت لا اعطيه من ابناثا * رهنا فيفسد هم كمن قد افسدا

(وان تفعلوا) ما نهيتكم عنه من
الضرار (فانه) اي فعلكم ذلك
(فسوق بكم) اي خروج عن
الطاعة ملتبس بكم (واتقوا الله)
في مخالفة او امره ونواهيه التي من
جلتها نهيته عن المضارة (ويعلمكم
الله) احكامه المتضمنة لمصالحكم
(والله بكل شئ عليم) فلا يكاد يخفى
عليه حالكم وهو مجازيكم بذلك
كرر لفظ الجلالة في الجمل الثلاث
لادخال الروعة وتربية المهابة
وللتنبية على استقلال كل منها
بمعنى على حiale فان الاولى حث
على التقوى والثانية وعد بالانعام
والثالثة تعظيم لشأنه تعالى (وان
كنتم على سفر) اي مسافرين
او متوجهين اليه

وقال بعبث

بانث سعاد وأسى دونها عدن * وغلقت عندها من قبلك الرهن

ونظير قولنا رهن ورهن سقف وسقف ونشر ونشر وخلق وخلق قال الزجاج فعل وفعل قليل وزعم الفراء ان الرهن جمع رهان ثم الرهان جمع رهن فيكون رهن جمع الجمع وهو كقولهم ثمار وثمر ومن الناس من عكس هذا فقال الرهن جمع رهن والرهن جمع رهان واعلم انهما لما تعارضا تساقطا لاسيما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطردا فوجب ان لا يقال به الا عند الاتفاق واما ان الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر مثل نعل ونعال وكباش وكباش وكعب وكعب وكتاب وكتاب وكتاب (المسئلة الثالثة) قرأ ابن كثير وابوعمر وفرهن بضم الراء والهاء وروى عنهما ايضا فرهن برفع الراء واسكان الهاء والباقون فرهان قال ابو عمرو ولا يعرف الرهان الا في الخليل فقرأت فرهن للفصل بين الرهان في الخليل وبين جمع الرهن واما قراءة ابي عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الاخفش انها قبيحة لان فعلا لا يجمع على فعل الا قليلا شاذا كما يقال سقف وسقف تارة بضم القاف واخرى بتسكينها وقلب وقلب للخيل وخذو وخذو بسط وبسط وفرس وردد وخيل وردد (المسئلة الرابعة) في الآية حذف فان شئنا جعلناه مبتدأ واضمرنا الخبر والتقدير فرهن مقبوضة بدل من الشاهدين او ما يقوم مقامهما او فعلية رهن مقبوضة وان شئنا جعلناه خبرا واضمرنا المبتدأ والتقدير فالوثيقة رهن مقبوضة (المسئلة الخامسة) اتفقت الفقهاء اليوم على ان الرهن في السفر والحضر سواء في حال وجود الكاتب وعدمه وكان مجاهديا يذهب الى ان الرهن لا يجوز الا في السفر اخذنا بظاهر الآية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر (المسئلة السادسة) مسائل الرهن كثيرة واحتج من قال بأن رهن المشاع لا يجوز بان الآية دلت على ان الرهن يجب ان يكون مقبوضا والعقل ايضا يدل عليه لان المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق بمنع الجحود وذلك لا يحصل الا بالقبض والمشاع لا يمكن ان يكون مقبوضا فوجب ان لا يصح رهن المشاع ثم قال تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واعلم ان هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة في الآية وهو بيع الامانة اعنى ما لا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن وفيه مسائل (المسئلة الاولى) امن فلان غيره اذا لم يكن خائفا منه قال تعالى هل آمنكم عليه الا كما آمنكم على اخيه فقوله فان امن بعضكم بعضا اي لم يخف خيافته وجوده فليؤد الذي اؤتمن امانته اي فليؤد المديون الذي كان امينا ومؤتمنا في ظن الدائن فلا يخلف ظنه في اداء امانته وحقه اليه يقال امنته واثمته فهو مأمون ومؤتمن ثم قال وليتق الله ربه اي هذا المديون يجب ان يتق الله ولا يجحد لان الدائن لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على امانته ولم يطالبه بالوثائق من الكتابة والاشهاد والرهن

(ولم تجدوا كتابا) في المدينة وقرى كتابا وكتبا وكتابا (فرهان مقبوضة) اي فالذي يستوثق به او فعليكم او فليؤخذ او فالشروع رهان مقبوضة وليس هذا التعليق لاشتراط السفر في شرعية الارتهان كما حسبه مجاهد والضحاك لانه صلى الله عليه وسلم رهن درعه في المدينة من يهودى بعشرين صاعا من شعير اخذه لاهله بل لاقامة التوثق بالارتهان مقام التوثق بالكتبة في السفر الذي هو مظنة اعوازاها وانما لم يتعرض لحال الشاهد لما انه في حكم الكاتب وثقا واعوازا والجمهور على وجوب القبض في تمام الرهن غير مالك وقرى فرهن كسقف وكلاهما جمع رهن بمعنى مرهون وقرى بسكون الهاء تخفيفا

فينبغي لهذا المديون ان يتقى الله ويعامله بالمعاملة الحسنة في ان لا ينكر ذلك الحق
 وفي ان يؤديه اليه عند حلول الاجل وفي الآية قول آخر وهو انه خطاب للمرتين
 بأن يؤدي الرهن عند استيفاء المال فانه امانة في يده والوجه هو الاول (المسئلة الثانية)
 من الناس من قال هذه الآية ناسخه للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد
 واخذ الرهن واعلم ان التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ اليه خطأ بل تلك الاوامر
 محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط وهذه الآية محمولة على الرخصة وعن ابن عباس
 رضى الله عنهما انه قال ليس في آية المداينة نسخ ثم قال ولا تكتتوا الشهادة وفي التأويل
 وجوه الاول قال القفال رحمه الله انه تعالى لما أباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند
 اعتقاد كون المديون امينا ثم كان من الجائر في هذا المديون ان يخالف هذا الظن وان يخرج
 خائفا جاحدا للحق الا انه من الجائر ان يكون بعض الناس مطلعا على احوالهم
 فهنا نذب الله تعالى ذلك الانسان الى ان يسعي في احياء ذلك الحق وان يشهد لصاحب الحق
 بحقه ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة
 او لم يعرف وشدد فيه بأن جعله آثم القلب لو تركها وقدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 خبر يدل على صحة هذا التأويل وهو قوله خير الشهود من شهد قبل ان يستشهد
 والوجه الثاني في تأويل ان يكون المراد من كتمان الشهادة ان ينكر العلم بتلك الواقعة
 ونظيره قوله تعالى ام تقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا
 او نصارا قل انتم اعلم أم الله ومن اعلم ممن كنتم شهادة عنده من الله والمراد بالحدود
 وانكار العلم الوجه الثالث في كتمان الشهادة الامتناع من ادائها عند الحاجة الى اقامتها
 وقد تقدم ذلك في قوله ولا ياب الشهداء اذا مادعوا وذلك لانه متى امتنع عن اقامة
 الشهادة فقد بطل حقه وكان بالامتناع من الشهادة كالبطل لحقه وحرمة مال المسلم
 كحرمة دمه فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال ومن يكتمها فانه آثم قلبه وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى الآثم الفاجر روى ان عمر كان يعلم اعرابيا ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فكان
 يقول طعام اليتيم فقال له عمر طعام الفاجر فهذ يدل على ان الاثم بمعنى الفجور (المسئلة
 الثانية) قال صاحب الكشاف آثم خبر ان وقلبه رفع بآثم على الفاعلية كما قيل فانه
 بآثم قلبه وقرئ قلبه بالفتح كقوله سفه نفسه وقرأ ابن ابي عمير آثم قلبه اي جعله آثما
 المسئلة الثالثة) اعلم ان كثيرا من المتكلمين قالوا ان الفاعل والعارف والمأمور
 والمنهى هو القلب وقد استقصينا هذه المسئلة في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى نزل
 به الروح الامين على قلبك وذكرنا طرفا منه في تفسير قوله قل من كان عدوا للجبريل فانه نزله
 على قلبك وهو لا يتمسكون بهذه الآية ويقولون انه تعالى اضاف الاثم الى القلب فلو لان
 القلب هو الفاعل والالما كان آثما واجاب من خالف في هذا القول بان اضافة الفعل الى
 جزء من اجزاء البدن انما يكون لاجل ان اعظم اسباب الامانة على ذلك الفعل انما يحصل

(فان امن بعضكم بعضا)
 اي بعض الدائنين بعض المدينين
 لحسن ظنه به واستغنى بامانته عن
 الارتهان وقرئ فان امن بعضكم
 اي آمنه الناس ووصفوه بالامانة
 قبل فيكون انصاب بعضا حينئذ
 على نزع الحافض اي على متاع
 بعض (فليؤد الذي اؤتمن) وهو
 المديون وانما عبر عنه بذلك
 العنوان لتعينه طريقا للاعلام
 ولحمله على الاداء (امانته) اي دينه
 وانما سمي امانة لانئمانه عليه بترك
 الارتهان به وقرئ اي يثق بقلب
 المهمزة يا وقرئ بادغام الياء
 في التاء وهو خطأ لان المنقلبة من
 المهمزة لا تدغم لانها في حكمها
 (وليتق الله ربه) في رعاية حقوق
 الامانة وفي الجمع بين عنوان
 الالوهية وصفة الربوبية من
 التأكيد والتحذير ما لا يخفى

من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعتة اذني وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث
 الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لافعال القلوب ومتولدة مما يحدث
 في القلوب من الدواعي والصوارف فلما كان الامر كذلك فلهذا السبب اضيف الائم
 ههنا الى القلب ثم قال عز وجل والله بما تعملون عليم وهو تحذير من الاقدام على هذا
 الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفا حذرا من مخالفة
 امر الله تعالى فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على كل تلك الافعال ويجازيه عليها ان خيرا فخييرا
 وان شرا فشيئا * قوله تعالى (لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم
 او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير)
 في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية النظم وجوه الاول قال الاصم انه تعالى
 لما جمع في هذه السورة اشياء كثيرة من علم الاصول وهو دليل التوحيد والنبوة واشياء كثيرة
 من علم الاصول ببيان الشرائع والتكاليف وهي في الصلاة والزكاة والقصاص والصوم
 والحج والجهاد والحيض والطلاق والعدة والصدقات والخلع والايلاء والرضاع والبيع
 والربا وكيفية المدائنة ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد واقول
 انه قد ثبت ان الصفات التي هي كالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم فعبّر سبحانه
 عن كمال القدرة بقوله لله ما في السموات وما في الارض ملكا وملكوا عبر عن كمال العلم المحيط
 بالكليات والجزئيات بقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله واذا حصل
 كمال القدرة والعلم فكان كل من في السموات والارض عبيدا مربوبين وجدوا بتخليقه
 وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين ونهاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم الله
 هذه السورة بهذه الآية الوجه الثاني في كيفية النظم قال ابو 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 الارض ومعنى هذا الملك ان هذه الاشياء لما كانت محدثة فقد وجدت
 بتخليقه وتكوينه وابداعه ومن كان فاعلا لهذه الافعال المحكمة المتقنة العجيبة
 الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة لا بد وان يكون عالما بها اذ من
 المحال صدور الفعل المحكم المنقن عن الجاهل به فكأن الله تعالى احتج بخلق السموات
 والارض مع فهمها من وجوه الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالما بها محيطا
 باجزائها وجزئياتها الوجه الثالث في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما امر بهذه
 الوثائق أعنى الكتابة والاشهاد والرهن فكان المقصود من الامر بها صيانة الاموال
 والاحتياط في حفظها بين الله تعالى انه انما المقصود لمنفعة ترجع الى الخلق لالمنفعة تعود
 اليه سبحانه منها فانه له ملك السموات والارض الوجه الرابع قال الشعبي وعكرمة
 ومجاهد انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة او وعد عليه بين انه له ملك السموات والارض
 فيجازي على الكتمان والاطهار (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بقوله لله ما في السموات

(ولا تكتموا الشهادة) ايها
 الشهود والمدبونون اي شهادتكم
 على انفسكم عند المعاملة (ومن
 يكتبها فانه آثم قلبه) آثم خبران
 وقلبه مرتفع به على الفاعلية كأنه
 قيل يا آثم قلبه او مرتفع بالابتداء
 وآثم خبير مقدم والجملة خبران
 واستناد الائم الى القلب لان الكتمان
 مما اقتترفه ونظيره نسبة الزنا الى
 العين والاذن او للبالغة لانه
 رئيس الاعضاء وافعاله اعظم
 الافعال كأنه قيل يمكن الائم
 في نفسه وملك اشرف مكان فيه
 وفاق سائر ذنوبه عن ابن عباس
 رضي الله عنهما ان اكبر الكبائر
 الاشرار بالله لقوله تعالى فقد
 حرم الله عليه الجنة وشهادة
 الزور وكتمان الشهادة وقرئ
 قلبه بالنصب كما في سفة نفسه
 وقرئ اثم قلبه اي جعله آثما
 (والله بما تعملون عليم) فيجازيكم به
 ان خيرا فخييرا وان شرا فشيئا (لله
 ما في السموات وما في الارض) من
 الامور الداخلة في حقيقتيها
 والخارجة عنها المتمكنة فيهما
 من اولي العلم وغيرهم اي كماله
 تعالى خلقا وملكا وتصرفا
 لاشركة لغيره في شئ منها بوجه
 من الوجوه

وما في الارض على ان فعل العبد خلق الله تعالى لانه من جملة ما في السموات والارض
بدليل صحة الاستثناء واللام في قوله لله ليس لام الغرض فانه ليس غرض الفاسق من فسقه
طاعة الله فلا بد ان يكون المراد منه لام الملك والتخليق (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب
بهذه الآية على ان المعدوم ليس بشئ لان من جملة ما في السموات والارض حقائق الاشياء
وما هيئاتها فهي لا بد وان تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وانما تكون الحقائق
والماهيات تحت قدرته لو كان قادر على تحقيق تلك الحقائق وتكوين تلك الماهيات فاذا
كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات ومحقة للحقائق فكان القول بان المعدوم
شئ باطلا ثم قال تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله يروى عن ابن
عباس انه قال لما نزلت هذه الآية جاء ابو بكر وعمر وعبدالرحمن بن عوف ومعاذ بن ناس الى
النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق ان احدنا يحدث
نفسه بما لا يحب ان يثبت في قلبه وان له الدنيا فقال النبي صلى الله عليه وسلم فلعلكم
تقولون كما قال بنو اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا واطعنا فقالوا سمعنا واطعنا واشتد
ذلك عليهم فكشوا في ذلك حولا فأنزل الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فتسخت هذه
الآية فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امي ما حدثوا به انفسهم ما لم يعملوا
او يتكلموا به واعلم ان محل البحث في هذه الآية ان قوله وان تبدوا ما في انفسكم
او تخفوه يحاسبكم به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب
ولا يمكن من دفعها فالمراد اخذها بها تجرى مجرى تكليف ما لا يطاق والعلماء اجابوا عنه
من وجوه الاول ان الخواطر اخاصلة في القلب على قسمين فمنها ما يوطن الانسان نفسه
عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ومنها ما لا يكون كذلك بل تكون امورا خاطرة بالبال
مع ان الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس فالقسم الاول يكون مؤاخذا
به والثاني لا يكون مؤاخذا به ألا ترى الى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آخر هذه السورة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
وقال ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا هذا هو الجواب المعتمد والوجه
الثاني ان كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل فهو في محل العفو وقوله وان تبدوا
ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فالمراد منه ان يدخل ذلك العمل في الوجود اما
ظاهرا واما على سبيل الخفية واما ما يوجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل
بالعمل فكل ذلك في محل العفو وهذا الجواب ضعيف لان اكثر المؤاخذات انما تكون
بافعال القلوب ألا ترى ان اعتقاد الكفر والبدع ليس الامن اعمال القلوب واعظم انواع
العقاب مرتب عليه وايضا فافعال الجوارح اذا دخلت عن افعال القلوب لا يترتب عليها
عقاب كأفعال النائم والساهي ثبتت ضعف هذا الجواب والوجه الثالث في الجواب
ان الله تعالى يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها هي الغموم والهموم في الدنيا يروى الضحاك

(وان تبدوا ما في انفسكم) من
السوء والعزم عليه بان تظهره
لناس بالقول او بالفعل (او تخفوه)
بان تكتموه منهم ولا تطهروا باحد
الوجهين ولا يندرج فيه
ما لا يخلو عنه البشر من الواسع
واحاديث النفس التي لا عقيد ولا
ولا عزيمة فيها التكليف بحسب
الوسع (يحاسبكم به الله)
يوم القيامة وهو حجة على منكري
الحساب من المعتزلة والروافض
وتقديم الجار والمجرور على
الفاعل للاعتناء به واما تقديم
الابداء على الاخفاء على عكس
ما في قوله عز وجل قل ان تخفوا
ما في صدوركم او تبدوه يعلمه الله
فما ان التعلق بما في انفسهم ههنا
هو الحاسبة والاصل فيها الاعمال
البيادية

عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما حدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغير يتلوه في الدنيا او حزن او اذى فاذا جاءت الآخرة لم يسئل عنه ولم يعاقب عليه وروت انها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فاجابها بما هدامعناه فان قيل المؤاخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قلنا هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام الوجه الرابع في الجواب انه تعالى قال يحاسبكم به الله ولم يقل يؤاخذكم به الله وقد ذكرنا في معنى كونه حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة وذكرنا ان من جملة تفاسيره كونه تعالى عالما بما فرج معنى هذه الآية الى كونه تعالى عالما بكل ما في الضمائر والسرائر روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله تعالى اذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم فلئمن يخبره ثم يعفوعنه واهل الذنوب يخبرهم بما اخفوا من التكذيب والذنب والوجه الخامس في الجواب انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر والعذاب يكون نصيبا لمن يكون مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها الوجه السادس قال بعضهم المراد بهذه الآية كتمان الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان كان واردا عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه الوجه السابع في الجواب ما روي عن بعض المفسرين ان هذه الآية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا ايضا ضعيف لوجوه احدها ان هذا النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين من دفعها وذلك باطل لان التكليف قط ما ورد الابحاف القدرة ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السخية والثاني ان النسخ انما يحتاج اليه لودلت الآية على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الآية لا تدل على ذلك والثالث ان نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهي واعلم ان للناس اختلافا في ان الخبر هل ينسخ أم لا وقد ذكرناه في اصول الفقه والله اعلم ثم قال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وفيه مسألان (المسئلة الاولى) الاصحاب قد احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب اصحاب الكبار وذلك لان المؤمن المطيع مقطوع بأنه يثاب ولا يعاقب والكافر مقطوع بأنه يعاقب ولا يثاب وقوله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء رفع للقطع بواحد من الامرين فلم يبق الا ان يكون ذلك نصيبا للمؤمن برئته المذنب باعماله (المسئلة الثانية) قرأ عاصم وابن عامر فيغفر ويعذب برفع الراء والباء واما الباقيون فبالجزم اما الرفع فعلى الاستشاف والتقدير فهو يغفر واما الجزم فبالعطف على محاسبكم ونقل عن ابى عمرو انه ادغم الراء في اللام في قوله يغفر لمن يشاء قال صاحب الكشاف انه لحن ونسبته الى ابى عمرو وكذب وكيف يليق مثل هذا اللحن بأعلم الناس بالعربية ثم قال والله على كل شيء قدير وقدين بقوله الله ما في السموات وما في الارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انه

واما العلم فتعلقه بها كتعلقه بالاعمال الحافية كيف لا وسعها سبحانه بعلوماته متعال عن ان يكون بطريق حصول الصور بل وجود كل شيء في نفسه في اي طور كان علم بالنسبة اليه تعالى وفي هذا لا يختلف الحال بين الاشياء البارزة والكامنة خلا ان مرتبة الاخفاء متقدمة على مرتبة الابداء اذ ما من شيء يبدى الا هو او مباديه قبل ذلك مضمر في النفس فتعلق علمه تعالى بحالته الاولى متقدم على تعلقه بحالته الثانية وقدم في تفسير قوله تعالى اولوا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون (يفغر) بالرفع على الاستئناف اي فهو يغفر بنفسه (من يشاء) ان يغفر له (ويعذب) بعدله (من يشاء) ان يعذبه حسبما تقتضيه مشيئته المبينة على الحكم والمصالح وتقديم المغفرة على التعذيب لتقدم رحمة على غضبه وقرئ يجزم الفعلين عطفا على جواب الشرط وقرئ بالجزم من غير فاء على انهما بدل من الجواب بدل البعض او الاشتمال ونظيره الجزم على البدلية من الشرط في قوله متى تأتينا تلم بنا في ديارنا تجرد خطابا جن لا وانا انا جميعا وادغام الراء في اللام لحن (والله على كل شيء قدير) تذييل مقرر لمضمون

كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شيء قدير انه كامل القدرة مستول على كل
 الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام ولا كمال اعلى واعظم من حصول الكمال
 في هذه الصفات والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل ان يكون عبدا منقادا له
 خاضعا لاوامره ونواهيه محترزا عن سخطه ونواهيه وباللغة التوفيق * قوله تعالى (آمن
 الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا تفرق بين
 احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير) في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) في كيفية النظم وجوه الاول وهو انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة كمال الملك
 وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفات الربوبية اتبع ذلك بأن بين
 كون المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى وذلك هو كمال العبودية واذا
 ظهر لنا كمال الربوبية وقد ظهر منا كمال العبودية فالرجو من عيم فضله واحسانه ان
 يظهر يوم القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان اللهم حقق هذا الامل
 الوجه الثاني في النظم انه تعالى لما قال ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله
 بين انه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا وباطننا وظاهرنا شيء البتة ثم انه تعالى ذكر
 عقيب ذلك ما يجرى مجرى المدح لنا والشاء علينا فقال آمن الرسول بما انزل اليه من ربه
 والمؤمنون كما انه بفضله يقول عبدى انا وان كنت اعلم جميع احوالك فلا تظهر من
 احوالك ولا اذكر منها الا ما يكون مدحالك وثناء عليك حتى تعلم انى كانا الكمال في الملك
 والعلم والقدرة فانا الكمال في الجود والرحمة وفي اظهار الحسنات وفي الستر على
 السيئات الوجه الثالث انه بدأ في السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقومون
 الصلاة ومما رزقناهم ينفقون وبين في آخر السورة ان الذين مدحهم في اول السورة هم
 امة محمد صلى الله عليه وسلم فقال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا تفرق
 بين احد من رسله وهذا هو المراد بقوله في اول السورة الذين يؤمنون بالغيب ثم قال
 ههنا وقالوا سمعنا واطعنا وهو المراد بقوله في اول السورة ويقومون الصلاة ومما رزقناهم
 ينفقون ثم قال ههنا غفرانك ربنا واليك المصير وهو المراد بقوله في اول السورة وبالآخرة
 هم يوقنون ثم حكى عنهم ههنا كيفية نضرعهم الى ربهم في قولهم ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
 او اخطانا الى آخر السورة وهو المراد بقوله في اول السورة اولئك على هدى من ربهم
 واولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت الموافقة بين اول السورة وآخرها الوجه الرابع
 وهو ان الرسول اذا جاءه الملك من عند الله وقال له بعثك رسولا الى الخلق فههنا
 الرسول لا يمكنه ان يعرف صدق ذلك الملك الا بمجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك
 الملك في دعواه ولو لا ذلك المعجز لجوز الرسول ان يكون ذلك الخبر شيطانا ضالا مضلا وذلك
 الملك ايضا اذا سمع كلام الله تعالى افتقر الى معجز يدل على ان المسموع هو كلام الله تعالى
 لا غير وهذه المراتب معتبرة اولها قيام المعجزة على ان المسموع كلام الله لا غيره فيعرف

ما قبله فان كمال قدرته تعالى على جميع الاشياء موجب لقدرة سبحانه على ما ذكر من المحاسبة وما فرغ عليه من المغفرة والتعذيب (آمن الرسول) لما ذكر في فاتحة السورة الكريمة ان ما انزل الى الرسول صلى الله عليه وسلم من الكتاب العظيم الشأن هدى للمتقين بما فصل هناك من الصفات الغاضلة التي من جللتها الايمان به وما انزل قبله من الكتب الالهية وانهم حازون لارتى الهدى والفلاح من غير تعيين لهم بخصوصهم ولا نصريح بتعقق اتصافهم بها اذ ليس فيما يذكر في حيز الصلوة حكم بالفعل وعقب ذلك بيان حال من كفر به من الجاهرين والمنافقين ثم شرح في تصاعيفها من فنون الشرائع والاحكام والمواعظ والحكم واخبار سوا الفالام وغير ذلك ما تقتضى الحكمة شرحه عين في خاتمتها المتصفون بها وحكم باتصافهم بها على طريق الشهادة لهم من جهته عز وجل بكمال الايمان وحسن الطاعة وذكر صلى الله عليه وسلم بطريق الغيبة مع ذكره هناك بطريق الخطاب لما ان حق الشهادة الباقية على مر الدهور ان لا يخاطب بها المشركين

الملك بواسطة ذلك المجزأه سمع كلام الله تعالى وثانيها قيام المجزة عند النبي صلى الله عليه وسلم على ان ذلك الملك صادق في دعواه وانه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان وثالثها ان تقوم المجزة على يد الرسول عند الامة حتى تستدل الامة بها على ان الرسول صادق في دعواه فاذا للم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا يتمكن الامة من ان يعرفوا ذلك فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة انواع الشرائع واقسام الاحكام قال آمن الرسول فبين ان الرسول عرف ان ذلك وحى من الله تعالى وصل اليه وان الذي اخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى معصوم من التحريف وليس بشيطان مصل ثم ذكر ايمان الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك وهو المرتبة المتقدمة وذكر عقيدته ايمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة فقال والمؤمنون كل آمن بالله ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة وفي بدائع ترتيبها علم ان القرآن كانه معجز بحسب فصاحة الفاظه وشرف معانيه فهو ايضا معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته ولعل الذين قالوا انه معجز بحسب اسلوبه ارادوا ذلك الا اني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير متنبهين لهذه الامور

وليس الامر في هذا الباب الا كما قيل

والنجم تستصغر الابصار رؤيته * والذنب للطرف لالنجم في الصغر

ونسأل الله تعالى ان ينفعنا بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا به بفضلته ورحمته (المسئلة الثانية) اما قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فالمعنى انه عرف بالدلائل القاهرة والمجزات الباهرة ان هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرائع والاحكام تزل من عند الله تعالى وليس ذلك من باب القاء الشياطين ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة وانما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل صلى الله عليه وسلم فاما قوله والمؤمنون فقيه احتمالا ان يتم الكلام عند قوله والمؤمنون فيكون المعنى آمن الرسول والمؤمنون بما انزل اليه من ربه ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله كل آمن بالله والمعنى كل واحد من المذكورين فيما تقدم وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله والاحتمال الثاني ان يتم الكلام عند قوله بما انزل اليه من ربه ثم ابتدئ من قوله والمؤمنون كل آمن بالله ويكون المعنى ان الرسول آمن بكل ما انزل اليه من ربه واما المؤمنون فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله فالوجه الاول يشعر بأنه عليه الصلاة والسلام ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا بربه ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بان الذي حدث هو ايمانه بالشرائع التي انزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان واما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجال فقد كان حاصله منذ خلقه الله من اول الامر وكيف يستبعد ذلك مع ان عيسى عليه السلام حين انفصل عن امه قال انى عبد الله آتاني الكتاب فاذا لم يعبدان يكون عيسى عليه السلام رسولا من عند الله حين كان طفلا فكيف يستبعد ان يقال ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان

ولم يتعرض ههنا لبيان فوزهم بمطالبتهم التي من جلتها ما حكى عنهم من الدعوات الالهية ايدانا بانه امر محقق غني عن التصريح به لاسيما بعد مانع عليه فيما سلف واراده عليه السلام بعنوان الرسالة المثبتة عن كونه عليه السلام صاحب كتاب مجيد وشرع جديد تمهيد لما يعقبه من قوله تعالى (بما انزل اليه) ومزيد توضيح لاندرجه في الرسل المؤمن بهم عليهم السلام

عارفا بربه من اول ما خلق كامل العقل (المسئلة الثالثة) دلت الآية على ان الرسول آمن بما انزل اليه من ربه والمؤمنون آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول بذلك لان الذي انزل اليه من ربه قد يكون كلاما تملوا بسمعه الغير ويعرفه ويمكنه ان يؤمن به وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون هو صلى الله عليه وسلم مختصا بالايان به ولا يمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول مختصا في باب الايمان بما لا يمكن حصوله في غيره ثم قال الله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان هذه الآية دلت على ان معرفة هذه المراتب الاربعة من ضرورات الايمان فالمرتبة الاولى هي الايمان بالله سبحانه وتعالى وذلك لانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات علما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق الانبياء عليهم الصلاة والسلام فكانت معرفة الله تعالى هي الاصل فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر والمرتبة الثانية انه سبحانه وتعالى انما يوحى الى الانبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة فقال ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك وقال علمه شديد القوى فاذا ثبت ان 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 ايضا شاهد الله انه لاله الا هو والملائكة واولوا علم قائما بالقسط والمرتبة الثالثة الكتب وهو الوحي الذي يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله الى البشر وذلك في ضرب المثال يجرى مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس فذات الملك كالقمر وذات الوحي كاستنارة القمر فكما ان 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 اخرا الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة والمرتبة الرابعة الرسل وهم الذين يقتبسون انوار الوحي من الملائكة فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب فلهذا السبب جعل الله تعالى ذكر الرسل في المرتبة الرابعة واعلم ان في ترتيب هذه المراتب الاربعة على هذا الوجه اسرار اغامضة وحكم عظيمة لا يحسن ايداعها في الكتب والقدر الذي ذكرناه كاف في التشرية (المسئلة الثانية) المراد بالايان بالله عبارة عن الايمان بوجوده وبصفاته وبأفعاله وبأحكامه وباسماؤه اما الايمان بوجوده فهو ان يعلم ان وراء المتخيرات موجودا خالقها وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرا بوجود الاله تعالى لانه لا يثبت ما وراء المتخيرات شيئا آخر فيكون اختلافه معنا في اثبات ذات الله تعالى اما الفلاسفة والمعتزلة فانهم مقررون باثبات موجود سوى المتخيرات موجد لها فيكون الخلاف معهم

والمراد بما انزل اليه ما يم كلفه وكل جزء من اجزائه ففيه تحقيق لكيفية ايمانه صلى الله عليه وسلم وتعيين لعنوانه اى آمن عليه السلام بكل ما انزل اليه (من ربه) ايمانا تفصيليا متعلقا بجميع ما فيه من الشرائع والاحكام والقصاص والمواظظ واحوال الرسل والكتب وغير ذلك من حيث انه منزل منه تعالى واما الايمان بحقيقة احكامه وصدق اخباره ونحو ذلك فمن فروع الايمان به من الحثية المذكورة وفي هذا الاجال اجلال له عليه الصلاة والسلام واشعار بان تعلق ايمانه بتفاصيل ما انزل اليه واحاطته بجميع ما انطوى عليه من الظهور بحيث لا حاجة الى ذكره اصلا وكذا في التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميره عليه السلام تشرية له وتنبية على ان انزاله اليه تربية وتكميل له عليه السلام

لا في الذات بل في الصفات واما الايمان بصفاته فالصفات اما سلبية واما ثبوتية فاما السلبية فهي ان يعلم انه فرد منزوع عن جميع جهات التركيب فان كل مركب مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره يمكن لذاته فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته وكل ما ليس ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع ان يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا واذ كان فردا في ذاته لزم ان لا يكون متغيرا ولا جسما ولا جوهر او لا في مكان ولا حالا ولا في محل ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة واما الصفات الثبوتية فبان يعلم ان الموجب لذاته نسبتته الى بعض الممكنات كنسبته الى البواقي فلما رأينا ان هذه المخلوقات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الاحوال علمنا ان المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات ثم يستدل بما في افعاله من الاحكام والاتقان على كمال عمله فيثبت تعرفه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موصوفا منعوتا بالجلال و صفات الكمال وقد استقصينا ذلك في تفسير قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم واما الايمان بافعاله فبان تعلم ان كل ماسواه فهو ممكن محدث وتعلم ببديهة عقلك ان الممكن المحدث لا يوجد بذاته بل لا بد له من موجود يوجدده وهو القديم وهذا الدليل يحملك على ان تجزم بان كل ماسواه فانما حصل بتخليقه و ايجاده وتكوينه الا انه وقع في البين عقدة وهي الحوادث التي هي الافعال الاختيارية للحيوانات فالحكم الاول وهو انها ممكنة محدثة فلا بد من اسنادها الى واجب الوجود مطرد فيها فان قلت اني اجد من نفسي اني ان شئت ان اتحرك تحركت وان شئت ان لا اتحرك لم اتحرك فكانت حركاتي وسكناتي بي لا بغيري فقول قد عقلت حركتك بمشيتك لحركتك وسكونك بمشيتك لسكونك فقبل حصول مشيئة الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشيئة السكون لا تسكن وعند حصول مشيئة الحركة لا بد وان تتحرك اذا ثبت هذا فقول هذه المشيئة كيف حدثت فان حدودها ان يكون لا بمحدث اصلا او يكون بمحدث ثم ذلك المحدث اما ان يكون هو العبد او الله تعالى فان حدثت لا بمحدث فقد لزم نفي الصانع وان كان محدثا هو العبد افتقر في احداثها الى مشيئة اخرى ولزم التسلسل فثبت ان محدثها هو الله سبحانه وتعالى اذا ثبت هذا فقول لا اختيار للانسان في حدوث تلك المشيئة وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتيب الفعل عليها لا المشيئة به ولا حصول الفعل بعد المشيئة به فالانسان مضطر في صورة مختار فهذا كلام قاهر قوي وفي معارضته اشكالان احدهما كيف يليق بكمال حكمة الله تعالى ايجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق والثاني انه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب على العبد فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم الا انه وارد عليه ايضا في العلم على ما قررناه في مواضع عدة واما المرتبة الرابعة في الايمان بالله فهي معرفة احكامه ويجب ان يعلم في احكامه امورا اربعة احدها انها غير معللة بعلة اصلا لان كل ما كان

(والمؤمنون) اي الفريق المعروفون بهذا الاسم فاللام عهدية لاموصولة لافضائها الى خلوا لكلام عن الجدوى وهو مبتدأ وقوله عزوجل (كل) مبتدأ ثان وقوله تعالى (آمن) خبره والجملة خبر للمبتدأ الاول والرابط بينهما الضمير الذي ناب منابه التنوين وتوحيد الضمير في آمن مع رجوعه الى كل المؤمنين لما ان المراد ببيان ايمان كل فرد منهم من غير اعتبار الاجتماع كما اعتبر ذلك في قوله تعالى وكل اتوه داخرين

معللا بعله كان صاحبه ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك على الحق سبحانه محال وثانيها ان يعلم ان المقصود من شرعها منفعة عائدة الى العبد لالي الحق فانه منزّه عن جلب المنافع ودفع المضار وثالثها ان يعلم ان له الازام والحكم في الدنيا كيف شاء و اراد ورابعها انه يعلم انه لا يجب لاحد على الحق بسبب اعماله و افعاله شئ وانته سبحانه في الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ويعذب من يشاء بعدله وانه لا يقبح منه شئ ولا يجب عليه شئ لان الكل ملكه وملكه و المملوك المجازي لاحق له على المالك المجازي فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي واما المرتبة الخامسة في الايمان بالله فعرفة اسمائه قال في الاعراف والله الاسماء الحسنى وقال في بنى اسرائيل اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقال في طه الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى وقال في آخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبحه ما في السموات والارض والاسماء الحسنى هي الاسماء الواردة في كتب الله المنزلة على السنة انبيائه المعصومين وهذه الاشارة الى معاهد الايمان بالله واما الايمان بالملائكة فهو من اربعة اوجه اولها الايمان بوجودها والبحث عن انهار ووحانية محضة او جسمانية او مركبة من القسمين وبتقدير كونها جسمانية فهي اجسام لطيفة او كشيعة فان كانت لطيفة فهي اجسام نورانية او هوائية وان كانت كذلك فكيف يمكن ان تكون مع لطافة اجسامها بالغة في القوة الى الغاية القصوى فذاك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكمة القرآنية والبرهانية والمرتبة الثانية في الايمان بالملائكة العلم بانهم معصومون مطهرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستمسكون فان لذتهم بذكر الله وانسهم بعبادة الله وكان ان حياة كل واحد منها بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهواء فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفة وطاعته والمرتبة الثالثة انهم وسائط بين الله وبين البشر فكل قسم منهم متوكل على قسم من اقسام هذا العالم كما قال سبحانه والصفات صفا فالزاجرات زجرا وقال والذاريات ذروا فالحاملات وقرأ وقال والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا وقال والنازعات غرقا والناشطات نشطا ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات اسرارا محفية اذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها والمرتبة الرابعة ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبياء بواسطة الملائكة قال الله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فهذه المراتب لا بد منها في حصول الايمان بالملائكة فكلما كان غوص العقل في هذه المراتب اشد كان ايمانه بالملائكة اتم واما الايمان بالكتب فلا بد فيه من امور اربعة اولها ان يعلم ان هذه الكتب وحي من الله تعالى الى رسوله وانها ليست من باب الكهانة ولا من باب السحر ولا من باب القاء الشياطين والارواح الخبيثة وثانيها ان يعلم ان الوحي بهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فانه تعالى لم يمكن احدا من الشياطين من القاء شئ من ضلالاتهم في اثناء هذا الوحي الطاهر وعند هذا يعلم ان من قال ان الشيطان التي قوله تلك العرائق

وتفسير سبك النظم الكريم عما قبله
لثأ كيد الاشعار بما بين ايمانه
عليه السلام المبني على المشاهدة
والعيان وبين ايمانهم الناشئ عن
الحجة والبرهان من التفاوت البين
والاختلاف الجلي كما انهما
متخالفان من كل وجه حتى في هيئة
التركيب الدال عليهما وما فيه
من تكرير الاسناد لما في الحكم
بايمان كل واحد منهم على الوجه
الاني من نوع خفاء محوج الى
التقوية والتأكيد اى كل واحد
منهم آمن بالله وحده من غير
شريك له في الالهية والمعبودية

العلي في اثناء الوحي فقد قال قولا عظيما وطرق الطعن والتهمة الى القرآن والمرتبة الثالثة ان هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ودخل فيه فساد قول من قال ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شئ فعله عثمان رضي الله عنه فان من قال ذلك اخرج القرآن عن كونه حجة والمرتبة الرابعة ان يعلم ان القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه يكشف عن متشابهه واما الايمان بالرسول فلا بد فيه من امور اربعة المرتبة الاولى ان يعلم كونهم معصومين من الذنوب وقد احكمنا هذه المسئلة في تفسير قوله فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وجيع الآيات التي يتسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تأويلاتها في هذا التفسير بعون الله سبحانه وتعالى والمرتبة الثانية من مراتب الايمان بهم ان يعلم ان النبي افضل ممن ليس بنبي ومن الصوفية من ينازع في هذا الباب المرتبة الثالثة قال بعضهم انهم افضل من الملائكة وقال كثير من العلماء ان الملائكة السماوية افضل منهم وهم افضل من الملائكة الارضية وقد ذكرنا هذه المسئلة في تفسير قوله واذقلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولا يزالون المكشفات في هذه المسئلة مباحثات غامضة المرتبة الرابعة ان يعلم ان بعضهم افضل من البعض وقد بينا ذلك في تفسير قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ومنهم من انكر ذلك وتمسك بقوله تعالى في هذه الآية لانفرق بين احد من رسله واجاب العلماء عنه بان المقصود من هذا الكلام شئ آخر وهو ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو الطريق وجب في حق كل من ظهرت المعجزة على وفق دعاواه ان يكون صادقا وان لم يصح هذا الطريق وجب ان لا يدل في حق احد منهم على صحة رسالته فاما ان 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 لانفرق بين احد من رسله لاماذا كرتم من انه لا يجوز ان يكون بعضهم افضل من البعض فهذا هو الاشارة الى اصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله (المسئلة الثالثة) قرأ حزة وكتابه على الواحد والباقيون كتبه على الجمع اما الاول ففيه وجهان أحدهما ان المراد هو القرآن ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب والرسائل والثاني على معنى الجنس فيوافق معنى الجمع ونظيره قوله تعالى فبعت الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل ان اسم الجنس انما يفيد العموم اذا كان مقرونا بالالف واللام وهذه مضافة قلنا قد جاء المضاف من الاسماء ونعني به الكثرة قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقال الله تعالى احل لكم ليللة الصيام الرفت الى نساءكم وهذا الاحلال شائع في جميع الصيام قال العلماء والقراءة بالجمع افضل لمشاكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع ولان اكثر

(وملائكته) اي من حيث انهم عباد مكرمون له تعالى من شأنهم التوسط بينه تعالى وبين الرسل بازال الكتب والقائه الوحي فان مدار الايمان بهم ليس من خصوصيات ذواتهم في انفسهم بل هو اضافتهم اليه تعالى من الحيثية المذكورة كما يلوح به الترتيب في النظم

القرء عليه واعلم ان القرء اجمعوا في قوله ورسله على ضم السين وعن ابى عمرو سكونها وعن نافع وكتبه ورسله مخفين ووجه الجمهور ان اصل الكلمة على فعل بضم العين ووجه ابى عمرو هي ان لا يتوالى اربع متحركات لانهم كرهوا ذلك ولهذا تم توالت هذه الحركات في شعر الا ان يكون مزاحفا واجاب الاولون ان ذلك مكروه في الكلمة الواحدة اما في الكلمتين فلا بدليل ان الادغام غير لازم في وجعل ذلك مع انه قد توالى فيه خمس متحركات والكلمة اذا اتصل بها ضمير فهي كلمتان لا كلمة واحدة (المسئلة الرابعة) قوله لانفرك بين احد من رسله فيدمحذوف والتقدير يقولون لانفرك بين احد من رسله كقوله والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا معناه يقولون اخرجوا وقال والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله اى قالوا هذا (المسئلة الخامسة) قرأ ابو عمرو يفرق بالياء على ان الفعل لكل وقرأ عبد الله لا يفرقون (المسئلة السادسة) احد في معنى الجمع كقوله فما منكم من احد عنه حاجزين والتقدير لانفرك بين جميع رسله هذا هو الذى قالوه وعندي انه لا يجوز ان يكون احدهما في معنى الجمع لانه يصير التقدير لانفرك بين جميع رسله وهذا لا ينافي كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفي هو هذا لان اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل بين البعض وهو محمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان التأويل الذى ذكره باطل بل معنى الآية لانفرك بين احد من الرسل وبين غيره في النبوة فاذا فسرنا بهذا حصل المقصود من الكلام والله اعلم ثم قال الله تعالى وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكلام في نظم هذه الآية من وجوه (الاول) وهو ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته واخيرا لاجل العمل به واستكمال القوة النظرية بالعلم واستكمال العملية بفعل الخيرات والقوة النظرية اشرف من القوة العملية والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط ان تكون القوة النظرية مقدمة على العملية قال عن ابراهيم رب هبلى حكما والحقنى بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية والحقنى بالصالحين كمال القوة العملية وقد اطيننا في شواهد هذا المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر في هذه الآية ايضا كذلك فقوله كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرك بين احد من رسله اشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله وقالوا سمعنا واطعنا اشارة الى استكمال القوة العملية الانسانية بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة ومن وقف على هذه النكتة علم اشتمال القرآن على اسرار عجيبة غفل عنها الاكثرون (والوجه الثانى من النظم في هذه الآية) ان للانسان اياما 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 الثلاث قال في آخر سورة هود والله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله وذلك اشارة الى معرفة المبدأ ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا للعلم والقدرة

(وكتبه ورسله) اى من حيث يجيئها من عنده تعالى لارشاد الخلق الى ما شرع لهم من الدين بالاواسر والنواهي لكن لا على الاطلاق بل على ان كل واحد من تلك الكتب منزل منه تعالى الى رسول معين من اولئك الرسل عليهم الصلاة والسلام حسبا فضل في قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما نزل اليانا وما نزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما واتى موسى وعيسى وما واتى النبيون من ربهم الاية ولا على ان مناط الايمان خصوصية ذلك الكتاب او ذلك الرسول بل على ان الايمان بالكل مندرج في الايمان بالكتاب المنزل الى الرسول صلى الله عليه وسلم ومستند اليه لما تلى من الاية الكريمة ولا على ان احكام الكتب السالفة وشرائعها باقية بالكلية ولا على ان الباقي منها معتبر بالاضافة اليها بل على ان احكام كل واحد منها كانت حقة ثابتة الى ورود كتاب آخر ناسخ له وان مالم ينسخ منها الى الآن من الشرائع والاحكام ثابتة من حيث انها من احكام هذا الكتاب المصون عن النسخ الى يوم القيامة وانما لم يذكر ههنا الايمان باليوم الاخر كما ذكر في قوله تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الاخر

لاجرم ذكرها في هذه الآية وقوله والله غيب السموات والارض اشارة الى كمال العلم وقوله
 واليه يرجع الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو الاشارة الى علم المبدأ واما علم
 الوسط وهو علم ما يجب اليوم ان يشتغل به فله ايضا مرتبتان البداية والنهاية اما البداية
 فلاشتغال بالعبودية واما النهاية فقطع النظر عن الاسباب وتفويض الامور كلها
 الى مسبب الاسباب وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين فقال فاعبده وتوكل
 عليه واما علم المعاد فهو قوله وماربك بغافل عما يعملون اي فيومك خدا سيصل فيه نتائج
 اعمالك اليك فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاث
 ونظيرها ايضا قوله سبحانه وتعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون وهو اشارة الى علم
 المبدأ ثم قال وسلام على المرسلين وهو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين
 وهو اشارة الى علم المعاد على ما قال في صفة اهل الجنة وآخر دعواهم ان الحمد لله رب
 العالمين اذ اعرفت هذا فنقول تعريف هذه المراتب الثلاث المذكور في آخر سورة البقرة
 فقوله آمن الرسول الى قوله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى معرفة المبدأ وقوله وقالوا
 سمعنا واطعنا اشارة الى علم الوسط وهو معرفة الاحوال التي يجب ان يكون الانسان
 عالما مشتغلا بما دام يكون في هذه الحياة الدنيا وقوله غفرانك ربنا و اليك المصير اشارة
 الى علم المعاد والوقوف على هذه الاسرار ينور القلب ويجذبه من ضيق عالم الاجسام
 الى فسحة عالم الافلاك وانوار بهجة السموات (الوجه الثالث في النظم) ان المطالب
 قسمان احدهما البحث عن حقائق الموجودات والثاني البحث عن احكام الافعال
 في الوجوب والجواز والحظر اما القسم الاول فاستفاد من العقل والثاني مستفاد من
 السمع والقسم الاول هو المراد بقوله والمؤمنون كل آمن بالله والقسم الثاني
 هو المراد بقوله وقالوا سمعنا واطعنا (المسئلة الثانية) قال الواحدى رحمه الله قوله
 سمعنا واطعنا اي سمعنا قوله واطعنا امره الا انه حذف المفعول لان في الكلام دليلا
 عليه من حيث مدحوا به واقول هذا من الباب الذي ذكره عبد القاهر النحوى رحمه
 الله ان حذف المفعول فيه ظاهرا وتقديرا اولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا قوله
 واطعنا امره فاذن ههنا قول آخر غير قوله و امر آخر بطاع سوى امره فاذا لم يقدر فيه
 ذلك المفعول افاد انه ليس في الوجود قول يجب سماعه الا قوله وليس في الوجود امر يقال
 في مقابلته اطعنا الامر فكان حذف المفعول صورة ومعنى في هذا الموضع اولى
 (المسئلة الثالثة) اعلم انه تعالى لما وصف ايمان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بانهم
 يقولون سمعنا واطعنا فقوله سمعنا ليس المراد منه السماع الظاهر لان ذلك لا يفيد المدح
 بل المراد اننا سمعناه باذان عقولنا اي عقلنا و علمنا صحته وتيقنا ان كل تكليف ورد
 على لسان الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام لنا فهو حق صحيح واجب
 القبول والسمع بمعنى القبول والفهم وارد في القرآن قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى

والملائكة والكتاب والنبين
 لا ندرجه في الايمان بكتبه
 وقرئ وكتابه على ان المراد به
 القرآن او جنس الكتاب كما في قوله
 تعالى فبعث الله النبيين مبشرين
 ومنذرين وانزل معهم الكتاب
 والفرق بينه وبين الجبل انه شائع
 في افراد الجنس والجمع في جوعه
 ولذلك قيل الكتاب اكثر من
 الكتب وهذا نوع تفصيل للماجل
 في قوله تعالى بما انزل اليه من ربه
 اقتصر عليه ايدانا بكفايته في
 الايمان الاجالى المتحقق في كل
 فرد من افراد المؤمنين من غير نفي
 لزيادة ضرورة اختلاف طبقاتهم
 وتفاوت ايمانهم بالامور المذكورة
 في مراتب التفصيل تفاوتها
 فاحشا فان الاجال في الحكاية
 لا يوجب الاجال في الحكاية
 لا وقد اجل في حكاية ايمانه عليه
 السلام بما انزل اليه من ربه مع
 بدهة كونه متعلقا بتفاصيل ما فيه
 من الجلائل والدقائق ثم ان الامور
 المذكورة حيث كانت من الامور
 الغيبية التي لا يوقف عليها الا من
 جهة العلم الخبير كان الايمان بها
 مصداقا لما ذكر في صدر السورة
 الكريمة عن الايمان بالغيب واما
 الايمان بكتبه تعالى اشارة الى ما
 في قوله تعالى يؤمنون بما انزل
 اليك وما انزل من قبلك هذا هو
 الاثني بشأن التنزيل والحقيق

لمن كان له قلب او النى السمع وهو شهيد والمعنى لمن سمع لذكرى بفهم حاضر وعكسه قوله تعالى كأن لم يسمعها كان في اذنيه وقرا ثم قال بعد ذلك واطعنا فدل هذا على انه كما صح اعتقادهم في هذه التكليف فهم ما أحلوا بشئ منها فجمع الله تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعلق بأبواب التكليف علما وعملا ثم حكى عنهم بعد ذلك انهم قالوا غفرانك ربنا واليك المصير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية سؤال وهو ان القوم لما قبلوا التكليف وعملا وبها فأى حاجة بهم الى طلبهم المغفرة والجواب من وجوده الاول انهم وان بذلوا بمجهودهم في أداء هذه التكليف الا انهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم فلما جاوزوا ذلك قالوا غفرانك ربنا ومعناه انهم يلتمسون من قبله الغفران فيما يخافون من تقصيرهم فيما يتون ويذرون والثاني روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انه يرغب على قلبى وانى لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة فذكروا لهذا الحديث تأويلات من جلها انه عليه الصلاة والسلام كان فى الترقى فى درجات العبودية فكان كلما ترقى من مقام الى مقام اعلى من الاول رأى الاول حقيرا فكان يستغفر الله منه فحمل طلب الغفران فى القرآن فى هذه الآية على هذا الوجه ايضا غير مستبعد والثالث ان جميع الطاعات فى مقابلة حقوق الهيته جنبايات وكل انواع المعارف الحاصلة عند الخلق فى مقابلة انوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ولذلك قال وما قدروا الله حق قدره واذا كان كذلك فالعبد فى اى مقام كان من مقام العبودية وان كان عالما جدا اذا قوبل ذلك بجلال كبرياء الله تعالى صار عين التقصير الذى يجب الاستغفار منه وهذا هو السرفى قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك فان مقامات عبوديته وان كانت عالية الا انه كان ينكشف له فى درجات مكشافته انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين التقصير فكان يستغفر منها وكذلك حكى عن اهل الجنة كلامهم فقال دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام فسبحانك اللهم اشارة الى التنزيه ثم انه قال وآخردعواهم ان الحمد لله رب العالمين يعنى ان كل الحمد وان كنا لانقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولاعلى ذكره بألسنتنا (المسئلة الثانية) قوله غفرانك تقديره اغفر غفرانك ويستغنى بالمصدر عن الفعل فى الدعاء نحو سقيا ورعيا قال الفراء هو مصدر وقع موقع الامر فنصب ومثله الصلاة الصلاة والاسد الاسد وهذا اولى من قول من قال نسألك غفرانك لان هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كانت ادل عليه ونظيره قولك جدا جدا وشكرا شكرا اى اجد جدا واشكر شكرا (المسئلة الثالثة) ان طلب هذا الغفران مقرون بأمرين احدهما بالاضافة اليه وهو قوله غفرانك والثاني اردفه بقوله ربنا وهذان القيدان تتضمنان فوائد احدها انت الكامل فى هذه الصفة فأنت غافر الذنب وانت غفور وربك الغفور وهو الغفور الودود وانت الغفار واستغفروا ربكم انه كان غفارا يعنى انه ليست غفاريته من هذا الوقت بل كان قبل هذا الوقت غفارا

بمقداره الجليل وقد جوز ان يكون قوله تعالى والمؤمنون معطوفا على الرسول فيوقف عليه والضمير الذى عوض عنه التنوين راجع الى العطفين معا كأنه قبل آمن الرسول والمؤمنون بما ائزله من ربه ثم فصل ذلك وقيل كل واحد من الرسول والمؤمنين آمن بالله الخ خلانته قدم المؤمن به على العطف اعثناء بشأنه وايدانا باصالته عليه السلام فى الايمان به ولا يخفى انه مع خلوه عما فى الوجه الاول من كمال اجلال شأنه عليه السلام وتخصيم اعانه محل بحزلة النظم الكريم لانه ان حمل كل من الايمانين على ما يليق بشأنه عليه السلام من حيث الذات ومن حيث التعلق بالتفاصيل استحال اسنادهما الى غيره عليه السلام وضاع التكرير وان جلا على ما يليق بشأن آحاد الامة كان ذلك حطا لرتبته العلية عليه السلام واما حملها على ما يليق بكل واحد من نسبا اليه من الآحاد ذاتا وتعلقا بان يحملها بالنسبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم على الايمان العيانى المتعلق بجميع التفاصيل والنسبة الى آحاد الامة على الايمان المكتسب من جهته عليه السلام اللائق بحالهم فى الاجال والتفصيل

الذنوب فهذه الغفارية كالحرف فله فقوله ههنا غفرانك يعنى اطلب الغفران منك وانت
الكامل فى هذه الصفة والمطموع من الكامل فى صفة ان يعطى عطية كاملة فقوله
غفرانك طلب لغفران كامل وماذاك الابأن يغفر جميع الذنوب بفضلته ورحمته ويبدلها
بالحسنات كما قال فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وثانها روى فى الحديث الصحيح
ان الله مائة جزء من الرحمة قسم جزءاً واحداً منها على الملائكة والجن والانس وجميع
الحيوانات فبها يتراجون وادخر تسعة وتسعين جزءاً ليوم القيامة فأظن ان المراد من قوله
غفرانك هو ذلك الغفران الكبير كأن العبد يقول هب ان جرحى كبير لكن غفرانك
اعظم من جرحى وثالثها كأن العبد يقول كل صفة من صفات جلالك والهيك فثانها يظهر
أثرها فى محل معين فلولا الوجود بعد العدم لما ظهرت آثار قدرتك ولولا الترتيب العجيب
والتأليف اللينى لما ظهرت آثار علمك فكذا لولا جرم العبد وجنائه وعجزه وحاجته
لما ظهرت آثار غفرانك فقوله غفرانك معناه طلب الغفران الذى لا يمكن ظهور اثره الا فى حق
وفى حق امثالى من المجرمين واما القيد الثانى وهو قوله ربنا فيه فوائد اولها ربينى
حين مالم اذ كركك بالتوحيد فكيف يليق بكرمك ان لا تربىنى عند ما افيت عمرى فى توحيدك
وثانها ربينى حين كنت معدوما ولو لم تربىنى فى ذلك الوقت لما تضررت به لاني كنت ابقى
حينئذ فى العدم واما الآن فلولم تربىنى وقعت فى الضرر الشديد فأسألك ان لا تمنىنى وثالثها
ربينى فى الماضى فاجعل تربيتك لى فى الماضى شفيعى اليك فى ان تربىنى فى المستقبل
ورابعها ربينى فى الماضى فتمام المعروف خير من ابتدائه فتم هذه التربية بفضلك
ورحمتك ثم قال الله تعالى واليك المصير وفيه فائدتان احدهما بيان انهم كما افروا بالمبدأ
فكذلك افروا بالمعاد لان الامعان بالمبدأ اصل الايمان بالمعاد فان من اقران الله عالم
بالجزئيات وقادر على كل الممكنات لا بد وان يقرب بالمعاد والثانية بيان ان العبد متى علم انه
لا بد من المصير اليه والذهاب الى حيث لاحكم الاحكم الله ولا يستطيع احد ان يشفع
الا باذن الله كان اخلاصه فى الطاعات اتم واحترازه عن السيئات اكل وههنا آخر ما شرح
الله تعالى من ايمان المؤمنين ﴿ قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما كسبت
وعليها ما كتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا) اعلم ان فى الآية مسائل (المسئلة
الاولى) قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل ان يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل ان
يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام فى قوله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك
ربنا واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويؤيد ذلك ما اردت من قوله ربنا
لا تؤاخذنا فكأنه تعالى حكى عنهم طريقتهم فى التمسك بالايمان والعمل الصالح وحكى عنهم
فى جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بأنه لا يكلف نفسا الا وسعها (المسئلة الثانية) فى كيفية
النظم ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكأنهم
قالوا كيف لانسمع ولانطيع وانه تعالى لا يكلفنا الا ما فى وسعنا وطاقتنا فاذا كان هو

فاعتساف بين يئبغى تزيه ساحة
التنزيل عن امثاله وقوله تعالى
(لا تفرق بين احد من رسله)
فحيث انصب بقول مقدر على
صيغة الجمع رعاية لجانب المعنى
منصوب على انه حال من ضمير آمن
او مرفوع على انه خبر آخر لكل
اى يقولون لا تفرق بينهم بان
نؤمن ببعض منهم ونكفر
بآخرين بل نؤمن بجمعة رسالة
كل واحد منهم قيدوا به ايمانهم
تحقيقا للحق ومحطشة لاهل
الكتابين حيث اجعوا على الكفر
بالرسول صلى الله عليه وسلم
واستقلت اليهود بالكفر بعيسى
عليه السلام ايضا على ان
مقصودهم الاصلى ابراز ايمانهم
بما كفروا به من رسالته عليه
السلام لاظهار موافقتهم لهم
فيما آمنوا به وهذا كما ترى صريح
في ان القائلين آحاد المؤمنين
خاصة اذ لا يمكن ان يسند اليه
عليه السلام ان يقول لا افرق
بين احد من رسله وهو يريد
به اظهار ايمانه برسالة نفسه
وتصديقه فى دعواها وعدم
التعرض لنفى التفريق بين
الكتب لاستلزام المذكور اياه
وامام يعكس مع تحقق التلازم
من الطرفين لما ان الاصل فى تفريق
المفترقين هو الرسل وكفرهم
بالكتب متفرع على كفرهم بهم
وقرى بالياء على اسناد الفعل الى

تعالى بحكم الرحمة الالهية لا يطالبنا الا بالشيء السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية
 ووجب ان نكون سامعين مطيعين وان قلنا ان هذا من كلام الله تعالى فوجه النظم انهم
 لما قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعده غفرانك ربنا دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب
 للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك
 طلبا للمغفرة في ذلك التقصير لاجرام خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها والمعنى انكم اذا سمعتم واطعتم واتبعدتم التقصير فعند ذلك لو وقع منكم نوع
 تقصير على سبيل السهو والغفلة فلا تكونوا خائفين منه فان الله تعالى لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها وبالجملة فهذا اجابته لهم في دعائهم في قولهم غفرانك ربنا (المسئلة الثالثة
 يقال كلفته الشيء فتكلف والكفة اسم منه والوسع ما سعى الانسان ولا يضيق عليه
 ولا يخرج فيه قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد وقال بعضهم الوسع دون الجهد
 في المشقة وهو ما يتسع له قدرة الانسان (المسئلة الرابعة) المعتزلة عولوا على هذه الآية
 في انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه ونظيره قوله تعالى وما جعل عليكم
 في الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر وقالوا هذه
 الآيات صريحة في نفي تكليف ما لا يطيق قالوا واذا ثبت هذا فهنا اصلان الاول ان
 العبد موجود لافعال نفسه فانه لو كان موجودا هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل
 تكليفا بما لا يطاق فان الله تعالى اذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد على ذلك
 الفعل ولا على تركه اما انه لا قدر له على الفعل فلان ذلك الفعل وجد بقدرة الله تعالى
 والموجود لا يوجد ثانيا واما انه لا قدر له على الدفع فلان قدرته اضعف من قدرة الله
 تعالى فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى واذا لم يخلق الله الفعل استحتم ان
 يكون للعبد قدرة على التحصيل فثبت انه لو كان الموجد لفعل العبد هو الله تعالى لكان
 تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق والثاني ان الاستطاعة قبل الفعل والالكان
 الكافر المأمور بالايمان لم يكن قادرا على الايمان فكان ذلك التكليف بما لا يطاق هذا
 تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضوع اما الاصحاب فقالوا دلت الدلائل العقلية على
 وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب المصير الى تأويل هذه الآية (الجمعة الاولى) ان من
 مات على الكفر نبي موته على الكفر ان الله تعالى كان عالما في الازل بأنه يموت على الكفر
 ولا يؤمن قط فكان العلم بعدم الايمان موجودا والعلم بعدم الايمان يتأني وجود الايمان
 على ما قررناه في مواضع وهو ايضا مقدمة بينة بنفسها فكان تكليفه بالايمان مع حصول
 العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين النقيضين وهذه الجملة كما انها جارية في العلم فهي ايضا
 جارية في الجبر (الجمعة الثانية) ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي وتلك الداعية
 مخلوقة لله تعالى ومتى كان الامر كذلك كان تكليف ما لا يطاق لازما انما قلنا ان
 صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي لان قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والتكليف

كل وقرى لا يفرقون جملا على
 المعنى كما في قوله تعالى وكل اتوه
 داخرين فالجملة نفسها حال من
 الضمير المذكور وقيل خبر ان لكل
 تأقيل في القول المقدر فلا بد من
 اعتبار الكلية بعد النفي دون
 لعكس اذ المراد شمول النفي لانفي
 الشمول والكلام في همزة احد
 وفي دخول بين عليه قدس تفضيله
 عند قوله تعالى لانفرق بين احد
 منهم وفيه من الدلالة صرحا على
 تحقق عدم التفريق بين كل فرد
 نرد منهم وبين من عداه كما ان
 كان مائس فان يقال لانفرق بين
 رسله وياتر اظهار الرسل على
 الاضمار الواقع مثله في قوله تعالى
 وما وئى التبيون من ربه لانفرق
 بين احد منهم اما الاحتراز عن
 توهم اندراج الملائكة في الحكم
 او للاشعار بعلته عدم التفريق
 او للايماء الى عنوانه لان المعبر
 عدم التفريق من حيث الرسالة
 دون سائر الحثيات الخاصة
 (وقالوا) عطف على آمن وصيغة
 الجمع باعتبار جانب المعنى وهو
 حكاية لامتناعهم بالواو اسر اثر
 حكاية ايمانهم (معنا) اي فهمنا
 ما جانا من الحق وتيقنا بصحته
 (واطعنا) ما فيه من الاوامر
 والنواهي وقيل سمعنا اجنبا
 دعوتك واطعنا امرنا (غفرانك
 ربنا) اي اغفر لنا غفرانك او

فلو ترجح احد الجانبين على الآخر من غير مرجح لازم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع وانما قلنا ان تلك الداعية من الله تعالى لانها لو كانت من العبد لا تقدر ايجادها الى داعية اخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك لزم الجبر لان عند حصول الداعية المرجحة لاحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع واذا كان المرجوح ممتنعا كان الرجح واجبا ضرورة انه لا خروج عن التقيضين فاذن صدر الایمان من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليف مالا يطاق (الجمعة الثالثة) ان التكليف امان يتوجه على العبد حال استواء الداعيين او حال رجحان احدهما فان كان الاول فهو تكليف مالا يطاق لان الاستواء يناقض الرجحان فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان فقد كلف بالجمع بين التقيضين وان كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع وان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب وان وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع (الجمعة الرابعة) انه تعالى كلف بالهلب بالایمان والایمان تصديق الله في كل ما خبر عنه وما أخبر انه لا يؤمن فقد صار ابولهب مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وذلك تكليف مالا يطاق (الجمعة الخامسة) العبد غير عالم بتفاصيل فعله لان من حرك اصبعه لم يعرف عددا لحيات التي تحرك اصبعه فيها لان الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات مختلطة بسكنات والعبد لم يحظر بباله انه يتحرك في بعض الاحسان ويسكن في بعضها وانه اين تحرك واين سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجودا لها لانه لم يقصد ايجاد ذلك العدد المخصوص من الافعال فلو فعل ذلك العدد دون الازيد ودون الانقص فقد ترجح الممكن للمرجح وهو محال فثبت ان العبد غير موجود فاذا لم يكن موجودا كان تكليف مالا يطاق لا زما على ما ذكرتم فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب فعلنا انه لا بد للآية من التأويل وفيه وجوه الاول وهو الاصول انه قد ثبت انه متى وقع التعارض من القاطع العقلي والظاهر السمعي فاما ان يصدقهما وهو محال لانه جمع بين التقيضين واما ان يكذبكهما وهو محال لانه ابطال التقيضين واما ان 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 معا فليبق الا ان يقطع بصحة الدلائل العقلية ويحمل الظاهر السمعي على التأويل وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه ابدأ في دفع الظواهر التي تمسك بها اهل التشبيه فهذا الطريق علمنا ان لهذه الآية تأويلا في الجملة سواء عرفناه او لم نعرفه وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيه على سبيل التفصيل الوجه الثاني في الجواب هو انه لا معنى للتكليف في الامر والنهاي الا اعلام بأنه متى فعل كذا فانه يثاب ومتى لم يفعل فانه يعاقب فاذا وجد ظاهر الامر فان كان المأمور به ممكنا كان ذلك امرا وتكليفا في الحقيقة والالم يكن في الحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول

نسألك عقرانك ذنوبنا المتقدمة او مالا يخلوعه البشر من التقصير في سعادة حقوقك وتقديم ذكر السمع والطاعة على طلب الغفران لما ان تقدم الوسيلة على المسؤول ادعى الى الاجابة والقبول والتعرض لعنوان الرتبة مع الاضافة اليهم للبالغة في تضرع والوجوار (واليك المسير) اي الرجوع بالموت والبعث لالي غيرك وهو تعديل لما قبله مقرر للحاجة الى المغفرة لما ان الرجوع للحسب والجزاء وقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) جملة مستقلة عن غيرها من حكاية تلقيهم لتكليفه تعالى حسن الطاعة اظهار الماله تعالى عليهم في ضمن التكليف من محاسن آثار الفضل والرحمة ابتداء لا بعد السؤال باسمي هذا وقد روى انه لما نزل قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله الاية اشتد ذلك على صحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتوه عليه السلام ثم ركعوا على اركب فقالوا اي رسول لله كلفنا من الاعمال ما نطبق الصلاة والصوم والنجح والجهاد وقد نزل اليك هذه الآية ولا نطبقها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتريدون ان تقولوا كما قال اهل الكتبتين من بلكم عما وعصينا بل قولوا

العقاب به في الدار الآخرة واشعاراً بأنه انما خلق للنار والجواب الثالث وهو ان الانسان مادام لم يمت وانا لا ندري ان الله تعالى علم منه انه يموت على الكفر او ليس كذلك فتحتمل شاكون في قيام المانع فلا جرم تأمره بالايمان ونحوه عليه فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته ان المانع كان قائماً في حقه فبين ان شرط التكليف كان زائلاً عنه حال حياته وهذا قول طائفة من قدماء اهل الجبر الجواب الرابع اننا ان قوله لا يكلف الله نفساً الا وسعها ليس قول الله تعالى بل هو قول المؤمنين فلا يكون حجة الا ان هذا ضعيف وذلك لان الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم فبسبب هذا الكلام وجب ان يكونوا صادقين في هذا الكلام اذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في هذا الموضوع ونسأل الله العظيم ان يرحم عجزنا وقصور فهمنا وان يعفو عن خطايانا فاننا لا نطلب الا الحق ولا نزوم الا الصدق . اما قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في انه هل في اللغة فرق بين الكسب والاكتساب قال الواحدى رحمه الله الصحيح عند اهل اللغة ان الكسب والاكتساب واحد لفرق بينهما قال ذو الرمة « في اباه بذلك الكسب يكتسب والقرآن ايضا ناطق بذلك قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال بلى من كسب سيئاً راحطت به خطيئته وقال والذين يرمون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فدل هذا على اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر ومن الناس من سلم الفرق ثم فيه قولان احدهما ان الاكتساب اخص من الكسب لان الكسب ينقسم الى كسبه لنفسه ولغيره والاكتساب لا يكون الا ما يكتسب الانسان لنفسه خاصة يقال فلان كاسب لاهله ولا يقال مكتسب لاهله والثاني قال صاحب الكشاف انما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لان الاكتساب اعمال فلما كان الشر مما تشتهي النفس وهي منجذبة اليه وامارة به كانت في تحصيله اعمل واجد فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم يكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعمال والله اعلم (المسئلة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية على ان فعل العبد باجسادته وتكوينه قالوا لان الآية صريحة في اضافة خيره وشره اليه ولو كان ذلك بتخايق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ويجرى صدور افعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الامور التي لا قدرته عليها البتة والكلام فيه معلوم وبالله التوفيق قال القاضي لو كان خالفاً افعالهم فما الفائدة في التكليف وما الوجه في ان يسألوه ان لا يتقل عليهم والثقل على قولهم كالتخفيف في انه تعالى يخلقه فيهم وليس يلحقهم به نصب ولا لغوب (المسئلة الثالثة) احتج اصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالحابطة قالوا لانه تعالى اثبت كلا الامرين على سبيل الجمع فيبين ان لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح في ان هذين الاستحقاقين مجتمعان وانه لا يلزم من طريان احدهما زوال

معنا واطعنا عفرانك ربنا واليك المصير فقرأها القوم بانزل الله عز وجل آمن الرسول بما نزل اليه من ربه الى قوله تعالى عفرانك ربنا واليك المصير فحسبوا الغفران المعنى بمشيئته عز وجل في قوله فيغفر لمن يشاء ثم انزل الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها تهوي بالخطب عليهم يمان ان المراد بما في نفوسهم ما عزموا عليه من سوء خاصة لا ما يعجزوا عن التي لا استطاع الاحرز عنها ان يكلف الزام ما فيه كلفه ومشقة والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه اي سته تعالى انه لا يكلف نفساً من النفوس الا ما يتسع فيه طوقها ويتيسر عليها دون مدى الطاقة والجهود فضلاً منه تعالى ورحمة لهذه الامة كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقرى وسعها بالفتح وهذا يدل على عدم وقوع التكليف بالاحمال لا على امتناعه وقوله تعالى

الآخر قال الجبائي ظاهر الآية وان دل على الاطلاق الا انه مشروط والتقدير لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح اذ لم تبطله وعليها ما اكتسبت من العقاب اذا لم تكفره بالتوبة وانما صرنا الى اضرار هذا الشرط لما بينا ان الثواب يجب ان يكون منفعة خالصة دائمة وان العقاب يجب ان يكون مضرة خالصة دائمة والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقهما ايضا محالا واعلم ان الكلام على هذه المسئلة مر على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده (المسئلة الرابعة) احتج كثير من المتكلمين بهذه الآية على ان الله تعالى لا يعذب الاطفال بذنوب آبائهم ووجه الاستدلال ظاهر فيه ونظيره قوله تعالى ولا تزروا زرة وزراخرى (المسئلة الخامسة) الفقهاء تمسكوا بهذه الآية في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والاستمرار لان اللام في قوله لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص وتاكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كل امرئ احق بكسبه من والده وولده وسائر الناس اجمعين واذ اتهم هذا الاصل خرج عليه شئ كثير من مسائل الفقه منها ان المضمونات لا تملك بأداء الضمان لان المقتضى لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود اما الغضب واما الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل ام الولد والمدربرة ومنها انه اذا غضب ساحة وادرجها في بناءه او غضب حنطة فطحنها لا يزول الملك لقوله لها ما كسبت ومنها انه لاشفعة الجار لان المقتضى لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل ان الجار لا يقدم على الشريك وذلك يمنع من حصول الاستواء ولان التضمر بمخالطة الجار اقل ولان في الشركة يحتاج الى تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يمنع وجوب الضمان لان المقتضى لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ولا يكون القطع مقتضيا زوال ملكه عنه ومنها ان منكرى وجوب الزكاة احتجوا به وجوابه ان الدلائل الموجبة للزكاة اخص والخاص مقدم على العام وبالجملة فهذه الآية اصل كبير في فروع الفقه والله اعلم ثم اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال الدعاء مخ العبادة لان 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 الى الله والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادى عنى فانى قريب فقالت ربنا لانؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين اربعة انواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف

(لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) للتعريب في الحافظة على مواجب التكليف والتعذير عن الاخلال بهما بيان ان تكليف كل نفس مع مقارنته لنعمة التخفيف والتيسير تتضمن مراعاته منفعة زائدة وانها تعود اليها لا الى غيرها ويستتبع الاخلال به مضرة تبحق بها لا يغيرها فان اختصاص منفعة الفعل بفاعله من اقوى الدواعى الى تحصيله واقتضاه مضرتة عليه من اشد الزواجر عن مباشرته اى لها ثواب ما كسبت من الخير الذى كلفت فعله لا لغيرها استقلال او اشتراكا ضرورة شمول كلمة مالكل جزء من اجزاء مكسوبها وعليها لا على غيرها باحد الطريقين المذكورين عقاب ما اكتسبت من الشر الذى كلفت تركه وايراد الاكتساب في جانب الشر لما فيه من اعتمال ناشئ من اعتناء النفس بخصيل الشر وسعيها في طلبه

هذه الكلمة عنها هو قوله واعف عنا واغفر لنا اما النوع الاول فهو قوله ربنا لاتؤاخذنا
 ان نسينا او اخطانا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) لاتؤاخذنا اي لاتعاقبنا واما جاء بلفظ
 المفاعلة وهو فعل واحد لان الناسي قد امكن من نفسه وطرق السبيل اليها بفعله فصار
 من يعاقبه بذنبه كالعين لنفسه في ايذاء نفسه وعندى فيه وجه آخر وهو ان الله يأخذ
 المذنب بالعقوبة فالمذنب كانه يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم فانه لا يجد من يخلصه
 من عذابه الا هو فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به فلما كان كل واحد منهما يأخذ
 الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذه (المسئلة الثانية) في النسيان وجهان الاول ان المراد
 منه هو النسيان نفسه الذي هو ضد الذكر فان قيل أليس ان فعل الناسي في محل العفو
 بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله صلى الله عليه
 وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فاذا كان النسيان في محل العفو
 قطعاً فمعنى طلب العفو عنه في الدعاء والجواب عنه من وجوه الاول ان النسيان
 منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر الا ترى ان من رأى في ثوبه دماً فأخذه الى ان
 نسي فصله وهو على ثوبه عدم مقصرا اذا كان يلزمه المبادرة الى ازالته واما اذا لم يره في ثوبه
 فانه يعذر فيه ومن رمى صيدا في موضع فأصاب انساناً فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي
 انه يصيب ذلك الصيد وغيره فاذا رمى ولم يتحرز كان ملوماً واما اذا لم تكن امارات الغلط
 ظاهرة ثم رمى واصاب انساناً كان ههنا معذورا وكذلك الانسان اذا تغافل عن الدرس
 والتكرار حتى نسي القرآن يكون ملوماً واما اذا واظب على القراءة ولكنه بعد ذلك نسي
 فههنا يكون معذورا فثبت ان النسيان على قسمين منه ما يكون معذورا ومنه ما لا يكون
 معذورا وروى انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد ان يذكر حاجته شد خيطا في اصبعه
 فثبت بما ذكرنا ان الناسي قد لا يكون معذورا وذلك ما اذا ترك التحفظ واعرض عن
 اسباب التذكر واذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء الوجه الثاني في الجواب ان
 يكون هذا دعاء على سبيل التقدير وذلك لان هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء
 كانوا متقين لله حق تقاته فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي الاعلى وجه النسيان والخطأ
 فكان وصفهم بالدعاء بذلك اشعارا ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كانه قيل ان كان
 النسيان مما تجوز المؤاخذه به فلا تؤاخذنا به الوجه الثالث في الجواب ان المقصود
 من الدعاء اظهار التضرع الى الله تعالى لاطلب الفعل ولذلك فان الداعي كثيرا ما يدعو
 بما يقطع بان الله تعالى يفعله سواء دعا اولم يدع قال الله تعالى قل رب احكم بالحق وقال
 ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك ولا نخزنا يوم القيامة وقالت الملائكة في دعائهم فاغفر
 للذين تابوا واتبعوا سبيلك فكذا في هذه الآية العلم بان النسيان مغفور لا يمنع من حسن
 طلبه في الدعاء الوجه الرابع في الجواب ان مؤاخذه الناسي غير متمتع عقلا وذلك لان
 الانسان اذا علم انه بعد النسيان يكون مؤاخذاً فانه يخوف المؤاخذه يستديم الذكر

(ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا
 أو اخطانا) شروع في حكاية بقية
 دعواتهم اترسيان سر التكليف
 اي لاتؤاخذنا بما صدر عننا من
 الامور المؤدية الى النسيان
 او الخطأ من تفریط وقلّة مبالاة
 ونحوهما ما يدخل تحت التكليف
 او بانفسهما من حيث ترتبهما
 على ما ذكر او مطلقا لا امتناع
 في المؤاخذه بهما عقلا فان
 المعاصي كالسوم فكانان تناولها
 ولوسهوا وخطأ مؤد الى الهلاك
 فتعاطى المعاصي ايضا لا يعبدان
 يفضى الى العقاب وان لم يكن عن
 عزيمة ووعده تعالى بعدمه
 لا يوجب استحالة وقوعه فان ذلك
 من آثار فضل ورحمته كما بينى عنه
 الرفع في قوله عليه السلام رفع
 عن امتي الخطأ والنسيان وقد
 روى ان اليهود كانوا اذا نسوا
 شيئا عجلت لهم العقوبة فدعاؤهم
 بعد العلم بتحقيق الموعد للاستدامة
 والاعتداد بالنعمة في ذلك كافي
 قوله تعالى ربنا وآتانا ما وعدتنا
 على رسلك

فيئذ لا يصدر عنه الا ان استدامة ذلك التذكر فعل شاق على النفس فلما كان ذلك جائزا في العقول لاجرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء الوجه الخامس ان اصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل فلولا انه جائز عقلا من الله تعالى ان يعاقب عليه لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه والقول الثاني في تفسير النسيان ان يحمل على الترك قال الله تعالى فنتسى ولم نجده عزموا وقال تعالى نسوا الله فنتسيهم اي تركوا العمل لله فتركهم ويقول الرجل لصاحبه لا تنسى من عطيتك اي لا تتركني فالمراد بهذا النسيان ان يترك الفعل لتأويل فاسد والمراد باخطأ ان يفعل الفعل لتأويل فاسد (المسئلة الثالثة) اعلم ان النسيان واخطأ المذكورين في هذه الآية امان يكونا مفسرين بتفسير ينبغي فيه القصد الى فعل ما لا ينبغي او يكون احدهما كذلك دون الآخر فأما الاحتمال الاول فانه يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر لان العمد الى المعصية لما كان حاصلها في النسيان وفي الخطأ ثم انه تعالى امر المسلمين ان يدعوه بقولهم لانؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فكان ذلك امرا من الله تعالى لهم بأن يطلبوا من الله ان لا يعذبهم على المعاصي ولما امرهم بطلب ذلك دل على انه يعطيهم هذا المطلوب وذلك يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر واما القسم الثاني والثالث فباطلان لان المؤاخذة على ذلك قبحة عند الخصم وما يبيح فعله من الله يمتنع ان يطلب بالدعاء فان قيل الناسي قد يؤاخذ في ترك التحفظ قصدا وعمدا على ما قررتم في المسئلة المتقدمة قلنا فهو في الحقيقة مؤاخذ بترك التحفظ قصدا وعمدا فالمؤاخذة انما حصلت على ما تركه عمدا وظاهر ما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لأهل الكبائر * قوله تعالى (ربنا ولا تحمل علينا اصرنا كما حملته على الذين من قبلنا) اعلم ان هذا هو النوع الثاني من الدعاء وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الاصر في اللغة النقل والسدة قال النابغة

يا مانع الضيم ان يغشى سراتهم * والحامل الاصر عنهم بعدما عرفوا

ثم سمي العهد اصرالانه ثقيل قال الله تعالى واخذتم على ذلكم اصرى اي عهدى وميثاقى والاصر العطف يقال ما ياصرني عليه آصرة اي رجم وقرابة وانما سمي العطف اصرالان عطفك عليه يثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره (المسئلة الثانية) ذكر اهل التفسير فيه وجهين الاول لان شدة علينا في التكليف كما شددت على من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خسين صلاة وامرهم بادهاء ربع اموالهم في الزكاة ومن اصاب ثوبه نجاسة امر بقطعها وكانوا اذا نسوا شيئا مجلت لهم العقوبة في الدنيا وكانوا اذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت

(الشرب)

(ربنا ولا تحمل علينا اصرنا) عطف على ما قبله وتوسط النداء بينهما لابرار مزيد الضراعة والاصر العبء الثقيل الذي ياصر صاحبه اي يحاسبه مكانه والمراد به التكليف الشاقة وقيل الاصر الذنب الذي لا توبه له فالعني اعصمتان افتراه وقرئ اصر او قرئ ولا تحمل بالتشديد للمبالغة (كما حملته على الذين من قبلنا) في حير النصب على انه صفة لمصدر محذوف اي حلا مثل حملك اياه على من قبلنا او على انه صفة لاصرا اي اصرا مثل الاصر الذي حملته على من قبلنا وهو ما كلفه بنو اسرائيل من منع النفس في التوبة وقطع موضع النجاسة وخسين صلاة في يوم وليلة وصرف ربع المال للزكاة وغير ذلك من التشديدات فانهم كانوا اذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقد عصم الله عز وجل بفضله ورحمته هذه الامة عن امثال ذلك وانزل في شأنهم ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السخية وعن العقوبات التي عوقب بها الاولون من المسيح والمسلم وغير ذلك قال عليه السلام رفع عن امتي الحسف والمسخ والغرق

الشراب من النهر وكان عذابهم مجعلا في الدنيا كما قال من قبل ان نطمس وجوها وكانوا
 يمسحون قرده وخنازير قال القفال ومن نظر في السفر الخامس من التوراة التي تدعيها
 هؤلاء اليهود وقف على ما اخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ورأى الاعاجيب الكثيرة
 فالمؤمنون سألو اربهم ان يصونهم عن امثال هذه التغلظات وهو بفضله ورحمته قد
 ازال ذلك عنهم قال الله تعالى في صفة هذه الامة وبضع عنهم اصرهم والاغلال التي
 كانت عليهم وقال عليه السلام رفع عن امتي المسخ والحسف والعرق وقال الله تعالى
 وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وقال عليه
 الصلاة والسلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والمؤمنون انما طلبوا هذا التخفيف
 لان التشديد مظنة التقصير والتقصير موجب للعقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى
 فلا جرم طلبوا السهولة في التكليف والقول الثاني لا تحمل علينا عهدا وميثاقا يشبه
 ميثاق من قبلنا في الغلظ والشدة وهذا القول يرجع الى الاول في الحقيقة لكن باضمار
 شئ زائد على الملفوظ فيكون القول الاول اولى (المسئلة الثالثة) لقائل ان يقول دلت
 الدلائل العقلية والسعوية على انه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فالسبب في ان شدد
 التكليف على اليهود حتى ادى ذلك الى وقوعهم في المخالفة والتمرد قالت المعتزلة من
 الجائر ان يكون الشئ مصلحة في حق انسان مفسدة في حق غيره فاليهود كانت الفظاظه
 والغلظة غالبه على طباعهم فما كانوا ينصلحون الا بالتكليف الشاقه والشدة وهذه
 الامة كانت الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك
 التغلظ اجاب الاصحاب بأن السؤال الذي ذكرناه في المقام الاول نقله الى المقام الثاني
 فقول ولما ذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا الى
 التشديدات العظيمة في التكليف ولما ذا خص هذه الامة بلطافة الطبع وكرم الخلق
 وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكليف السهلة في حصول مصالحهم ومن تأمل وانصف
 علم ان هذه التعليقات علية فخل جناب الجلال عن ان وزن بمران الاعتزال وهو سبحانه
 وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون * قوله تعالى (ربنا
 ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) الطاقة اسم من الاطاعة كالطاعة من الاطاعة والجابة من الاجابة وهي
 توضع موضع المصدر (المسئلة الثانية) من الاصحاب من تمسك به في ان تكليف
 ما لا يطاق جائز اذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى اجاب المعتزلة عنه
 من وجوه الاول ان قوله ما لا طاقة لنا به اي ما يشق فعله مشقة عظيمة وهو كما يقول الرجل
 لا استطيع ان انظر الى فلان اذا كان مستثقلا قال الشاعر

انك ان كفتني ما لم اطق * ساءك ما سرك مني من خلق

وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المملوك له طعامه وكسوته ولا يكلف من

(ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)
 عطف على ما قبله واستغفاء
 عن العقوبات التي لا تطاق بعد
 الاستغفاء عما يؤدي اليها
 التفریط فيه من التكليف
 الشاقه التي لا يكاد من كلفها يخلو
 عن التفریط فيها كأنه قيل
 لانكلفنا تلك التكليف ولا
 تعاقبتنا بتفريطنا في المحافظة عليها
 فيكون التعبير عن ازال
 العقوبات بالتحصيل باعتبار
 ما يؤدي اليها وقيل هو تكرير
 للاول وتصوير للاصر بصورة
 ما لا يستطاع مبالغة وقيل هو
 استغفاء عن التكليف بما لا تقى به
 الطاقة البشرية حقيقة فيكون
 دليلا على جواز عقلا والامسائل
 التخلص عنه والتشديد ههنا
 لتعدية الفعل الى مفعول ثان

العامل ما لا يطيق اي ما يشق عليه وروى عمران بن الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المريض يصلي جالسا فان لم يستطع فعلى جنب فقله فان لم يستطع ليس معناه عدم القوة على الجلوس بل كل الفقهاء يقولون المراد منه اذا كان يلحقه في الجلوس مشقة عظيمة شديدة وقال الله تعالى في وصف الكفار ما كانوا يستطيعون السمع اي كان يشق عليهم ذلك الوجه الثاني انه تعالى لم يقل لا تكلفنا ما لا طاقة لنا به بل قال لا تحملنا ما لا طاقة لنا به والتحميل هو ان يضع عليه ما لا طاقة له بحمله فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذي لا نطيق احتماله فلو حملنا الآية على ذلك كان قوله لا تحملنا حقيقة فيه ولو حملناه على التكليف كان قوله لا تحملنا مجازا فيه فكان الاول اولى الوجه الثالث هب انهم سألوا الله تعالى ان لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز ان يفعل خلافه لانه لو دل ذلك لدل قوله رب احكم بالحق على جواز ان يحكم باطل وكذلك يدل قول ابراهيم عليه السلام ولا تخزني يوم يعثون على جواز ان يخزى الانبياء وقال الله تعالى لرسوله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز ان يطع الرسول الكافرين والمنافقين وكذا الكلام في قوله لئن اشركت ليجنن عملك هذا جملة اجوبة المعتزلة اجاب الاصحاب فقَالُوا اما الوجه الاول فدفوع من وجهين الاول انه لو كان قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به محمولا على ان لا يشدد عليهم في التكليف لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا واحدا فتكون هذه الآية تكرر المحضا وذلك غير جائز الثاني انا بينا ان الطاقة هي الطاقة والقدرة فقوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا ما لا قدرة لنا عليه اقصى ما في الباب انه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستقبال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة واما الوجه الثاني فجوابه ان التحميل مخصوص في عرف القرآن بالتكليف قال الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات الى قوله وجلها الانسان ثم هب انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به عام في العذاب وفي التكليف فوجب اجراءه على ظاهره اما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز واما الوجه الثالث فجوابه ان فعل الشيء اذا كان ممنعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع وبصير ذلك جاريا مجرى من يقول في دعائه وتضرعه ربنا لا تجمع بين الضدين ولا تقلب القديم محدثا كما ان ذلك غير جائز فكذا ما ذكرتم اذا ثبت هذا فقوله هذا هو الاصل فاذا صار ذلك متروكا في بعض الصور لدليل مفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل وبالله التوفيق (المسئلة الثالثة) اعلم انه بقي في الآية سؤالان الاول لم قال في الآية الاولى لا تحمل علينا اصرا وقال في هذه الآية لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل الجواب ان الشاق يمكن حمله اما ما يكون مقدورا لا يمكن حمله فالخاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط اما الحمل فقير يمكن واما الشاق فالحمل

والتحميل يمكنان فيه فهذا السبب خص الآية الاخيرة بالتحميل السؤال الثاني انه لما طلب ان يكلفه بالفعل الشاق في قوله لا تحمّل علينا اصرا كان من لوازمه ان لا يكلفه ما لا يطاق وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب اولى والجواب الذي تخيله فيه والعلم عند الله تعالى ان للعبد مقامين احدهما قيامه بظاهر الشريعة والثاني شروعه في بدء المكاشفات وذلك هو ان يشتغل بمعرفه الله وخدمته وطاعته وشكر نعمته ففي المقام الاول طلب ترك التشديد وفي المقام الثاني قال لا تطلب مني جدا يلبق بجلالك ولا شكرا يلبق باللائك ونعمائك ولا معرفة تليق بقدر عظمتك فان ذلك لا يلبق بذكري وشكري وفكري ولا طاق لي بذلك ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة لاجرم كان قوله ولا تحمّل علينا اصرا مقدما في الذكر على قوله لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به السؤال الثالث انه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الادعية بصيغة الجمع بأنهم قالوا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولا تحمّل علينا اصرا كما حمله على الذين من قبلنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به فما القادة في هذه الجمعية وقت الدعاء والجواب المقصود منه بيان ان قبول الدعاء عند الاجتماع اكل وذلك لان لهم تأثيرات فاذا اجتمعت الارواح والدواعى على شىء واحد كان حصوله اكل * قوله تعالى (واعف عنا واغفر لنا وارحنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) اعلم ان تلك الانواع الثلاثة من الادعية كان المطلوب فيها الترك وكانت مقرونة بلفظ ربنا واما هذا الدعاء الرابع فقد حذف منه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل ففيه سؤالان السؤال الاول لم يذكر ههنا لفظ ربنا الجواب النداء اما يحتاج اليه عند البعدا ما عند القرب فلا واما حذف النداء اشعارا بأن العبد اذا واطب على التضرع نال القرب من الله تعالى وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار آخر السؤال الثاني ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة الجواب ان العفو ان يسقط عنه العقاب والمغفرة ان يستر عليه جرمه صوناه من عذاب التخجيل والفضيحة كأن العبد يقول اطلب منك العفو واذا عفوت عنى فاستره على فان الخلاص من عذاب القبر انما يطيب اذا حصل عقيب الخلاص من عذاب الفضيحة والاول هو العذاب الجسماني والثاني هو العذاب الروحاني فلما تخلص منهما اقبل على طلب الثواب وهو ايضا قسمان ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحاني وغايته ان يجلي له نور جلال الله تعالى وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله وذلك بأن يصير غائبا عن كل ما سوى الله تعالى مستغرقا بالكلية في نور حضور جلال الله تعالى فقوله وارحنا طلب للثواب الجسماني وقوله بعد ذلك انت مولانا طلب للثواب الروحاني ولان يصير العبد مقبلا بكتيبته على الله تعالى لان قوله انت مولانا خطاب الحاضرين ولعل كثيرا من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات ويقولون انها من باب الطامات ولقد صدقوا فيما يقولون فذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن

(واعف عنا) اي آثار ذنوبنا (واغفر لنا) واستر عيوبنا ولا تفضضنا على رؤس الاشهاد (وارحنا) وتعطف بنا وتفضل علينا وتقديم طلب العفو والمغفرة على طلب الرحمة لما ان الخلية سابقة على التحلية (انت مولانا) سيدنا ونحن عبيدك واناصرنا اومتولى امورنا (فانصرنا على القوم الكافرين) فان من حق المولى ان ينصر عبده ومن يتولى امره على الاعداء والمراد به عامة الكفرة وفيه اشارة الى ان اعلاء كلمة الله واجهاد في سبيله تعالى حسبا امر في تضاعيف السورة الكريمة غاية مطالبهم «روى انه عليه الصلاة والسلام لما دعا هذه الدعوات قيل له عند كل دعوة قد فعلت وعنه عليه السلام ازل الله آيتين من كنوز الجنة كتبهما الرحمن بيده قبل ان يخلق الخلق بالثاني عام من قرأهما بعد العشاء الاخيرة اجزأناه عن قيام الليل وعنه عليه السلام من قرأ آيتين من سورة البقرة كفناه وهو حجة على من استكره ان يقول سورة البقرة وقال ينبغي ان يقال سورة التي يذكر فيها البقرة كما قال عليه السلام سورة التي يذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلوها فان تعلمها بركة وتركها حسرة ولن تستطيعها البطلة قيل وما البطلة قال عليه السلام الصخرة

سبيله وهو اعلم من اهتدى وفي قوله انت مولانا فائدة اخرى وذلك ان هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بأنه سبحانه هو المتولى لكل نعمة يصلون اليها وهو المعطى لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم اظهروا عند الدعاء انهم في كونهم متكلمين على فضله واحسانه بمنزلة الطفل الذي لاتتم مصلمته الا بتدبير قيمه والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته الا باصلاح مولاه فهو سبحانه قيوم السموات والارض والقائم باصلاح مهمات الكل وهو المتولى في الحقيقة للكل على ما قال نعم المولى ونعم النصير ونظير هذه الآية الله ولى الذين آمنوا اى ناصرهم وقوله فان الله هو مولاه اى ناصره وقوله ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لامولى لهم * ثم قال فانصرنا على القوم الكافرين اى انصرنا عليهم في محاربتنا معهم وفي مناظرتنا بالجمعة معهم وفي اعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال ليظهره على الدين كله ومن المحققين من قال فانصرنا على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمية الداعية الى ماسوى الله وهذا آخر السورة وروى الواحدى رحمه الله عن مقاتل بن سليمان انه لما سرى بالنبي صلى الله عليه وسلم الى السماء اعطى خواتيم سورة البقرة فقالت الملائكة ان الله عز وجل قد اكرمك بحسن الثناء عليك بقوله آمن الرسول فسله وارغب اليه فعلمه جبريل عليهما الصلاة والسلام كيف يدعوك فقال محمد صلى الله عليه وسلم غفرانك ربنا واليك المصير فقال الله تعالى قد غفرت لكم فقال لا تؤاخذنا فقال الله لاؤاخذكم فقال ولا تحمل علينا اصرا فقال لا اشد عليكم فقال محمد لا تحلمنا ما لا طاقة لنا به فقال لا احللكم ذلك فقال محمد واعف عنا واغفر لنا وارحنا فقال الله تعالى قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وانصرمكم على القوم الكافرين وفي بعض الروايات ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات والملائكة كانوا يقولون آمين * وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول الهى وسيدى كل ما طلبته وكتبته ما اردت به الا وجهك ومرضاتك فان اصبحت فبتوفيقك اصبحت فأقبله من هذا المكدي بفضلك وان اخطأت فبجاوز عني بفضلك ورحمتك يا من لا يرمه الحاح الملحين ولا يشغله سؤال السائلين وهذا آخر الكلام في تفسير هذه السورة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله واصحابه وسلم

(سورة آل عمران مائتا آية مدنية)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(الم الله لا اله الا هو الحى القيوم) اما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابو بكر عن عاصم الم الله بسكون الميم ونصب همزة الله والباقون موصولا بفتح الميم اما قراءة عاصم فلها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتداء والثانى ان يكون ذلك على لغة من يقطع الف الوصل فن فصل

(واظهر)

• (سورة آل عمران مدينة

مائتا آية) •

• (بسم الله الرحمن الرحيم)

(الم الله لا اله الا هو) قد سلف ان

ما لا تكون من هذه الفوائج مفردة

كصاد وقاف ونون ولا موازنة

لمفرد كميم وطس ويس الموازنة

لقايل وهابيل وكطسم الموازنة

لدار ايجرد حسبا ذكره سيويه

في الكتاب فطريق التلفظ بها

الحكاية فقطسا كنة الابعجاز على

الوقف سواء جعلت اسماء

او مسرودة على نمط التعديد وان

لزمها التقاء الساكنين لما انه

مغتنر في باب الوقف قطعاً حتى

هذه الفاتحة ان يوقف عليها ثم

يبدأ بما بعدها كما فعله ابو بكر

رضى الله عنه رواية عن عامر

وأظهر الهمزة فللتخفيف والتعظيم واما من نصب الميم ففيه قولان الاول وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين ان اسماء الحروف موقوفة الا و آخر يقول الف لام ميم كما يقول واحد اثنان ثلاثة وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله الله فاذا ابتداء نابه ثبت الهمزة متحركة لانهم اسقطوا الهمزة للتخفيف ثم القيت حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها فان قيل ان كان التقدير فصل احدى الكلمتين عن الاخرى امتنع اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة مع حركتها واذا امتنع بقاءها امتنعت حركتها وامتنع القاء حركتها على الميم قلنا لم لا يجوز ان يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فأبقيت حركتها لتدل على بقائها في المعنى هذا تمام تقرير قول الفراء القول الثاني قول سيديويه وهو ان السبب في حركة الميم التقاء الساكنين وهذا القول رده كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام في تخصه طويل واقول فيه بحثان احدهما سبب اصل الحركة والثاني كون تلك الحركة قحمة (اما البحث الاول) فهو بناء على مقدمات (المقدمة الاولى) ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابراهيم واسحق ويعقوب موقوفة الا و آخر اما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يسهل النطق بمثل هذين لانه لا يمكن النطق الا بالحركة (المقدمة الثانية) مذهب سيديويه ان حرف التعريف هي اللام وهي ساكنة والساكن لا يمكن الابتداء به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا آخر فان كان متحركا توصلوا به الى النطق بهذه اللام الساكنة وان كان ساكنا حركوه وتوصلوا به الى النطق بهذه اللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل لان الحاجة اليها ان يتوصل بحركتها الى النطق باللام فاذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته الى النطق بهذه اللام فتخذف هذه الهمزة صورة ومعنى حقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع ان يقال القيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لان هذا انما يبصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام او اثر من الآثار لكننا بينا انه ليس الامر كذلك فعلمنا ان تلك الهمزة سقطت بذاتها وبآثارها سقوطا كلياً وبهذا يبطل قول الفراء (المقدمة الثالثة) اسماء هذه الحروف موقوفة الا و آخر وذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من قولنا الله ساكن وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ولزم سقوط الهمزة بالكيفية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيديويه وبطل قول الفراء (اما البحث الثاني) فلنقال ان يقول الساكن اذا حرك حرك الى الكسر فلم اخير الفتح هنا قال الزجاج في الجواب عنه الكسر ههنا لا يلبق لان الميم من قولنا الم مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء

واما ما فيها من القح على القراءة المشهورة فانما هي حركة همزة الجلالة القيت على الميم لتدل على سوتها اذ ليس اسقاطها للدرج بل للتخفيف فهي ببقاء حركتها في حكم الثابت المبتدأ به والميم يكون الحركة لغيرها في حكم الوقف على السكون دون الحركة كما توهم واعترض بانه غير معهود في الكلام وقيل هي حركة لالتقاء لسواكن التي هي الياء والميم ولام الجلالة بعد سقوط همزتها وانت خبير بأن سقوطها مبنى على وقوعها في الدرج وقد عرفت ان سكون الميم وقفي موجب لانقطاعها عما بعدها مستدع لثبات الهمزة على حالها لا كما في الحروف والاسماء المنفية على السكون فان حقتها الاتصال بما بعدها وضعا واستعمالا فتسقط بها همزة الوصل وتحرك أعجازها لالتقاء الساكنين

وذلك ثقيل فتركت الكسرة واختيرت الفتحمة وطعن ابو علي الفارسي في كلام الزجاج
وقال ينتقض قوله بقولنا جيران الراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن
عندي ضعيف لان الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء اختها فاذا اجتمعوا على الثقل
ثم يحصل الانتقال منه الى النطق بالالف في قولك الله وهو في غاية الخفة فيصير اللسان
منقلا من اثقل الحركات الى اخف الحركات والانتقال من الضد الى الضد دفعة واحدة
صعب على اللسان اما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحه الميم الى الالف
في قولنا الله فكان النطق به سهلا فهذا وجه تقرير قول سيويه والله اعلم (المسئلة
الثانية) في سبب نزول اول هذه السورة قولان الاول وهو قول مقاتل بن سليمان
ان بعض اول هذه السورة في اليهود وقد ذكرناه في تفسير الم ذلك الكتاب والقول
الثاني ان من ابتداء السورة الى آية المباهلة في النصارى وهو قول محمد بن اسحق قال
قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد بنجران ستون راكبا فيهم اربعة عشر رجلا
من اشرفهم وثلاثة منهم كانوا اكابر القوم احدهم اميرهم واسمه عبد المسيح والثاني
مشيرهم وذور ابهم وكانوا يقولون له السيد واسمه الابهيم والثالث جبرهم واسقفهم
وصاحب مدراسهم يقال له ابو حارثة بن علقمة احد بنى بكر بن وائل وملوك الروم كانوا
شرفوه ومولوه واكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما قدموا من بنجران
ركب ابو حارثة بغلته وكان الى جنبه اخوه كرز بن علقمة فينا بغلة ابى حارثة تسير
اذ عثرت فقال كرز اخوه نعى الأبعديريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حارثة
بل تعست امك فقال ولم يا اخى فقال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له اخوه كرزغا
منعك منه وانت تعلم هذا قال لان هؤلاء الملوك اعطونا اموالا كثيرة وواكرونا فلما فلو امانا
بمحمد صلى الله عليه وسلم لا نخذوا امانا كل هذه الاشياء فوقع ذلك في قلب اخيه كرزو كان
يضمه الى ان اسلم فكان يحدث بذلك ثم تكلم اولئك الثلاثة الامير والسيد والجبر مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من ادبانهم فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة
يقولون هو ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلاثة ويحتجون لقولهم هو الله بأنه كان يحيى الموتى
ويرى الالكه والابرص ويرى الاسقام ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهية الطير فينفخ
فيه فيطير ويحتجون في قولهم انه ولد الله بأنه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على ثالث ثلاثة
بقول الله تعالى فعلنا وجعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله
عليه وسلم اسلموا فقالوا قد اسلمنا فقال صلى الله عليه وسلم كذبتم كيف يصح اسلامكم وانتم
تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتأكلون الخنزير قالوا فن ابوه فسكت رسول الله صلى
الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى في ذلك اول سورة آل عمران الى بضع وثمانين آية منها ثم اخذ
رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظر معهم فقال أستم تعلمون ان الله حي لا يموت وان
عيسى يأتي عليه الفناء قالوا بلى قال أستم تعلمون انه لا يكون ولد الا ويشبه اياه قالوا

ثم ان جعلت مسرودة على نمط
التعديد فلا محل لها من الاعراب
كسائر القوائم وان جعلت اسما
للسورة فمحلها اما الرفع على
انها خبر مبتدأ محذوف واما النصب
على اضممار فعل يليق بالمقام كما
ذكر او اقرا أو نحو هما واما الرفع
بالابتداء او النصب بتقدير فعل
القسم او الجبر بتقدير حرفه فلا
مساغ لشي منها لما ان ما بعدها
غير صالح للخبرية ولا للاقسام
عليه فان الاسم الجليل مبتدأ
وما بعده خبره والجملة مستأنفة
اي هو المستحق للعبودية لا غير

بلى قال أستم تعلمون ان ربنا قيم على كل شىء بكمؤه ويحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيئا من ذلك قالوا لا قال أستم تعلمون ان الله لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء فهل يعلم عيسى شيئا من ذلك الام اعلم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى فى الرحم كيف شاء فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال أستم تعلمون ان ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون ان عيسى جعلته امرأة كحمل المرأة ووضعته كاتضع المرأة وغذى كما يغذى الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى فقال صلى الله عليه وسلم فكيف يكون كازعمتم فعرفوا ثم ابوا الاجودا ثم قالوا يا محمد ألسنت تزعم انه كلمة الله وروح منه قال بلى قالوا فحسبنا فانزل الله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه الآية ثم ان الله تعالى أمر محمدا صلى الله عليه وسلم بما لعنتهم اذ ردوا عليه ذلك فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملاعنة فقالوا يا أبا القاسم دعنا ننظر فى امرنا ثم نأتيك بما تريد ان نفعل فأنصرفوا ثم قال بعض اولئك الثلاثة لبعض ما ترى فقال والله يامعشر النصارى لقد عرفتم ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ولقد علمتم ما لعن قوم نبي قط الاوفى كبيرهم وصغيرهم وانه الاستئصال منكم ان فعلتم وانتم قد ايتتم الاديانكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا أبا القاسم قدر أينا ان لانا لعنك وان نتركك على دينك ونرجع نحن على ديننا فابعث رجلا من اصحابك معنا يحكم بيننا فى اشيء قد اختلفنا فيها من اموالنا فانكم عندنا رضا فقال عليه السلام آتوني العشية ابعث معكم الحكم القوى الامين وكان عمر يقول ما احببت الامارة قط الا يومئذ جاء ان اكون صاحبها فلما صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره وجعلت انطاوول له ليرانى فلم يزل يردد بصره حتى رأى ابا عبيدة بن الجراح فدعاه فقال اخرج معهم واقض بينهم بالحل فيما اختلفوا فيه قال عمر فذهب بها ابو عبيدة واعلم ان هذه الراوية دالة على ان المناظرة فى تقرير الدين وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وان مذهب الحشوية فى انكار البحث والنظر باطل قطعوا الله اعلم (المسئلة الثالثة) اعلم ان مطلع هذه السورة له نظم لطيف عجيب وذلك لان اولئك النصارى الذين نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أنه قيل لهم اما ان تنازعوه فى معرفة الاله او فى النبوة فان كان النزاع فى معرفة الاله وهو انكم تثبتون له ولدا وان محمد الايىب له ولدا فالحق معه بالدلائل العقلية القطعية فانه قد ثبت بالبرهان انه حى قيوم والحى القيوم يستحيل عقلا ان يكون له ولد وان كان النزاع فى النبوة فهذا ايضا باطل لان بالطريق الذى عرفتم ان الله تعالى انزل التوراة والانجيل على موسى وعيسى فهو بعينه قائم فى محمد صلى الله عليه وسلم وما ذاك الا بالجزرة وهو حاصل ههنا فكيف يمكن منازعته فى صحة النبوة فهذا هو وجه النظم وهو مضبوط حسن جدا

وقوله عن ورجل (الحى القيوم) خبر آخر له أو مبتدأ محذوف أى هو الحى القيوم لا غيره وقيل هو صفة للمبتدأ أو بدل منه أو من الخبر الاول أو هو الخبر وما قبله اعتراض بين المبتدأ والخبر مقرر لما يفيد الاسم الجليل أو حال منه وما إما كان فهو كالدليل على اختصاص استحقاق العبودية به سبحانه وتعالى لما مر من ان معنى الحى الباقى الذى لا سبيل عليه للوت والقضاء ومعنى القيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه ومن ضرورة اختصاص ذينك الوصفين به تعالى اختصاص استحقاق العبودية به تعالى لاستحالة تحققه بدونهما وقد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسم الله الاعظم فى ثلاث سور فى سورة البقرة الله لاله الا هو الحى القيوم وفى آل عمران الم الله لاله الا هو الحى القيوم وفى طه وعت الوجوه للحى القيوم وروى ان بنى اسرائيل سألوا موسى عليه السلام عن اسم الله الاعظم قال الحى القيوم وروى ان عيسى عليه السلام كان اذا اراد احياء الموتى يدعو يا حى يا قيوم ويقال ان آصف بن برخيا حين اتى بعرش بلقيس دعا بذلك وقرئ الحى القيوم وهذا رد على من زعم ان عيسى عليه السلام كان ربا فانه روى ان وفد نجران قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا ستن راكبا فيهم اربعة عشر رجلا من اشرافهم ثلاثة منهم اكابر اليهم يؤول مرهم احدهم

فلننظر ههنا الى بحثين البحث الاول ما يتعلق بالالهيات فنقول انه تعالى حي قيوم وكل من كان حيا قيوما يمنع ان يكون له ولد وانما قلنا انه حي قيوم لانه واجب الوجود لذاته وكل ما سواه فانه ممكن لذاته محدث حصل بتكوينه وتخليقه وابتجاده على ما بينا كل ذلك في تفسير قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم واذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شئ منها ولداه والها كما قال ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا وايضا لما ثبت ان الاله يجب ان يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما لانه ولد وكان يأكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل وما قدر على دفع القتل عن نفسه فثبت انه ما كان حيا قيوما وذلك يقتضى القطع والجزم بأنه ما كان الها فهذه الكلمة وهي قوله الحي القيوم جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في التثليث واما البحث الثاني وهو ما يتعلق بالنبوة فقد ذكره الله تعالى ههنا في غابة الحسن ونهاية الجودة وذلك لانه قال نزل عليك الكتاب بالحق وهذا يجرى مجرى الدعوى ثم انه تعالى أقام الدلالة على صحة هذه الدعوى فقال واقفتمونا ايها اليهود والنصارى على انه تعالى انزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس فاما عرقم ان التوراة والانجيل كتابان الهيان لانه تعالى قرن بأنزلهما المعجزة الدالة على الفرق بين قول الحق وقول المبطل والمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة كان فرقا لمحال 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 واذا كان الطريق مشتركا فاما ان يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة او تصديق الكل على ما هو قول المسلمين واما 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 اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه في دينه فلا جرم اردفه بالتمديد والوعيد فقال ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون كلام اقرب الى الضبط والى حسن الترتيب وجودة التأليف من هذا الكلام والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه وله الشكر على نعمه التي لا تحصى ولا حصر ولا خلاصنا ما هو المقصود الكلى من الكلام فلنرجع الى تفسير كل واحد من الالفاظ ما قوله الله لا اله الا هو فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فيبين الله تعالى ان احدا لا يستحق العبادة سواه ثم اتبع ذلك بما يجرى مجرى الدلالة عليه فقال الحي القيوم فاما الحي فهو الفعال الدراك واما القيوم فهو القائم بذاته والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه في معاشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والامطار والنعم التي لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقرأ عمر رضى الله عنه الحي القيوم قال قتادة الحي الذي لا يموت والقيوم القائم على

اميرهم وصاحب مشورتهم العاقب واسمه عبد المسيح ونايهم وزيرهم ومشيرهم السيد واسمه الايهم وثالثهم حبرهم واسقفهم وصاحب مدراسهم ابو حارثة بن علقمة احد بني بكر بن وائل وقد كان ملوك الروم شرفوه ومولوه واكرموه لما شاهدوا من علمه واجتهاده في دينهم وسنوا له كائنات فلما خرجوا من بجران ركب ابو حارثة بغلته وكان اخوه كرزين علقمة الى جنبه فيبينا بغلته ابي حارثة تسير اذ عثرت فقال كرزي تعسا للابعد يريد به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ابو حارثة بل تعست امك فقال كرزي ولم يا اخي قال انه والله النبي الذي كنا نتظره فقال له كرزي فاعلمك عنه واثبت تعلم هذا قال لان هؤلاء الملوك اعطونا اموالا كثيرة واكرمونا فلو آماناه لاخذوا منا كلها فوقع ذلك في قلب كرزي واضمره الى ان اسلم فكان يحدث بذلك فأتوا المدينة ثم دخلوا مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد صلاة العصر عليهم ثياب الخبثات جيب واردية فاخرة يقول بعض من رأيهم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما رأينا وفدا مثلهم وقد سادت صلاتهم فقاموا يصلوا في المسجد فقال عليه السلام دعوهم فصلوا الى المشرق ثم تكلم اولئك الثلاثة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا تارة عيسى هو الله لانه كان يحيى الموتى ويبرئ الاسقام ويخبر بالقبوب ويخلق من الطين كهيئة

خلقه بأعمالهم وآجالهم وازقاهم وعن سعيد بن جبير الحلي الذي قبل كل حي والقيوم الذي
لاندله وقد ذكرنا في سورة البقرة ان قولنا الحلي القيوم محيط بجميع الصفات المتبررة
في الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب ان يكون حيا قيوما ودلت البدية والحس على ان
عيسى عليه السلام ما كان حيا قيوما وكيف وهم يقولون بأنه قتل واظهر الجزع من
الموت علمنا قطعا ان عيسى ما كان الها ولا ولدا للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون
علوا كبيرا * واما قوله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه) فاعلم ان
الكتاب ههنا هو القرآن وقد ذكرنا في اول سورة البقرة اشتقاقه وانما خص القرآن
بالتنزيل والتوراة والانجيل بالانزال لان التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القرآن نجما
نجما فكان معنى التكثير حاصل فيه واما التوراة والانجيل فانه تعالى انزلهما دفعة
واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقائل ان يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي
انزل على عبده الكتاب ويقول وبالحق انزلناه وبالحق نزل واعلم انه تعالى وصف القرآن
المنزل بوصفين (الاول) قوله بالحق قال ابو مسلم انه يحتمل وجوها احدها انه صدق
فيما تضمنه من الاخبار عن الامم السالفة وثانيها ان مافيه من الوعد والوعيد يحمل
المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والاعمال ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل
وثالثها انه حق بمعنى انه قول فصل وليس بالهزل ورابعها قال الاصم المعنى انه تعالى
انزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر التعمية و اظهار الخضوع وما يجب
لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات وخامسها انزله بالحق لابلعساني
الفاسدة المناقضة كما قال انزل 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 انه مصدق لكاتب الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولما خبروا به عن الله
عز وجل ثم في الآية وجهان الاول انه تعالى دل بذلك على صحة القرآن لانه لو كان
من عند غير الله لم يكن موافقا لسائر الكتب لانه كان اميا لم يختلط بأحد من العلماء ولا تلمذ
لاحد ولا قرأ على احد شيئا والمفترى اذا كان هكذا امتنع ان يسلم عن الكذب والتعريف
فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه القصص بوحى الله تعالى الثاني قال ابو مسلم
المراد منه انه تعالى لم يبعث نبيا قط ابالدعاء الى توحيديه والايمان به وتنزيهه عما يليق به
والامر بالعدل والاحسان وبالشرع التي هي صلاح كل زمان فالقرآن مصدق
لتلك الكتب في كل ذلك بقى في الآية سؤالان (السؤال الاول) كيف سمى ماضى بأنه بين
يديه والجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم (السؤال الثاني) كيف
يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب مع ان القرآن ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب
اذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول ودالة على ان احكامها تثبت الى حين بعثته
وانها تصير منسوخة عند نزول القرآن كانت موافقة للقرآن فكان القرآن مصدقا لها

الطير فيفتح فيه فيطير وتارة
اخرى هو ابن الله ان لم يكن له
اب يعلم وتارة اخرى انه ثالث
ثلاثة لقوله تعالى فعلنا وقلنا لو
كان واحدا لقال فعلت وقلت
فقال لهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم اسئلو قالوا اسئنا قبلك قال
عليه السلام كذبتم بمتكم من
الاسلام دعاؤكم لله تعالى ولدا
قالوا ان لم يكن ولد الله فمن ابوه
فقال عليه السلام انتم تعلمون
انه لا يكون ولد الا ويشبه اباه
فقالوا بلى قال انتم تعلمون ان
ربنا حي لا يموت وان عيسى باقى
عليه الغشا قالوا بلى قال عليه
السلام انتم تعلمون ان ربنا قيوم
على كل شئ يحفظه ويرزقه قالوا
بلى قال عليه السلام فهل يالك
عيسى من ذلك شيئا قالوا لا فقال
عليه السلام انتم تعلمون ان الله
تعالى لا يخلق عليه شئ في الارض
ولا في السماء قالوا بلى قال عليه
السلام فهل يعلم عيسى من ذلك
الاماع قالوا بلى قال عليه السلام
انتم تعلمون ان ربنا صور عيسى
في الرحم كيف شاء وان ربنا لا
ياكل ولا يشرب ولا يمدت قالوا
بلى قال عليه السلام انتم تعلمون
ان عيسى حملته امه كما تحمى المرأة
ووضعت كما تضع المرأة ولدها ثم
غذى كما يغذى الصبي ثم كان يطعم
الطعام ويشرب الشراب ويحدث
الحدث قالوا بلى قال عليه السلام
فكيف يكون هذا كما زعمتم
فصكروا وابوا الاحجودا فانزل
الله عز وجل من اول السورة
الى ثيف وثمانين آية تقررا لما

واما فيما عدا الاحكام فلا شبهة في ان القرآن مصدق لهما لان دلائل المباحث الالهية لا تختلف في ذلك فهو مصدق لهما في الاخبار الواردة في التوراة والانجيل ثم قال الله تعالى ﴿ وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ﴾ وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف التوراة والانجيل اسمان اعجميان والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهززة وهو دليل على العجمة لان افعال بفتح الهززة معدوم في اوزان العرب واعلم ان هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فننقل كلام الادباء فيه اما لفظ التوراة ففيه ابحاث ثلاثة (البحث الاول) في اشتقاقه قال الفراء التوراة معناها الضياء والنور من قول العرب وري الزنديرى اذا قدح وظهرت النار قال الله تعالى فالموريات قدحا ويقولون وريت بك زنادى ومعناه ظهر بك الخير لي فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء (البحث الثاني) لهم في وزنه ثلاثة اقوال الاول قال الفراء اصل التوراة توريه تفعلة بفتح التاء وسكون الواو وفتح الراء والياء الا انه صارت الياء الفال تحركها وانفتاح ما قبلها القول الثاني قال الفراء ويجوز ان تكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون اصلها تورية الا ان الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طى فانهم يقولون في جارية جارة وفي ناصية ناصاة قال الشاعر

فما الدنيا باقاة لحي * وما حي على الدنيا باق

والقول الثاني وهو قول الخليل والبصريين ان اصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث وتحمة وتكلان ثم قلبت الياء الفال تحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت بالياء على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفراء اما الاول فقالوا هذا البناء نادر واما فوعلة فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر اولى واما الثاني فلانه لا يتم الابدح للفظ على لغة طى والقرآن ما نزل بها البتة (البحث الثالث) في التوراة قراءة ان الامالة والتفخيم فن فتح فلان الراء حرف يمنع الامالة لسافيه من التكرير والله اعلم واما الانجيل ففيه اقوال الاول قال الزجاج انه افعال من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه اى والديه فسمى ذلك الكتاب بهذا الاسم لانه الاصل المرجوع اليه في ذلك الدين والثاني قال قوم الانجيل مأخوذ من قول العرب نجلت الشي اذا استخرجته واظهرته ويقال للماء الذي يخرج من البئر نجل ويقال قد استنجل الوادى اذا خرج الماء من النز فسمى الانجيل انجيلا لانه تعالى اظهر الحق بواسطته والثالث قال ابو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمى ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه والرابع انه من النجل الذى هو سعة العين ومنه طعنة نجلاء سمي بذلك لانه سعة ونور وضياء اخرجه لهم واقول امر هؤلاء الادباء عجيب كأنهم اوجبوا في كل لفظ ان يكون مأخوذا من شىء آخر ولو كان كذلك لزم اما

(التسلسل)

احتج به عليه السلام عليهم واجاب به عن شبههم وتحقبا للحق الذى فيه يمترون (نزل عليك الكتاب) اى القرآن عبر عنه باسم الجنس ايدانا بكمال تفوقه على بقية الافراد في حيازة كالات الجنس كأنه هو الحقيق بأن يطلق عليه اسم الكتاب دون ما عداه كما يلوح به التصريح باسمى التوراة والانجيل وصيغة التفعيل للدلالة على التخصيم وتقديم الطرف على المفعول لما مر من الاعتناء بالمقدم والتشويق الى المؤخر والجملة اما مستأنفة او خبر آخر عن الاسم الجميل اوهى الخبر وقوله تعالى لا اله الا هو اعتراض او حال وقوله عز وجل الحى القيوم صفة او بدل كما مر وقرئ ونزل عليك الكتاب بالخفيف ورفع الكتاب فالظاهر حينئذ ان تكون مستأنفة وقيل يجوز كونها خبرا محذوف العائد اى نزل الكتاب من عنده (بالحق) حال من الفاعل او المفعول اى نزله محقا في تنزيله على ما هو عليه او ملتبسا بالعدل فى احكامه او بالصدق فى اخباره التى من جلتها خير التوحيد وما يلبه وفى وعده ووعيدته او بما يحقق انه من عند الله تعالى من الصحيح البينة (مصدقا) حال من الكتاب بالاتفاق على تقدير كون قوله تعالى بالحق حالا من فاعل نزل واما على تقدير حالته من الكتاب فهو عند من يجوز تعدد الحال بلا عطف ولا بدلية حال منه

بعد حال واما عند

التسلسل واما الدور ولما كانا باطلين وجب الاعتراف بانه لا بد من الفاظ موضوعة وضعا
اولا حتى يجعل سائر الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ
الذي جعلوه مشتقا من ذلك الآخر ان يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذلك الآخر
ومن الذي اخبرهم بان هذا فرع وذلك اصل ووربما كان هذا الذي يجعلونه فرعا ومشتقا
في غاية الشهرة وذلك الذي يجعلونه اصلا في غاية الخفاء وايضا فلو كانت التوراة انما سميت
توراة لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا لكونه اصلا وجب في كل ما ظهر ان يسمى
بالتوراة فوجب تسمية كل الحوارث بالتوراة ووجب في كل ما كان اصلا لشيء آخر ان
يسمى بالانجيل والطين اصل الكوز فوجب ان يكون الطين انجيلا والذهب اصل الخاتم
والغزل اصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشياء بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم
عند ايراد هذه الازمات عليهم لا بدوا ان يتسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين
اللفظين بهذين الشئتين على سبيل الوضع واذا كان لا يتم المقصود في آخر الامر الا
بالرجوع الى وضع اللغة فلم لا يتسكبه في اول الامر ويزج انفسنا من الخوض في هذه
الكلمات وايضا فالتوراة والانجيل اسمان اعجميان احدهما بالعبرية والآخر بالسريانية
فكيف يليق بالعاقل ان يشتغل بتطبيقهما على اوزان لغة العرب فظهر ان الاولى بالعاقل
ان لا يلتفت الى هذه المباحث والله اعلم * اما قوله تعالى (من قبل هدى للناس) فاعلم انه
تعالى بين انه ازل التوراة والانجيل قبل ان ازل القرآن ثم بين انه انما ازلهما هدى
للناس قال الكعبي هذه الآية دالة على بطلان قول من يزعم ان القرآن عمى على الكافرين
وليس بهدى لهم ويدل على معنى قوله وهو عليهم عمى ان عند نزله اختاروا العمى على
وجه المجاز كقول نوح عليه السلام فلم يزد هم دعائى الافرار لما فروا عنده واعلم ان قوله
هدى للناس فيه احتمالا لان الاول ان يكون ذلك عائدا الى التوراة والانجيل فقط وعلى
هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بأنه حق ووصف التوراة والانجيل بانهما هدى
والوصفان متقاربان فان قيل انه وصف القرآن في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين
فلم يصفه ههنا قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة بانه انما قال هدى
للمتقين لانهم هم المنتفعون به فصار من هذا الوجه هدى لهم لا غيرهم اما ههنا فللمناظرة
كانت مع النصرارى وهم لا يهتدون بالقرآن فلا جرم لم يقل ههنا في القرآن انه هدى بل قال
انه حق في نفسه سواء قبلوه او لم يقبلوه واما التوراة والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما
ويدعون باننا انما نتقول في ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله تعالى لاجل هذا التأويل
بانها هدى فهذا ما خطر بالبال والله اعلم القول الثانى وهو قول الاكثرين انه تعالى وصف
الكتب الثلاثة بانها هدى فهذا الوصف عائدا الى كل ما تقدم وغير مختص بالتوراة والانجيل
والله اعلم بمراده * ثم قال (وانزل الفرقان) ولجمهور المفسرين فيه اقوال الاول ان المراد
هو الزبور كما قال وآينادود زبوراً والثانى ان المراد هو القرآن وانما اعاده تعظيما لشأنه

من يمنعه فقد قيل انه حال
من محل الحال الاولى على البدلية
وقيل من المستكن في الجار والمجرور
لانه حيثئذ يحمل ضمير القيامه
مقام عامله المحمل له فيكون حالا
متداخلة وعلى كل حال فهي حال
مؤكدّة وقائدة تقييد التبريل
بها حيث اهل الكتابين على الايمان
بالمنزّل وتبيينهم على وجوبه فان
الايمان بالمصدق موجب للايمان
بما صدقه حتما (لما بين يديه)
مفعول لمصدق واللام دالة
لتقوية العمل نحو فعال لما يريد
اي مصدقا لما قبله من الكتب
السالفة وفيه ايماء الى حضورها
وكال ظهور امرها بين الناس
وتصديقه اياها في الدعوة الى
الايمان والتوحيد وتزنيه الله عز
وجل عما لا يليق بشأنه الجليل
والامر بالعدل والاحسان وكذا
في انباء الانبياء والامم الخالية
وكذا في نزوله على النعت
المذكور فيها وكذا في الشرائع
التي لا تختلف باختلاف الامم
والاعصار ظاهر لا ريب فيه واما
في الشرائع المختلفة باختلافها
فمن حيث ان احكام كل واحد
منها واردة حسبما تقتضيه
الحكمة التشريعية بالنسبة
الى خصوصيات الامم المكلفة بها
مشتقة على المصالح الالئقة بشأنهم
(وانزل التوراة والانجيل)
تعيين لما بين يديه وتبيين لرفعته بحمله
تأكيدا لما قبله وتمهيدا لما بعده
اذ بذلك يترقى شان ما يصدقه رفعة
وتباهة ويزداد في القلوب

ومدحاله بكونه فارقتين الحق والباطل او يقال انه تعالى اعاذك به ليعين انه انزله بعد التوراة والانجيل ليجمعه فرقتين ماختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار والقول الثالث وهو قول الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل الكتب الثلاثة هدى ودلالة فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع فصار هذا الكلام دال على ان الله تعالى بين بهذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا هذا جملة ما قاله اهل التفسير في هذه الآية وهي عندي مشكلة اما حله على الزبور فهو بعيد لان الزبور ليس فيه شيء من الشرائع والاحكام بل ليس فيه الا المواعظ ووصف التوراة والانجيل مع اشتغالهما على الدلائل وبيان الاحكام بالفرقان اولى من وصف الزبور بذلك واما القول الثاني وهو حله على القرآن فبعيد من حيث ان قوله وانزل الفرقان عطف على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذکور قبل هذا وهذا يقتضى ان يكون هذا الفرقان مغايرا للقرآن وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان كان قد ورد في بعض الاشعار النادرة الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه الآية وجهد اربع وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجزات التي قرن الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما اتوا بهذه الكتب وادعوا انها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى افتقروا في اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين فلما اظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب فالمعجزة هي الفرقان فلما ذكر الله تعالى انه انزل الكتاب بالحق وانه انزل التوراة والانجيل من قبل ذلك بين انه تعالى انزل معها ما هو الفرقان الحق وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة فهذا ما هو عندي في تفسير هذه الآية وهب ان احدا من المفسرين ما ذكره الا ان جعل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى وجزالة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التي ذكروها تنا في كل ذلك فكان ما ذكرناه اولى والله اعلم بمراده واعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر في هذه الالفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة اتبع ذلك بالوعيد زجر المعرضين عن هذه الدلائل الباهرة * فقال (ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد) واعلم ان بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى فقصر اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوصا سبب لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من اعرض عن دلائل الله * ثم قال (والله عزيز ذو انتقام) والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال انتقم منه انتقاما اي عاقبه وقال الليث يقال لم ارض عنه حتى تقمت منه واتقمت اذا كافاه عقوبة بما صنع والعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام اشارة

قبولا ومهابة ويتفاحش حال من كفر بهما في الشناعة واستتباع ماسيد كرم من العذاب لشديد والانتقام اي انزلهما اجلة على موسى وعيسى عليهما السلام واعمالم يذكر الا ان الكلام في الكتابين لافقين انزلا عليه وهما اسمان أعجيبان الاول عبرى والثاني سريانى وبعضه القراءة بفتح همزة الانجيل فان افعليل ليس من ابنية العرب والتصدى لاشتقاقهما من الورى والنجل تصف (من قبل) متعلق بانزل اي انزلهما من قبل تنزيل الكتاب والتصريح به مع ظهور الامر للمبالغة في البيان (هدى للناس) في حيز النصب على انه علة للانزال اي انزلهما لهداية الناس او على انه حال منهما اي انزلهما حال كونهما هدى لهم والافراد لما انه مصدر جعل لنفس الهدى مبالغة او حذف منه المضاف اي ذوى هدى ثم ان اريد هدايتهما بجميع ما فيها من حيث هو جميع فالمراد بالناس الامم الماضية من حين نزولها الى زمان نسخها وان اريد هدايتهما على الاطلاق وهو الانسب بالمقام فالناس على عمومه لما ان هدايتهما بما عدا الشرائع المنسوخة من الامور التي يصدها القرآن فيها ومن جعلتها البشارة بنزوله وبمبعث النبي صلى الله عليه وسلم نعم الناس قاطبة (وانزل الفرقان) الفرقان في الاصل مصدر كالفرقان اطلق على الفاعل مبالغة والمراد ههنا اما جنس

الى كونه فاعلا للعقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل والله اعلم ﴿ قوله تعالى
 (ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف
 يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم) اعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين (الاحتمال الاول)
 انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم وكونه
 كذلك لا يتم الا بجموع امرين احدهما ان يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه
 الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها
 والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثاني لا يتم الا اذا كان قادرا على جميع
 الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اشارة الى كمال علمه المتعلق
 بجميع المعلومات فينتد يكون عالما لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات
 لا يشغله سؤال عن سؤال ولا يشتهه الامر عليه بسبب كثرة اسئلة السائلين ثم قوله هو
 الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء اشارة الى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات
 وحينئذ يكون قادرا على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين
 الامرين يظهر كونه قائما بالقسط قبوما بجميع الممكنات والكائنات ثم فيه لطيفة اخرى
 وهي ان قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء كذا كونه اشارة الى كمال علمه
 سبحانه والطريق الى اثبات كونه تعالى عالما لا يجوز ان يكون هو السمع لان معرفة صحة
 السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل
 العقلي وذلك هو ان نقول ان افعال الله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على
 كون فاعله عالما فلما كان دليل كونه تعالى عالما هو ما ذكرنا فحين ادعى كونه عالما بكل
 المعلومات بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اتبعه بالدليل العقلي الدال
 على ذلك وهو انه هو الذي صور في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب
 وركبه من اعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها غضاريف
 وبعضها شرايين وبعضها اوردة وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى بعض على التركيب
 الاحسن والتأليف الاكل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر ان يخلق من قطرة من
 النطقة هذه الاعضاء المختلفة في الطباع والشكل واللون ويدل على كونه عالما من
 حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي يصوركم في الارحام
 كيف يشاء دالا على كونه قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله ان
 الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء واذا ثبت انه تعالى عالم بجميع المعلومات
 وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات فظهر ان هذا كالتقرير لما
 ذكره تعالى اولا من انه هو الخالق القيوم ومن تأمل في هذه اللطائف علم انه
 لا يعقل كلام اكثر فائدة ولا احسن ترتيبا ولا اكثر تأثيرا في القلوب من هذه الكلمات
 (والاحتمال الثاني) ان تنزل هذه الآيات على سبب نزولها وذلك لان النصارى ادعوا
 لامرهم

الكتب الالهية عبر عنها بوصف
 شامل لما ذكر منها وما لم يذكر على
 طريق التميم بالتميم اثر تخصيص
 بعض مشاهيرها بالذكري كما في
 قوله عن وجل فابنتنا فيها حبا
 وعنبا الى قوله تعالى وفاكهة
 واما نفس الكتب المذكورة
 اعيد ذكرها بوصف خاص لم
 يذكر فيما سبق على طريقة العطف
 بتكرير لفظ الانزال تنزيلا للتغاير
 الوصفي منزلة التغاير الذاتي كما
 في قوله سبحانه وما ساء امرنا
 نجينا هودا والذين آمنوا معه
 برجة منا ونجيناهم من عذاب
 غليظ واما الزبور فانه مشتمل على
 المواعظ الفارقة بين الحق والباطل
 الداعية الى الخير والرشاد الزاجرة
 عن الشر والفساد وتقديم الانجيل
 عليه مع تأخره عنه نزولا لقوة
 مناسبته للتورات في الاشتغال على
 الاحكام والشرائع وشيوع
 اقتنائها في الذكر واما القرآن
 نفسه ذكر نعت مادم له بعد ما
 ذكر باسم الجنس تعظيما لشأنه
 ورفعا لمكانه وقد بين اول تنزيله
 التدريجي الى الارض وثانيا انزاله
 الدفعي الى السماء الدنيا او اريد
 بالانزال القدر المشترك العارى
 عن قيد التدرج وعدمه واما
 المعجزات المقررة بانزال الكتب
 المذكورة الفارقة بين الحق
 والمبطل (ان الذين كفروا
 بايات الله وضع موضع الضمير
 العائد الى ما فصل من الكتب
 المنزلة او منها ومن المعجزات
 الآيات مضافة الى الاسم الجليل
 تعيينا لحيثية كفرهم ونهويلا
 لامرهم

وتأكدوا لا استحقا فهم العذاب الشديدوا إذا بان ذلك الاستحقاق لا يشترط فيه الكفر بالكل بل يكفي فيه الكفر ببعض منها والمراد بالموصول اما اهل الكتابين وهو الانسب بمقام الحاجة معهم او جنس الكفرة وهم داخلون فيه دخول اوليا اي ان الذين كفروا بما ذكر من آيات الله الناطقة بالحق لاسيما بتوحيده تعالى وتنزيهه عما لا يليق بشأنه الجليل كلا وبعضا مع ما بها من العتوت الموجبة للايمان بها بان كذبوا بالقرآن اصالة وبسائر الكتب الالهية تبعا لما ان تكذيب المصدقة موجب لتكذيب ما يصدقه حتما واصالة ايضا بان كذبوا بآياتها الناطقة بالتوحيد والتنزيه وآياتها المبشرة بنزول القرآن ومبعث النبي صلى الله عليه وسلم وغيرها (لهم) بسبب كفرهم بها (عذاب) يرتفع اما على القاعدية من الجار والمجرور او على الابتداء والجملة خبران والتنوين للتفخيم اي اي عذاب (شديد) لا يقادر قدره وهو وعيد جي به اثر تقرير امر التوحيد الذاتي والوصفي والاشارة الى ما ينطق بذلك من الكتب الالهية حلا على القبول والاذعان وزجرا عن الكفر والعصيان (والله عزيز) لا يغالب يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (ذوات مقام) عظيم خارج عن افراد جنسه وهو افتعال من النعمة وهي السطوة والتسلط يقال انتقم منه اذا عاقبه بجنائته والجملة اعتراض تذييلي مقرر للوعيد ومؤكده

الهيئة عيسى عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبه احد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة والنوع الثاني شبه مستخرجة من مقدمات الزامية (اما النوع الاول من الشبه) فاعتمدهم في ذلك على امرين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا انت اكلت في دارك كذا ويقول لذلك انك صنعت في دارك كذا فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم واما الامر الثاني من شبههم فهو متعلق بالقدرة وهوان عيسى عليه السلام كان يحيا الموتى ويرى الكه والابرص ويخلق من الطين كهية الطير فينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة وليس للنصارى شبه في المسئلة سوى هذين النوعين ثم انه تعالى لما استبدل على بطلان قولهم في الهيئة عيسى وفي التثليث بقوله الحى القيوم يعنى الاله يجب ان يكون حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما زم القطع انه ما كان الها فأتبعه بهذه الآية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين اما الشبهة الاولى وهى المتعلقة بالعلم وهى قولهم انه اخبر عن الغيوب فوجب ان يكون الها فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا فى السماء وتقرير الجواب انه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات ان يكون الها لاحتمال انه انما علم ذلك بوحى من الله اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على انه ليس باله لان الاله هو الذى لا يخفى عليه شئ في الارض ولا فى السماء فان الاله هو الذى يكون خالقا والخالق لا بد وان يكون عالما بمخلوقه ومن المعلوم بالضرورة ان عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات فكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله لعلم ان القوم يريدون اخذه وقتله وانه تأذى بذلك ويتألم فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات والاله هو الذى لا يخفى عليه شئ من المعلومات فوجب القطع بأن عيسى عليه السلام ما كان الها فثبت ان الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية واما الجهل ببعض الغيب يدل قطعاً على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول من الشبه المتعلقة بالعلم اما النوع الثاني من الشبه وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فأجاب الله تعالى عنها بقوله هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء والمعنى ان حصول الاحياء والامانة على وفق قوله فى بعض الصور لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى اكرمه بذلك الاحياء اظهارا لعجزته واكرامه اما العجز عن الاحياء والامانة فى بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لأن الاله هو الذى يكون قادر اعلى ان يصور فى الارحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب والتأليف الغريب ومعلوم ان عيسى عليه السلام ما كان قادرا على الاحياء والامانة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لأمات اولئك الذين اخذوه على

زعم النصارى وقتلوه فثبت ان حصول الاحياء والامانة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الهاما عدم حصولهما على وفق مراده في سائر الصور يدل على انه ما كان الهما فظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة الثانية ايضا ساقطة (واما النوع الثاني) من الشبهة فهي الشبهة المبنية على مقدمات الزامية وحاصلها يرجع الى نوعين النوع الاول ان النصارى يقولون ايها المسلمون انتم توافقوننا على انه ما كان له أب من البشر فوجب ان يكون ابن الله فأجاب الله تعالى عنه ايضا بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صورته من نطفة الاب وان شاء صور ابتداء من غير الاب والنوع الثاني ان النصارى قالوا الرسول صلى الله عليه وسلم الست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على انه ابن الله فأجاب الله تعالى عنه بأن هذا الزام لفظي واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب التشابهات فوجب رده الى التأويل وذلك هو المراد بقوله هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات فظهر بما ذكرنا ان قوله الخى القيوم اشارة الى ما يدل على ان المسيح ليس بالله ولا ابن الاله واما قوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والامانة وعن تمسكهم بأنه ما كان له أب من البشر فوجب ان يكون ابن الله واما قوله هو الذي أنزل عليك الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القرآن ان عيسى روح الله وكلمته ومن أحاط علما بما ذكرناه وخصناه علم ان هذا الكلام على اختصاره أكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب وانه ليس في المسئلة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت هذه الآية عليه فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الآيات فلم نذكره لانه لا حاجة اليه فن اراد ذلك طالع الكتب ثم انه تعالى لما أجاب عن شبههم أعاد كلمة التوحيد زجرا للنجارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما تقدم من ان علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والامانة في بعض الصور لا يكفي في كونه الهاما فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو الحكيم * وبقي في الآية ابحاث لطيفة اما قوله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء فالمراد انه لا يخفى عليه شئ فان قيل ما الفائدة في قوله في الارض ولا في السماء مع انه لو أطلق كان أبلغ قلنا الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والارض اقوى وذلك لان الحس يرى عظمة السموات والارض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله عز وجل والحس متى اعان العقل على المطلوب كان الفهم أتم والادراك أكل ولذلك فان المعاني الدقيقة اذا أريد ايضا حها

(ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء) استثناف كلام سبق لبيان سعده على تعالى واحاطته بجميع مافي العالم من الاشياء التي من جهتها ماصدر عنهم من الكفر والفسوق سرا وجهرا اثر بيان كمال قدرته وعزته تربية لما قبله من الوعيد وتبنيها على ان الوقوف على بعض المغيبات كما كان في عيسى عليه السلام بمعزل من بلوغ رتبة الصفات الالهية وانما عبر عن علمه بعز وجل بما ذكر بعدم خفائه عليه كما في قوله سبحانه وما يخفى على الله من شئ في الارض ولا في السماء اذ ان علمه تعالى معلوماته وان كانت في اقصى الغايات الخفية ليس من شأنه ان يكون على وجه يمكن ان يقارنه شأبة خفا بوجه من الوجود كما في علوم المخلوقين بل هو في غاية الوضوح والجلال والجللة المنفية خبر لان وتكرير الاسناد لتقوية الحكم وكلمة في متعلقة بمحذوف وقع صفة لشيء مؤكدة لعمومه المستفاد من وقوعه في سياق النفي اى لا يخفى عليه شئ ما كائن في الارض ولا في السماء اعم من ان يكون ذلك بطريق الاستقرار فيهما او الجزئية منهما وقيل متعلقة بخفي وانما عبر بهما عن كل العالم لانهما قطراه وتقديم

ذكر لها مثال فان المثال يعين على الفهم أما قوله هو الذي يصوركم قال الواحدى التصوير جعل الشئ على صورة والصورة هيئة حاصلة للشئ عند ايقاع التأليفين اجزائه واصله من صاره يصوره اذا اماله فهى صورة لانها مائة الى شكل ابويه وتام الكلام فيه ذكرناه فى قوله تعالى فصرهن اليك واما الارحام فهى جميع رحم وأصلهما من الرحمة وذلك لان الاشتراك فى الرحم يوجب الرحمة والعطف فلهذا سمي ذلك العضو رحما والله أعلم * قوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنابه كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب) اعلم ان فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا فى اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء بما قبله احتمالين احدهما ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثانى ان ذلك كالجواب عن شبه النصارى فاما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى أراد أن يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور واكمل الاشكال وهو المراد بقوله هو الذى يصوركم فى الارحام واما الروحانية فأشرفها العلم الذى تصير الروح معه كالمرأة المجلوة التى تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله هو الذى أنزل عليك الكتاب واما على الاحتمال الثانى فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء فى القرآن من قوله تعالى فى صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكنهه فبين الله تعالى بهذه الآية ان القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابهة والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو فى غاية الحسن والاستقامة (المسئلة الثانية) اعلم ان القرآن دل على انه بكتيته محكم ودل على انه بكتيته متشابهة ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابهة اما مدل على انه بكتيته محكم وآيات الكتاب الحكيم الر كتاب احكمت آياته فذكر فى هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الاتفاظ صحيح المعانى وكل قول وكلام يوجد كان القرآن افضل منه فى فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يمكن احد من آياتان كلام يساوى القرآن فى هذين الوصفين والعرب تقول فى البناء الوثيق والعقد الوثيق الذى لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم واما مدل على انه بكتيته متشابهة فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثنى والمعنى انه يشبه بعضه بعضا فى الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا أى لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام فى الفصاحة والركاكة واما مدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابهة فهو هذه الآية التى نحن فى تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابهة بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما فى عرف

الارض على السماء لانها الاعتناء بشأن احوال اهلها وتوسط حرف النفي بينهما للدلالة على الترقى من الأدنى الى الأعلى باعتبار القرب والبعد من المستدعين للتفاوت بالنسبة الى علومنا وقوله عز وجل (هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء) جملة مستأنفة ناطقة ببعض احكامه فيومئذ تعالى وجريان احوال الخلق فى اطوار الوجود حسب مشيئته المبنية على الحكم البالغة مقررة لكمال علمه مع زيادة بيان لتعلقه بالاشياء قبل دخولها تحت الوجود ضرورة وجوب علمه تعالى بالصور المختلفة المترتبة على التصوير المترتب على المشيئة قبل تحققها بمراتب وكلمة فى متعلقة بصوركم او بمخدوف وقع حالا من ضمير المفعول اى يصوركم وانتم فى الارحام مضغ وكيف معمول ليشاء والجملة فى محل نصب على الحالية اما من فاعل يصوركم اى يصوركم كأننا على مشيئته تعالى اى مريدا او من مفعوله اى يصوركم كائنين على مشيئته تعالى تابعين لها فى قبول الاحوال المتغيرة من كونكم نطفائم علقا ثم مضغا غير مخلقة ثم مخلقة وفى الاتصاف بالصفات المختلفة من الذكورة والانوثة والحسن والقبح وغيره

الشرعية اما المحكم فالعرب تقول حاكت وحاكت وحاكت بمعنى رددت ومنعت
والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي
حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك اي امنعه عن الفساد وقال جرير احكموا
سفهاءكم اي امنعوهم وبناء محكم اي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة
لانها تمنع عما لا ينبغي واما المتشابه فهو ان يكون احد الشئيين مشابها للآخر بحيث يعجز
الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا به
متشابهها اي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال الله تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال
اشبهه على الامران اذا لم يفرق بينهما ويقال لاصحاب الخاربوق اصحاب الشبه وقال
عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما امور متشابهات وفي رواية اخرى مشبهات
ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمى كل ما لا يمتدى الانسان
اليه بالمشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل اي
دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه
الجهة مشكلا ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته او عدمه وكان الحكم
بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابهاله وغير متميز احدهما عن الآخر
بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه
بحسب اصل اللغة فقول الناس قدا كثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن
نذكر الوجه المخلص الذي عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقبيه اقوال الناس فيه فقول
اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا يكون فاذا
كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره
فلا يخلو واما ان يكون احتماله لأحدهما راجحا على الآخر واما ان لا يكون كذلك بل يكون
احتماله لهما على السواء فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ
بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتماله لهما على
السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين
مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مؤولا او
مشتركا او مجملا اما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع
من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم * واما
المجمل والمؤول فهما مشتركان في ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة وان لم يكن راجحا لكنه
غير مرجوح والمؤول مع انه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد فهذا القدر
المشترك هو المسمى بالمشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك
يسمى متشابهها اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للثبات في الذهن واما لاجل
ان الذي يحصل فيه التشابه بصير غير معلوم فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم

ذلك من الصفات وفيه من الدلالة
على بطلان زعم من زعم ربوبية
عيسى عليه السلام وهو من جملة
أبناء النواصيت المتقلبين في هذه
الاطوار على مشيئة الباري
عز وجل وكال ركافة عقولهم
ملا يخفى وقرئ تصوركم على
صيغة الماضي من التفضل اي
صوركم لنفسه وعبادته (لا اله
الا هو) اذ لا يتصف بشئ مما
ذكر من الشؤون العظيمة الخاصة
بالالوهية احد ليتوهم الوهيته
(العزيز الحكيم) المتناهي
في القدرة والحكمة ولذلك
يخلقكم على ما ذكر من النظم
البديع (هو الذي أنزل عليك
الكتاب) شروع في ابطال
شبههم الناشئة عما نطق به
القرآن في نعت عيسى عليه السلام
بطريق الاستئناف اثر بيان
اختصاص الربوبية ومناطها
به سبحانه وتعالى تارة بعد
أخرى وكون كل من عداه
مقهورا تحت ملكوته تابعيا
لمشيئته قيل ان وفد نجران
قالوا لرسول الله صلى الله عليه
وسلم ألت تزعم يا محمد أن
عيسى كلمة الله وروح منه
قال عليه السلام بلى قالوا فحسننا
ذلك فتبى عليهم زيفهم وفتنتهم
وبين ان الكتاب مؤسس على
اصول رصينة وفروع مبنية
عليها ناطقة بالحق قاضية ببطلان
ما هم عليه من الضلال

السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فهنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الخبز والظهر انما المشكل بان يكون اللفظ بأصل وضعه راجعا في احد المعنيين ومرجوها في الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القرآن قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاھر هذا الكلام انهم يؤمرون بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء راداعلى الكفار فيما حكي عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله تعالى نسوا الله فنتسيهم وظاھر النسيان ما يكون ضد العلم ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا وضع عظيم فقول ان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعى ان الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وان الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالعترتي يقول قوله فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وماتساؤن الا ان يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقرب الامر في ذلك فلا يدهنها من قانون يرجع اليه في هذا الباب فتقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان جلناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم واما ان جلناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فتقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول فتقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاھر احدهما رماية لظاھر الآخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع في دلالة والآخر غير قاطع فيثبت يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا ان احدهما يكون ارجح وحينئذ يحصل الرجحان الا ان تقول اما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان 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 والعقلى وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا واما الثانى وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الثانى وان كان اصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظى عن ظاھره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرناه ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعى العقلى على ان ما اشعر به ظاھر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة

والمراد بالانزال القدر المشترك
المجرد عن الدلالة على قيد التدرج
وعدمه ولا م الكتاب للعهد
وتقديم الظرف عليه لما اشير اليه
فيما قبل من الاعتناء بشأن
بشارته عليه السلام بتشريف
الانزال عليه ومن التشويق الى
الى ما انزل فان النفس عند تأخير
ما حقه التقديم لا سيما بعد الاشعار
برفعة شأنه او بمنفعته تبقى
مترقبية له فيمكن لديها عند
وروده عليها فضل تمكن
وليتصل به تقسيمه الى قسميه

ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين التأويل فظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد ما ذال ان السبيل الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لاسيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف وكل هذا لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة القطعية على ان حل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ولي الهداية والرشاد (المسئلة الثالثة) في حكاية اقوال الناس في المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المحكمات هي الثلاث آيات التي في سورة الانعام قل تعالوا الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف الهجاء المذكورة في اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة فاختلف الامر عليهم واشبهه (واقول) التكاليف الواردة من الله تعالى تقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله تعالى والاحتراس عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم واما المتشابه فهو الذي سميناه بالجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على السوية فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الالفاظ بها على السوية لا بدليل منفصل على ما لخصناه في اول سورة البقرة * القول الثاني وهو ايضا مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول الثالث قال الاصم المحكم هو الذي يكون دليله واضحا لا تحامثل ما اخبر الله تعالى به من انشاء الخلق في قوله تعالى فخلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله وانزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبر والتأمل نحو الحكم بانه تعالى يعثم بعد ان صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء او لا قدر على الاعادة ثانيا واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عني بقوله المحكم ما يكون دلالته واضحة ان المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو اما الجمل

المساوي او المؤول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه اولا وان عني به ان المحكم هو الذي يعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل وعلى هذا يصير جلة القرآن متشابه لان قوله فخلقنا النطفة علقمة امر يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية وان اهل الطبيعة يقولون السبب في ذلك الطبايع والفصول او تأثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتناجاتها فكما ان اثبات الحشر والنشر مفتقر الى الدليل فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى مفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت كلهما مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مينة يؤمن الغلط معها الا نادرا ومنها ما يكون الدليل فيه خفيا كثيرا كغير المقدمات غير مرتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه القول الرابع ان كل ما يمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي او بدليل خفي فذاك هو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرساها (المسئلة الرابعة) في الفوائد التي لاجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابه اعلم ان من المخددة من طعن في القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بايات الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدرى يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا قرا وفي موضع آخر وقالوا قلوبنا غلفوا ايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوده يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنافي يتمسك بقوله لا تدركه الابصار ومثبت الجبهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم ويقولون الرجن على العرش استوى والنافي يتمسك بقوله ليس كمثل شئ ثم ان كل واحد يسمى الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر في ترجيح بعضها على بعض الى ترجيح خفية ووجوده ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى قيام الساعة هكذا أليس انه لو جعله ظاهرا جليا تقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض * واعلم ان العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها (الوجه الاول) انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين (الوجه الثاني) لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا للمذهب الواحد وكان نصريه مبطلا لكل ماسوى ذلك المذهب وذلك مما ينفّر ارباب المذاهب

عن قبوله وعن النظر فيه فالانتفاع به انما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه
 فينبذ بطمع صاحب كل مذهب ان يجديه ما يقوى مذهبه ويؤثر مقالته فينبذ
 ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا في
 ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل
 الى الحق (الوجه الثالث) ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه
 الى الاستعانة بدليل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال
 والبينة اما لو كان كله محكما يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فينبذ كان يبقى في
 الجهل والتقليد (الوجه الرابع) لما كان القرآن مشتملا على المحكم والمتشابه افتقروا
 الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة
 من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولولم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان
 الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان ايراد هذه المتشابهات لاجل هذه الفوائد الكثيرة
 (الوجه الخامس) وهو السبب الاقوى في هذا الباب ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة
 الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبو في اكثر الامر عن ادراك الحقائق فن
 سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس يحسم ولا يمتحيز ولا يشار اليه ظن ان
 هذا عدم ونفى فوق في التعطيل فكان الاصح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض
 ما يناسب ما توهمونه ويخيلونه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم
 الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني
 وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر وهو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله اعلم
 براده واذا عرفت هذه المباحث فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى هو الذي انزل عليك
 الكتاب المراد به هو القرآن منه آيات محكمات وهي التي يكون مدلولاتها متأكدة
 اما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية او يكون مدلولاتها خالية عن
 معارضات اقوى منها ثم قال هن ام الكتاب وفيه سؤالان (السؤال الاول) ما معنى كون
 المحكم اما للمتشابه الجواب الام في حقيقة اللغة الاصل الذي منه يكون الشيء فلما
 كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لاجرم
 صارت المحكمات كالام للمتشابهات وقيل ان ماجرى في الانجيل من ذكر الاب وهوانه
 قال ان الباري والقديم المكون للاشياء الذي به قامت الخلائق وبه ثبتت الى ان بعثها
 فمبعر عن هذا المعنى بلفظ الاب من جهة ان الاب هو الذي حصل منه تكوين الابن ثم وقع
 في الترجمة ما وهم الابوة الواقعة من جهة الولادة فكان قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد
 محكما لان معناه متأكد بالدلائل العقلية القطعية وكان قوله عيسى روح الله وكنهه من
 المتشابهات التي يجب ردها الى ذلك المحكم (السؤال الثاني) لم قال ام الكتاب
 ولم يقل امهات الكتاب الجواب ان مجموع المحكمات في تقدير شئ واحد ومجموع المتشابهات

(منه آيات) الظرف خبر
 وآيات مبتدأ او بالعكس بتأويل
 من تحقيقه في قوله تعالى ومن الناس
 من يقول الآية والاول اوفق
 بقواعد الصناعة والثاني ادخل
 في جزالة المعنى اذ المقصود الاصل
 انقسام الكتاب الى القسمين
 المعهودين لا كونهما من الكتاب
 فتذكر والجملة مستأنفة او في حين
 النصب على الجمالية من الكتاب
 اي هو الذي انزل الكتاب كاشفا
 على هذه الحال اي منقسما الى
 محكم ومتشابه او الظرف هو الحال
 وحده وآيات مرتفع به على الفاعلية
 (محكمات) صفة آيات اي قطعية
 الدلالة على المعنى المراد محكمة
 العبارة محفوظة من الاحتمال
 والاشتباه

في تقدير شئ آخر واحدهما ام للاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه آية ولم
يقول آيتين وانما قال ذلك على معنى ان مجموعهما آية واحدة فكذلك ههنا ثم قال واخر
متشابهات وقد عرفت حقيقة التشابهات قال الخليل وسيبويه ان اخر فارقت اخواتها
في حكم واحد وذلك لان اخر جمع اخرى واخرى تأنيث آخر واخر على وزن افعال وما كان
على وزن افعال فانه يستعمل مع من او بالالف واللام فيقال زيد افضل من عمرو وزيد
الافضل فالالف واللام معاقتان لمن في باب افعال فكان القياس ان يقال زيد آخر من
عمرو او يقال زيد الآخر الا انهم حذفوا منه لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوه
اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام معاقتان لمن فسقط الالف واللام ايضا فلما جاز
استعماله بغير الالف واللام صار آخر فأخر جمعه فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم
نظائرهما في سقوط الالف واللام عن جمعها ووجدانها ثم قال فأما الذين في قلوبهم زيغ اعلم
انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم ومنه متشابه بين ان اهل الزيغ
لا يتسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق يقال زاعغ زيفاً اي مال ميلاً واختلفوا
في هؤلاء الذين اريدوا بقوله في قلوبهم زيغ فقال الربيع هم وفدنجران لما حاور رسول
الله صلى الله عليه وسلم في المسج فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا
فأنزل الله هذه الآية ثم انزل ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم وقال الكلبي هم اليهود
طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجها من الحروف المقطعة في اوائل السور وقال
قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال في آخر الآية وما يعلم تأويله
الا الله وما ذاك الا وقت القيامة لانه تعالى اخفاه عن كل الخلق حتى عن الملائكة
والانبياء عليهم الصلاة والسلام وقال المحققون ان هذا يعجب جميع المبطلين وكل من احتج
لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه
لبس واشتباه ومن جلته ما وعد الله به الرسول من النصر وما وعد الكفار من النعمة
ويقولون اننا بعد الله ومتى تأتينا الساعة ولو ما تأتينا بالملائكة فهو هو الامر على
الضعفة ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فانه لما ثبت بصريح العقل ان كل ما كان مختصاً بالخير فاما ان يكون في الصغر
كجزء الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق واما ان يكون اكبر منه فيكون منقسماً مركباً
وكل مركب فانه ممكن ومحدث فهذا الدليل الظاهر يمنع ان يكون الاله في مكان
فيكون قوله الرحمن على العرش استوى متشابهاً فن تمسك به كان متمسكاً بالمتشابهات
ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد
فانه لما ثبت بالبرهان العقلي ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي وثبت ان
حصول ذلك الداعي من الله تعالى ثبت انه متى كان الامر كذلك كان حصول
الفعل عند تلك الداعية واجبا وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا فحينئذ يبطل ذلك

(هن أم الكتاب) اي اصل فيه
وعمد تورد اليها غيرها فالمراد
بالكتاب كله والاصناف بمعنى في
كما في واحد العشرة لاي معنى اللام
فان ذلك يؤدي الى كون الكتاب
عبارة عما عدا المحكمات والجملة
اما صفة لما قبلها او مستأنفة
وانما فرد الام مع تعدد الآيات
لما ان المراد بيان اصلية كل واحدة
منها او بيان ان الكل بمنزلة آية
واحدة كما في قوله تعالى وجعلناها
وابنها آية للعالمين وقيل اكتفى
بالمفرد عن الجمع كما في قول الشاعر
بها جيف الحمري فأما عظامها
فيبيض واما جلد لها فضليب
اي واما جلودها (واخر) نعت
لحذوف معطوف على آيات اي
وآيات آخر وهي جمع اخرى
وانما لم يتصرف لانه وصف
معدول عن الآخر وعن آخر
من (متشابهات) صفة لآخر
وفي الحقيقة صفة للمعدول اي
محتملات لمعان متشابهة لا يمتاز
بعضها من بعض في استحقاق
الارادة بها ولا يتضح الامر
الا بالنظر الدقيق والتأمل اللينق
فالتشابه في الحقيقة وصف
لتلك المعاني وصف به الآيات
على طريقة وصف الدال بوصف
المدلول

التفويض وثبت ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته فيصير استدلال المعتزلة بتلك
الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات فبين الله تعالى في كل هؤلاء الذين يعرضون عن
الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة انهم يتمسكون بالمتشابهات لاجل
ان في قلوبهم زيغ عن الحق وطلباً لتقرير الباطل واعلم انك لا ترى طائفة في الدنيا الا
وتسمى الآيات المطابقة لمذهبه محكمة والآيات المطابقة لمذهبه خصمه متشابهة ثم
هول الامر في ذلك الا ترى الى الجبائي فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب
وتكليف ما لا يطاق الى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات وقال ابو مسلم الاصفهاني
ازئغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال ولا يتأوله على المحكم الذي بينه الله
تعالى بقوله واضلهم السامري واضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به الالفاسقين
وفسروا ايضا قوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا متر فيها ففسقوا فيها على انه تعالى
اهلكهم واراد فسقهم وان الله تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم مع انه تعالى قال
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله لبيّن لكم ويهديكم وتأولو ا قوله تعالى
زينالهم اعمالهم فهم يعمهون على انه تعالى زين لهم التعمه ونقضوا بذلك مافي القرآن
كقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا وما بأنفسهم وما كنا مهلكي القرى الا واهلها
ظالمون وقال واما نود فهديناهم فاستجوا العمى على الهدى وقال فن اهتدى فانما
يهتدى لنفسه وقال ولكن الله حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم فكيف يزين
العمه فهذا ما قاله ابو مسلم وليت شعري لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات
وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات ولم اوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه
اجراءها على الظاهر وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم
الابار جوع الى الدلائل العقلية الباهرة فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الادلة العقلية
فان مذهبهم لا يتم الا اذا قلنا بأنه صدر عنه احد الفعلين دون الثاني من غير مرجح وذلك
تصريح بنبي الصانع ولا يتم الا اذا قلتم بأنه سبحانه ما كان عالماً بكيفيات الافعال في
الازل وذلك تصريح بتجهيل الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن
عن العبد لا يدل على علم فاعله به فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الازيد
والانقص لا تخصص وذلك نفي للصانع ولزم منه ايضا ان لا يدل صدور الفعل المحكم على
كون الفاعل عالماً وحينئذ يسد باب الاستدلال بأحكام افعال الله تعالى على كون
فاعله عالماً ولو ان اهل السموات والارض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها
فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل ان يسمى الآيات الدالة على
القضاء والقدر بالمتشابه فظهر بما ذكرناه ان القانون المستمر عند جمهور الناس ان كل آية
توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة واما المحقق المنصف فانه
يحمل الامر بالآيات على اقسام ثلاثة احدها ما يتأكد ظاهراً بالدلائل العقلية
فذلك هو المحكم حقا وثانيها الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها فذلك

وقيل لما كان من شأن الامور
المتشابهة ان يحجز العقل عن التمييز
بينها سمي كل ما لا يهتدى اليه
العقل متشابهاً وان لم يكن ذلك
بسبب التشابه كما ان المشكل في
الاصل ما دخل في اشكاله
وامثاله ولم يعلم بعينه ثم اطلق على
كل غامض وان لم يكن غموضه من
تلك الجهة وانما جعل ذلك كذلك
ليظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم
على الاجتهاد في تدبرها وتحصيل
العلم التي ينط بها استنباط ما يريد
بها من الاحكام الحقة فينا لوانها
وباتعاب القرائح في استخراج
مقاصدها الرقيقة ومعانيها
اللائقة المداير العالية ويعرجوا
بالتوفيق بينها وبين المحكمات
من اليقين والاطمئنان الى المعارج
القاصية واما قوله عز وجل
الكتاب احكمت آياته فمعناه
انها حفظت من اعتراء الخلل
او من التسخ او ايدت بالحجج
القاطعة الدالة على حقيقتها
او جعلت حكيمة لانطوائها على
جلال الحكم البالغة ودقائقها
وقوله تعالى كتابا متشابهاً امثالي
معناه متشابه الاجزاء اي يشبهه
بعضها بعضاً في صحة المعنى وجزالة
النظم وحقية المدلول

هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره وثالثها الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه فيكون من حقه التوقف فيه ويكون ذلك متشابهاً بمعنى ان الامر اشبه فيه ولم يميز احد الجانبين عن الآخر الا ان الظن الراجح حاصل في اجرائها على ظواهرها فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم بمراده واعلم انه تعالى لما بين ان الزائغين يتبعون المتشابه بين ان لهم فيه غرضين فالاول هو قوله تعالى ابتغاء الفتنة والثاني هو قوله وابتغاء تأويله فأما الاول فاعلم ان الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء والغلو فيه يقال فلان مفتون بطلب الدنياى قدغلا في طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون في تفسيره هذه

الفتنة وجوها اولها قال الاصم انهم متى اوقعوا تلك المتشابهات في الدين صار بعضهم مخالفا لبعض في الدين وذلك يفضى الى القتال والهرج والمرج فذلك هو الفتنة وثانيها ان التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتونا بذلك الباطل كما كفا عليه لا يتقنع عنه بحيلة البتة وثالثها ان الفتنة في الدين هو الضلال عنه ومعلوم انه لا فتنة ولا فساد اعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه واما الغرض الثاني لهم وهو قوله تعالى وابتغاء تأويله فاعلم ان التأويل هو التفسير واصله في اللغة المرجع والمصير من قولك آل الامر الى كذا اذا صار اليه واولته تأويلا اذا صيرته اليه هذا معنى التأويل في اللغة ثم يسمى التفسير تأويلا قال تعالى سؤنك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال تعالى واحسن تأويلا وذلك انه اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى واعلم ان المراد منه انهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم وان مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون قال القاضي هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين احدهما ان يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله ابتغاء الفتنة والثاني ان يحكموا بحكم في الموضوع الذي لا دليل فيه وهو المراد من قوله وابتغاء تأويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال وما يعلم تأويله الا الله واختلف الناس في هذا الموضوع فذهب من قال تم الكلام ههنا ثم الواو في قوله والراسخون في العلم واول ابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن أنس والكسائي والقراء ومن المعترزة قول ابي علي الجبائي وهو المختار عندنا والقول الثاني ان الكلام انما يتم عند قوله والراسخون في العلم وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم وهذا القول ايضا مروى عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس واكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول الاول وجوه (الجملة الاولى) ان اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية والترجيحات اللغوية لاتفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسئلة قطعية يقينية كان

(فاما الذين في قلوبهم زيغ) اي ميل عن الحق الى الاهواء الباطلة قال الراغب الزبيج الميسل عن الاستقامة الى احد الجانبين وفي جعل قلوبهم مقر الزبيغ مبالغة في عدولهم عن سنن الرشاد واصرارهم على الشر والفساد (فيتبعون ما تشابه منه) معرضين عن الحكمات اي يتعلقون بظواهر المتشابه من الكتاب او بتأويل باطل لا تحريا للحق بعد الايمان بكونه من عند الله تعالى بل (ابتغاء الفتنة) اي طلب ان يقتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومنافضة الحكم بالمتشابه كما نقل عن الوند (وابتغاء تأويله) اي وطلب ان يؤلوه حسبا يشتهونه من التاويلات الزائغة والحال انهم بمعزل من ذلك الرتبة وذلك قوله عز وجل

القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز مثاله قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قام الدليل القاطع على ان مثل هذا التكليف قد وجد على ما بيننا بالبراهين الخمسة في تفسير هذه الآية فعلنا ان مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الآية فلا بد من صرف اللفظ الى بعض المجازات وفي المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية وانها لا تفيد الا الظن الضعيف وهذه المسئلة ليست من المسائل الظنية فوجب ان يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا وايضا قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى دل الدليل على انه يتمتع ان يكون الاله في المكان فعرفنا انه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما شعره ظاهرها الا ان في مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية الظنية والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجتماع المسلمين وهذه حجة قاطعة في المسئلة والقلب الخالي عن التعصب يميل اليه والفترة الاصلية تشهد بحجته وباللغة التوفيق (الجملة الثانية) وهو ان ما قبل هذه الآية يدل على ان طلب تأويل المتشابه مذموم حيث قال فاما 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 ان يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي وايضا طلب مقادير الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا لو ماتنا نينا بالملائكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر وانه لا يجوز (الجملة الثالثة) ان الله مدح الراسخين في العلم بانهم يقولون آمنا به وقال في اول سورة البقرة فاما الذين آمنوا فيعملون انه الحق من ربهم فهو لا الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فانه لا بد وان يؤمن به انما الراسخون في العلم الذين علموا بالدلائل القطعية ان الله تعالى عالم بالمعلومات التي لانهاية لها وعلموا ان القرآن كلام الله تعالى وعلموا انه لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مراد الله تعالى بل مراده منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اى شئ كان فهو الحق والصواب فهو لا هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعم عنهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن (الجملة الرابعة) لو كان قوله والراسخون في العلم معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء وانه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون آمنا به

وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فانه حال من ضمير فيتبعون باعتبار العلة الاخيرة اى يتبعون المتشابه لابتغاء تأويله والحال انه مخصوص به تعالى وعين وقفه له من عبادة الراسخين في العلم اى الذين ثبتوا وتمكنوا فيه ولم يتزلزلوا في مزال الاقدام وفي تعليل الاستبصار بابتغاء تأويله دون نفس تأويله وتجريد التأويل عن الوصف بالحجة او الحقيقة ايدان بانهم ليسوا من التأويل في شئ وان ما يتبعونه ليس بتأويل اصلا لانه تأويل غير صحيح قد يعذر صاحبه ومن وقف على الا الله فسر المتشابه بما استأثر الله عن وعلا بعله كدقاء الدنيا ووقت قيام الساعة وخواص الاعداد كعدد الزبانية او بمادل القاطع على عدم ارادة ظاهره ولم يدل على ما هو المراد به (يقولون آمنا به) اى بالمتشابه وعدم التعرض لايمانهم بالمحكم لظهوره وبالكتاب والجملة على الاول استثنافى موضع لحال الراسخين واحال منه وعلى الثاني خبر لقوله تعالى والراسخون

او يقال ويقولون آمنابه فان قيل في تصحيحه وجهان الاول ان قوله يقولون كلام مبتدأ
 والتقدير هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنابه والثاني ان يكون يقولون حالاً من الراسخين
 قلنا اما الاول فدفع لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار اولى
 من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار والثاني ان ذال الحال هو الذي تقدم ذكره
 وههنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب ان يجعل قوله يقولون آمنابه
 حالاً من الراسخين لان الله تعالى فيكون ذلك تركاً للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم
 الا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه فكان هذا القول اولى (الجملة الخامسة)
 قوله تعالى كل من عند ربنا يعني انهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله
 وتأويله فلو كانوا مالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة (الجملة السادسة)
 نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال تفسير القرآن على اربعة اوجه تفسير لا يوسع
 أحدا جهله وتفسير تعرفه العرب بألسنتها وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله تعالى
 وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة
 والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسئلة في اول سورة البقرة
 فاذا ضم ما ذكرناه ههنا الى ما ذكرناه هناك تم الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق
 ثم قال الله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنابه كل من عند ربنا وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء واعلم ان الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله
 وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية فاذا
 رأى شيئاً متشابهاً ودل الدليل القطعي على ان الظاهر ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعاً
 ان مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كونه ظاهراً
 مردوداً شبهة في الطعن في صحة القرآن ثم حكى عنهم ايضا انهم يقولون كل من عند ربنا
 والمعنى ان كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا وفيه سؤالان (السؤال الاول) لو
 قال كل من ربنا كان صحيحاً فالفائدة في لفظ عند الجواب الايمان بالمشابه يحتاج فيه الى
 مزيد التأكيذ فذكر كلمة عند لزيد التأكيذ (السؤال الثاني) لم جاز حذف المضاف اليه
 من كل الجواب لان دلالة المضاف عليه قوية فبعد الحذف الامن من اللبس حاصل ثم
 قال وما يذكر الاولو الالباب وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنابه ومعناه
 ما يعظ بما في القرآن الاذو والعقول الكاملة فصار هذا اللفظ كالدلالة على انهم يستعملون
 عقولهم في فهم القرآن فيعملون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكمها واما الذي
 يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابهاً ثم يعملون ان الكل كلام من لا يجوز في كلامه
 التناقض والباطل فيعملون ان ذلك المتشابه لا بد وان يكون له معنى صحيح عند الله تعالى
 وهذه الآية دالة على علوشان المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ويتوسلون بها
 الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ولا يفسرون القرآن الا بما يطابق دلائل العقول

وقوله تعالى (كل من عند ربنا)
 من تمام القول مقرر لما قبله
 ومؤكده اي كل واحد منه ومن
 المحكم او كل واحد من مثابه
 ومحكمه منزل من عنده تعالى لا
 مخالفة بينهما او آمنابه وبحقيقته
 على مراده تعالى (وما يذكر)
 حق التذكر (الاولو الالباب)
 اي العقول الخالصة عن الركون
 الى الاهواء الزائفة وهو تدليل
 سيق من جهته تعالى مدحا
 للراسخين بجودة الذهن وحسن
 النظر واشارة الى ما به استعدوا
 للاهتمام الى تأويله من تجرد
 العقل عن غواشي الحس وتعلق
 الآية الكريمة بما قبلها من
 حيث انها جواب عما تشبه به
 النصارى من نحو قوله تعالى
 وكنه القاها الى مريم وروح
 منه على وجه الاجال وسيجي
 الجواب المفصل بقوله تعالى ان
 مثل ميسى عند الله كمثل آدم خلقه
 من تراب ثم قال له كن فيكون

ويوافق اللغة والاعراب واعلم ان الشيء كلما كان اشرف كان ضده اخس فكذلك
 مفسر القرآن متى كان موصوفا بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم
 الله الثناء عليه ومتى تكلم في القرآن من غير ان يكون متبحرا في علم الاصول وفي علم اللغة
 والنحو كان في غاية البعد عن الله ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه
 فليقبوا مقعده من النار * قوله تعالى (ربنا لاتزع قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا
 من لدنك رحمة انك انت الوهاب) اعلم انه تعالى كما حكى عن الراسخين انهم يقولون آمننا
 به حكى عنهم انهم يقولون ربنا لاتزع قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا وحذف يقولون
 لدلالة الاول عليه وكما في قوله وتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
 هذا باطلا وفي هذه الآية اختلف كلام اهل السنة وكلام المعتزلة اما كلام اهل السنة
 فظاهر وذلك لان القلب صالح لان الميل الى الايمان وصالح لان الميل الى الكفر ويمتنع ان
 يميل الى احد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة يتحدثها الله تعالى فان كانت تلك
 الداعية داعية الكفر فهي الخذلان والازاغة والصد والختم والطبع والرین والقسوة
 والوقر والكتنن وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وان كانت تلك الداعية داعية
 الايمان فهي التوفيق والرشاد والهداية والتسديد والتثبيت والعصمة وغيرها من الالفاظ
 الواردة في القرآن وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قلب المؤمن بين اصبعين من
 اصابع الرحمن والمراد من هذين الاصبعين الداعيتان فكما ان الشيء الذي يكون بين اصبعي
 الانسان يتقلب كما يقبله الانسان بواسطة ذنك الاصبعين فكذلك القلب لكونه بين
 الداعيتين يتقلب كما يقبله الحق بواسطة ذنك الداعيتين ومن انصف ولم يتعسف
 وجرب نفسه وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ولوجوز حدوث احدي الداعيتين من
 غير محدث ومؤثر لزمه نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب والابصار
 ثبت قلبي على دينك ومعناه ما ذكرنا فلما آمن الراسخون في العلم بكل ما أنزل الله تعالى
 من المحكمات والمشابهات تضرعوا اليه سبحانه وتعالى في ان لا يجعل قلوبهم مائلة الى
 الباطل بعد ان جعلها مائلة الى الحق فهذا كلام برهاني متأكد بتحقيق قرآني ومما
 يؤكد ما ذكرناه ان الله تعالى مدح هؤلاء المؤمنين بانهم لا يتبعون المشابهات بل يؤمنون
 بها على سبيل الاجال وترك الخوض فيها فيبعد منهم في مثل هذا الوقت ان يتكلموا
 بالمشابهة فلا بدوا ان يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم انه من المحكمات ثم ان الله
 تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب انهم قالوا ذلك وهذا يدل
 على ان هذه الآية من اقوى المحكمات وهذا كلام متين وأما المعتزلة فقد قالوا مادلت
 الدلائل على ان الزبغ لا يجوز أن يكون بفعل الله تعالى وجب صرف هذه الآية الى
 التأويل فأما دلائلهم فقد ذكرناها في تفسير قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم
 لا يؤمنون ومما احتجوا به في هذا الموضوع خاصة قوله تعالى فلما زاغوا عن الله فلو بهم وهو

(ربنا لاتزع قلوبنا) من تمام مقالة
 الراسخين اي لاتزع قلوبنا عن
 نهج الحق الى اتباع المشابهة
 بتأويل لا ترضيه قال صلى الله
 عليه وسلم قلب ابن آدم بين اصبعين
 من اصابع الرحمن ان شاء الله
 على الحق وان شاء ازاغه عنه
 وقيل معناه لا تبلى بيلا تزيغ فيها
 قلوبنا (بعد اذ هديتنا) اي الى الحق
 والتأويل الصحيح او الى الايمان
 بالقسمين وبعد نصب بلا تزع على
 الظرف واذ في محل الجر باضافته
 اليه خارج من الظرفية اي بعد
 وقت هدايتك ايانا وقيل انه بمعنى
 ان (وهب لنا من لدنك) كلا
 الجارن متعلق بهب وتقديم الاول
 لما مر ويجوز تعلق الثاني
 بمحذوف هو حال من المفعول اي
 كائنة من لدنك ومن لا ابتداء
 الغاية الجزائية ولدن في الاصل
 ظرف بمعنى اول غاية زمان او مكان
 او غيرهما من الذوات نحو من
 لدن زيد وليست مرادفة لعنداذ
 قد تكون فضلا وكذا الذي

صريح في ان ابتداء الزبغ منهم واما تأويلاتهم في هذه الآية فن وجوه الاول وهو الذي
 قاله الجبائي واختاره القاضي ان المراد بقوله لاترغ قلوبنا يعني لاتتمتعها اللطاف التي معها
 يستمر قلبهم على صفة الايمان وذلك لانه تعالى لما منعهم الطافه عند استحقاقهم منع ذلك
 جاز ان يقال ازاعهم ويدل على هذا قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والثاني قال
 الاصم لاتبنا بلوى تربغ عندها قلوبنا فهو كقوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم
 او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الاقليل منهم وقال لجعلنا لمن يكفر بالرحن لبيوتهم سققامن
 فضة والمعنى لاتكلفنا من العبادات ما لانامن معه الزبغ وقد يقول القائل لاتحملني على
 ايذائك اي لاتفعل ما اصير عنده مؤذيا لك الثالث قال الكعبي لاترغ قلوبنا اي لاتسمننا
 باسم الزائغ كما يقال فلان يكفر فلانا اذا سماه كافرا والرابع قال الجبائي اي لاترغ قلوبنا
 عن جنتك وثوابك بمداد هديتنا وهذا قريب من الوجه الاول الا ان يحمل على شئ آخر
 وهو انه تعالى اذا علم انه مؤمن في الحال وعلم انه لو بقي الى السنة الثانية لكفر فقوله لاترغ
 قلوبنا يحول على ان يميتة قبل ان يصير كافرا وذلك لان ابقاءه حيا الى السنة الثانية
 يجرى مجرى ما اذا ازاعه عن طريق الجنة الخامس قال الاصم لاترغ قلوبنا عن كمال
 العقل بالجنون بعد اذ هديتنا بنور العقل السادس قال ابو مسلم احرسنا من الشيطان
 ومن شرور انفسنا حتى لاترغ فهذا جملة ما ذكره في تأويل هذه الآية وهي باسرها
 ضعيفة اما الاول فلان من مذهبهم ان كل ماصح في قدرة الله تعالى ان يفعل في حقهم
 لطفا ووجب عليه ذلك وجوبالوتركة لبطلت الهيته ولسار جاهلا ومحتاجا والشئ الذي
 يكون كذلك فاي حاجة الى الدعاء في طلبه بل هذا القول يستمر على قول بشر بن العتمر
 واصحابه الذين لا يوجبون على الله فعل جميع اللطاف واما الثاني فضعيف لان التشديد
 في التكليف ان علم الله تعالى ان له اثر في حل المكلف على القبيح قبح من الله تعالى وان
 علم الله تعالى انه لا اثر له البتة في حل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما
 يرجع الى كون العبد مطيعا وعاصيا فلا فائدة في صرف الدعاء اليه واما الثالث فهو ان
 التسمية بالزبغ والكفر دائر مع الكفر وجودا وعدمها والكفر والزبغ باختيار العبد فلا
 فائدة في قوله لاتسمننا باسم الزبغ والكفر واما الرابع فهو انه لو كان عمله تعالى بأنه يكفر
 في السنة الثانية يوجب عليه ان يميتة لكان عمله بأن لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب
 عليه ان لا يتخلقه واما الخامس وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف لان هذا متعلق بما قال
 قبل هذه الآية فاما الذين في قلوبهم زبغ واما السادس وهو ان الحراسة من الشيطان ومن
 شرور النفس ان كان مقدورا ووجب فعله فلا فائدة في الدعاء وان لم يكن مقدورا تعذر فعله
 فلا فائدة في الدعاء فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه وان الحق ما ذهبنا اليه فان قيل
 فعلى ذلك القول كيف الكلام في تفسير قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم قلنا لا يبعد
 ان يقال ان الله تعالى يزبغهم ابتداء فعند ذلك يزبغون ثم يترتب على هذا الزبغ ازاعة

وبعضهم يخصها بنظر المكان
 وتضاف الى صريح الزمان كما
 في قوله

تنفض الريدة في ظهيري

من لدن الظهر الى العصير
 ولا تقطع عن الاضافة بحال
 واكثر ما تضاف الى المفردات وقد
 تضاف الى ان وصلتها كافي قوله
 ولم تقطع آصال من لدن ان وليتنا
 قرابة ذي رحم ولاحق مسلم
 اي من لدن ولايتك ايانا وقد
 تضاف الى الجملة لاسمية كافي قوله

تذكر نعماء لدن انت يا فاع
 والى الجملة الفعلية ايضا كافي قوله
 لزمننا لدن سائجونا وفاقمكم

فلايك منكم للتخلاف جنوح
 وقلا تخلو عن من كما في البيتين
 الاخيرين (رحمة) واسعة ترزغنسا
 اليك وتقوزيها عندك او توفيقا
 للثبات على الحق وتأخير المفعول
 الصريح عن الجارين لما مر مرارا
 من الاعتناء بالمقدم والتشويق
 الى المؤخر فان ما حقه التقديم
 اذا خرتي النفس مترقبه لوروده
 لاسيما عند الاشعار بكونه من
 المنافع باللام فاذا اورده يمكن
 عندها فضل تمكن

اخرى سوى الاولى من الله وكل ذلك لامنافاة فيه اما قوله تعالى بعد اذ هديتنا اى بعد ان جعلتنا مهتدين وهذا ايضا صريح في ان حصول الهداية في القلب بتخليق الله تعالى ثم قال وهب لنا من لدنك رحمة واعلم ان تطهير القلب عملا ينبغي مقدم على تنويره بما ينبغي فهو لاء المؤمنون سألوا ربهم اولان لا يجعل قلوبهم مائلة الى الباطل والعقائد الفاسدة ثم انهم ابتغوا ذلك بان طلبوا من ربهم ان ينور قلوبهم بانوار المعرفة وجوارحهم واعضاءهم بزينة الطاعة وانما قال رحمة ليكون ذلك شاملا لجميع انواع الرحمة فالله ان يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة وثانها ان يحصل في الجوارح والاعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة وثالثها ان يحصل في الدنيا سهولة اسباب المعيشة من الامن والصحة والكفاية ورابعها ان يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت وخامسها ان يحصل في القبر سهولة السؤال وسهولة ظلة القبر وسادسها ان يحصل في القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران السيئات وترجيح الحسنات فقوله من لدنك رحمة يتناول جميع هذه الاقسام ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة انه لا رحيم الا هو ولا كريم الا هو لا جرم اكد ذلك بقوله من لدنك تنبيها للعقل والقلب والروح على ان هذا المقصود لا يحصل الا منه ولما كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة الى العبد لاجرم ذكرها على سبيل التنكير كما انه يقول اطلب رحمة واية رحمة اطلب رحمة من لدنك وتليق بك وذلك يوجب غاية العظمة ثم قال انك انت الوهاب كأن العبد يقول الهى هذا الذى طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة الى لكنه حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك فانت الوهاب الذى من هبتك حصلت حقائق الاشياء وذواتها وماهياتها ووجوداتها فكل ما سواك فن جودك واحسانك وكرمك يادائم المعروف يا قديم الاحسان لا تخيب رجاء هذا المسكين ولا ترد دعاءه واجعله بفضلك اهلا لرحمتك يا رحم الراحمين واكرم الاكرمين

قوله تعالى (ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد) واعلم ان هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله تعالى ان يصونهم عن الزبغ وان ينحصرهم بالهداية والرحمة فكأنهم قالوا ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة وانما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالآخرة فاننا نعلم انك يا الهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيامة ونعلم ان وعدك لا يكون خلفا وكلامك لا يكون كذبا فنزاع قلبه بقى هناك في العذاب ابد الاباد ومن اعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين بقى هناك في السعادة والكرامة ابد الاباد فالغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالآخرة بقى في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه تقديره جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا (المسئلة الثانية) قال الجبائى ان كلام المؤمنين تم عند قوله ليوم لا ريب فيه فاما قوله ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله عز وجل كأن القوم لما قالوا

(انك انت الوهاب) تعليلا
 للسؤال اول اعطاء السؤال وانت
 امامبتدا او فصل او تأكيدي لاسم
 ان واطلاق الوهاب ليقنوا كل
 موهوب وفيه دلالة على
 ان الهدى والضلال من قبله
 تعالى وانه مفضل بما ينعم به على
 عباده من غير ان يجب عليه شئ
 (ربنا انك جامع الناس ليوم)
 اى لحساب يوم الجزاء يوم
 حذف المضاف واقم مقامه المضاف
 اليه تهويله وتفطحا لما يقع
 فيه (لا ريب فيه) اى في وقوعه
 ووقوع مافيه من الحشر والحساب
 والجزاء ومقصودهم هذا عرض
 كمال افتقارهم الى الرحمة وانها المقصد
 الاسنى عندهم والتاكيد لاطهار
 ما هم عليه من كمال الطمأنينة
 وقوة اليقين باحوال الآخرة

انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه صدقهم الله تعالى في ذلك وايد كلامهم بقوله ان الله لا يتخلف الميعاد كما قال حكاية عن المؤمنين في آخر هذه السورة ربنا وانا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تتخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة الى الحضور ومثله في كتاب الله تعالى كثير قال تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة فان قيل فلم قالوا في هذه الآية ان الله لا يتخلف الميعاد وقالوا في تلك الآية انك لا تتخلف الميعاد قلت الفرق والله اعلم ان هذه الآية في مقام الهيبة يعنى ان الالهية تقتضى الحشر والنشر لينتصف للمظلومين من الظالمين فكان ذكره باسمه الاعظم اولى في هذا المقام اما قوله في آخر السورة انك لا تتخلف الميعاد فذلك المقام مقام طلب العبد من ربه ان ينعم عليه بفضله وان يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة فلا جرم قال انك لا تتخلف الميعاد (المسئلة الثالثة) احتج الجبائي بهذه الآية على القطع بوعد الفساق قال وذلك لان الوعد داخل تحت لفظ الوعد بدليل قوله تعالى ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا والوعدو الوعد والميعاد واحد وقد اخبر في هذه الآية انه لا يتخلف الميعاد فكان هذا دليلا على انه لا يتخلف في الوعد والجواب لانسم انه تعالى يوعد الفساق مطلقا بل ذلك الوعد عندنا مشروط بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة فكما انكم اثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل فكذا نحن اثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل سلمنا انه يوعدهم ولكن لانسم ان الوعد داخل تحت لفظ الوعد اما قوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ذق انك انت العزيز الكريم وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد منه انهم كانوا يتوقعون من اوتائهم انها تشفع لهم عند الله فكان المراد من الوعد تلك المنافع وتام الكلام في مسئلة الوعد قدم في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وذكر الواحدى في البسيط طريقة اخرى فقال لم لا يجوز ان يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء لان خلف الوعد كرم عند العرب قال والدليل عليه انهم يدحون بذلك قال الشاعر

(ان الله لا يتخلف الميعاد)
 تعليل لمضمون الجملة المؤكدة او
 لانشاء الرب والتأكيد لما مر
 واطار الاسم الجليل مع الالتفات
 لابرز كمال التعظيم والاجلال
 الناشئ من ذكر اليوم المهيبة
 الهائل بخلاف ما في آخر السورة
 الكريمة فانه مقام طلب الانعام
 كاستيائى وللشعار بعلت الحكم فان
 الالهية منافية للاخلاق وقد
 جوز ان تكون الجملة مسوقة
 من جهته تعالى لتقرير قول
 الراخين والميعاد مصدر كالميعات
 واستدل به الوعدية واجب
 بان وعيد الفساق مشروط بعدم
 العفو بدلائل مفصلة كما هو
 مشروط بعدم التوبة وفاقا

اذا وعد السراء انجز وعده * وان اوعد الضراء فالعفو مانعه

وروى المناظرة التي دارت بين ابى عمرو بن العلاء وبين عمرو بن عبيد قال ابو عمرو بن العلاء
 لعمرو بن عبيد ما تقول في اصحاب الكبراء قال اقول ان الله وعد وعدا واعد ايعاد فهو
 منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال ابو عمرو بن العلاء انك رجل اعجم لا اقول اعجم اللسان
 ولكن اعجم القلب ان العرب تعد الرجوع من الوعد لوما وعن الاعداء كرم وانشد
 وانى وان اوعدته او وعدته * لمكذب ايعادى ومنجز موعدى
 واعلم ان المعتزلة حكوا ان ابا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد يا ابا

(ان الذين كفروا) اثم بين الدين الحق والتوحيد وذكر (٦٠٩) احوال الكتب الناطقة به وشرح شان القرآن العظيم وكيفيه ايمان

العلماء الراخين به شرع في بيان حال من كفر به والمراد بالوصول جنس الكفرة الشامل لجميع الاصناف وقيل وقد نجران او اليهود من قريظة والنضير او مشركوا العرب (لن تغني عنهم) اي لن تفهمهم وقرئ بالتذكير ويسكون الياء جدا في استئصال الحركة على حروف اللين (اموالهم) التي يبدلون في جلب المنافع ودفع المضار (ولا اولادهم) الذين هم يتناسرون في الامور المهمة وعليهم يعولون في الخطوب المنة وتأخير الاولاد عن الاموال مع توسيط حرف النفي بينهما اما العرافة الاولاد في كشف الكروب اولان الاموال اول عدة يفزع اليها عند نزول الخطوب (من الله) من عذابه تعالى (شيئا) اي شيئا من الاغناء وقيل كلمة من بمعنى البدل والمعنى بدل رحمة الله او بدل طاعته كما في قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا اي بدل الحق ومنه قوله ولا ينفع ذا الجد منك الجد اي لا ينفعه جده بذلك اي بدل رحمتك كما في قوله تعالى وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقر بكم عندنا زلفي وانت خير بان احتمال سد اموالهم واولادهم مسد رحمة الله تعالى او طاعته مما لا يحظر ببال احد حتى يتصدى لتفقيهه والاول هو الا ليق بتفطيع حال الكفرة وتهويل امرهم والانصب بما بعده من قوله تعالى (واولئك هم وقود النار) ومن قوله تعالى فأخذهم اي اولى تلك المنصفون باللكفر حطب النار وحصبها الذي تسعر به فان اريد بيان حالهم عند التسعير فايثار الجملة

عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه فقال لا فقال عمرو بن عبيد فقد سقطت جنتك قالوا فانقطع ابو عمرو بن العلاء وعندي انه كان لابي عمرو بن العلاء ان يجيب عن هذا السؤال فيقول انك قست الوعيد على الوعد وانا انا ما ذكرت هذا البيان الفرق بين البابين وذلك لان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجدود الكرم ومن اسقط حق غيره فذلك هو اللؤم فظهر الفرق بين الوعد والوعيد وبطل قياسك وانا ما ذكرت هذا الشعر لا يوضح هذا الفرق فاما قولك لولم يفعل لصار كاذبا ومكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط وعندي جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله تعالى فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله اعلم * قوله تعالى (ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار) اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية حال الكافرين وشديد عقابهم فهذا هو وجه النظم وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في قوله ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا قولان الاول المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في بعض قصتهم ان ابا حارثة بن علقمة قال لاختيه اني لاعلم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقا ولو كنت اني اظهرت ذلك اخذ ملوك الروم مني ما اعطوني من المال والجاه فانه تعالى بين ان اموالهم واولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والآخرة والقول الثاني ان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ (المسئلة الثانية) اعلم ان كمال العذاب هو ان يزول عنه كل ما كان منتفعا به ثم يجتمع عليه جميع الاسباب المؤلمة اما الاول فهو المراد بقوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنواب في الدنيا يفزع الى المال والولد فهما أقرب الامور التي يفزع المرء اليها في دفع الخطوب فيبين الله تعالى ان صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا لان اقرب الطرق الى دفع المضار اذالم يتأت في ذلك اليوم فاعداه بالتعذر اولى ونظير هذه الآية قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وقوله وزئنه ما يقول ويأتينا فردا وقوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم واما القسم الثاني من اسباب كمال العذاب فهو ان يجتمع عليه الاسباب المؤلمة واليه الاشارة بقوله تعالى واولئك هم وقود النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا عذاب ازيد من ان تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس والوقود بفتح الواو الحطب الذي توقده النار وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كقوله وردت ورودا (المسئلة الثالثة) في قوله من الله قولان احدهما التقدير لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من عذاب الله تحذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثاني قال ابو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغني عند الله شيئا * قوله تعالى

الاسمية للدلالة على تحقق الامر وتقرره والا (٧٧) (را) (ني) فهو ولا يذنان بان حقيقة حالهم ذلك وان احوالهم الطاهرة بمنزلة

العدم فهم حال كونهم في الدنيا وقود النار بأعيانهم وفيه (٦١٠) من الدلالة على كمال ملابتهم بالنار ما لا يخفى وهم يحتمل الابتداء

(كذاب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب) يقال دأبت النسيء أدأب دأبا ودؤبا إذا أجهدت في الشيء وتعبت فيه قال الله تعالى سبع سنين دأبا أي يجتهد واجتهاد ودوام ويقال سار فلان يوما دأبا إذا اجتهد في السير يومه كله هذا معناه في اللغة ثم صار الدأب عبارة عن الشان والامر والعادة يقال هذا دأب فلان أي عادته وقال بعضهم الدؤب والدأب الدوام إذا عرفت هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه (الاول) ان يفسر الدأب بالاجتهاد كما هو معناه في اصل اللغة وهذا قول الاصم والازجاج ووجه التشبيه ان دأب هؤلاء الكفار أي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وكفرهم بدينه كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ثم انا أهلكننا أولئك بذنوبهم فكذا نهلك هؤلاء (الوجه الثاني) ان يفسر الدأب بالشان والصنع وفيه وجوه الاول كدأب آل فرعون أي شأن هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم كشأن آل فرعون في التكذيب بموسى ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله الا انا جلنا اللفظ في الوجه الاول على الاجتهاد وفي هذا الوجه على الصنع والعادة والثاني ان تقدير الآية ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه في آل فرعون فانهم لما كذبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم والمصدر تارة يضاف الى الفاعل وتارة الى المفعول والمراد ههنا كدأب الله في آل فرعون فانهم لما كذبوا برسولهم أخذهم الله بذنوبهم ونظيره قوله تعالى يجزونهم كذب الله أي كذبهم الله وقال سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا والمعنى سنئي فيمن أرسلنا قبلك والثالث قال القفال رحمه الله يحتمل ان تكون الآية جامعة للعادة المضافة الى الله تعالى والعادة المضافة الى الكفار كأنه قيل ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في ايذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في ايذاء رسلهم وعادتنا ايضا في اهلاك هؤلاء كعادتنا في اهلاك أولئك الكفار المتقدمين والمقصود على جميع التقديرات نصر النبي صلى الله عليه وسلم على ايذاء الكفرة وبشارته بأن الله سينقم منهم (الوجه الثالث) في تفسير الدأب والدؤب وهو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء وتقدير الآية وأولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون أي ذنوبهم في النار كدؤب آل فرعون (والوجه الرابع) ان الدأب هو الاجتهاد كما ذكرناه ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به فانه تعالى بين ان عذابهم حصل في غاية القرب وهو قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وفي غاية الشدة ايضا وهو قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب (الوجه الخامس) ان المشبه هو ان اموالهم واولادهم لا تنفعهم في ازالة العذاب فكان التشبيه بأل فرعون حاصلا في هذين الوجهين والمعنى انكم قد عرقتما محل بأل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسول من العذاب المجمل

وان يكون ضمير الفصل والجملة امام استأنفة مقررة لعدم الاعتناء او معطوفة على خبران وايا ما كان ففيها تعيين للعذاب الذي بين ان اموالهم واولادهم لا تغني عنهم منه شيئا وقرئ وقود النار بضم الواو وهو مصدر اي اهل وقودها (كذاب آل فرعون) الدأب مصدر دأب في العمل اذا كدح فيه وتعب غلب استعماله في معنى الشان والحال والعادة ومحل الكاف الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف وقد جوز النصب بلن تغني او بالوقود اي لن تغني عنهم كالم تغن عن اولئك او توقدهم النار كما توقد بهم وانت خير بان المذكور في تفسير الدأب انما هو التكذيب والاخذ من غير تعرض لعدم الاعتناء لاسيما على تقدير كون من بمعنى البذل كما هو رأي المحجوز ولا لايقاد النار فيحمل على التعليل وهو خلاف الظاهر على انه يلزم الفصل بين العامل والمعمول بالاجنبي على تقدير النصب بلن تغني وهو قوله تعالى وأولئك هم وقود النار الا ان يجعل استئنافا لا معطوفا على خبران فالوجه هو الرفع على الخبرية أي دأب هؤلاء في الكفر وعدم النجاة من اخذ الله تعالى وعذابه كدأب آل فرعون (والذين من قبلهم) اي من قبل آل فرعون من الامم الكافرة فالموصول في محل الجر عطف على ما قبله وقوله تعالى (كذبوا بآياتنا) بيان وتفسير لدأبهم الذي فعلوا على طريقة الاستئناف المبني على السؤال كأنه قيل كيف كان دأبهم فقيل كذبوا بآياتنا وقوله

تعالى (فأخذهم الله) تفسير لدأبهم الذي فعل بهم اي فأخذهم الله وعاقبهم ولم يجدوا من بأس الله تعالى محيصا فدأب هؤلاء. (الذي)

الكفرة أيضا كذبهم وقيل كذبوا الخ حال من آل فرعون (٦١١) والذين من قبلهم على اصنام قداى دأب هؤلاء كدأب اولئك وقد

كذبوا الخ واما كونه خبرا عن
الموصول كما قيل فمما يذهب
برونق النظم الكريم والالتفات
الى التكلم اول اللجى على سنن
الكبرياء والى الغيبة ثانيا باظهار
الجلالة لتربية المهابة وادخال
الروعة (بذنوبهم) ان اريد بها
تكذيبهم بالايات فالباء للسببية
بشيء بها تأكيدا لما تفيد الفاء
من سببية ما قبلها لما بعدها وان
اريد بها سائر ذنوبهم فالباء
للباسية بشيء بها للدلالة على ان
لهم ذنوبا اخرى فآخذهم
ملتبسين بذنوبهم غير تائبين عنها
كما فى قوله تعالى وتزهق انفسهم
وهم كافرون والذنب فى الاصل
التلو والتسابع وسمى الجرعة
ذنبا لانها تلو اى تتبع عقابها
فالعقاب والله شديد العقاب) تذييل
مقرر لمضمون ما قبله من الاخذ
وتكملة له (قل للذين كفروا)
المراد بهم اليهود لما روى عن ابن
عباس رضى الله عنهما ان يهود
المدينة لما شاهدوا غلبت رسول الله
صلى الله عليه وسلم على المشركين
يوم بدر قالوا والله انه النبي الامى
الذى بشرنا به موسى وفى التوراة
نعتوه وهموا باتباعه فقال بعضهم
لا تعجلوا حتى ننظر الى وقعته
اخرى فلما كان يوم احد شكوا
وقد كان بينهم وبين رسول الله
عهد الى مدة فنقضوه وانطلق
كعب بن الاشرف فى ستين راكبا
الى اهل مكة فأجعوا امرهم على
قتال رسول الله صلى الله عليه
وسلم فزلت وعن سعيد بن جبير
وعكرمة عن ابن عباس رضى الله
عنهم ان النبي صلى الله عليه
وسلم لما اصاب قريشا بسدر
ورجع الى المدينة جمع اليهود
فى سوق

الذى عنده لم يفتعهم مال ولا ولد بل صاروا مضطرين الى ما نزل بهم فكذلك حالكم ايها
الكفار المكذوبون بمحمد صلى الله عليه وسلم فى انه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم
اوتأخر ولا تغنى عنكم الاموال والاولاد (الوجه السادس) يحتمل ان يكون وجه
التشبيه انه كما نزل بمن تقدم العذاب المجمل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم ايها الكفار
بمحمد صلى الله عليه وسلم وذلك من القتل والسبي وسلب الاموال ويكون قوله تعالى قل
للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم كالدلالة على ذلك فكأنه تعالى بين انه كما
نزل بالقوم العذاب المجمل ثم يصيرون الى دوام العذاب فسينزل بمن كذب بمحمد صلى الله
عليه وسلم امران احدهما المحن المعجلة وهى القتل والسبي والاذلال ثم يكون بعده المصير
الى العذاب الاليم الدائم وهذان الوجهان الاخيران ذكرهما القاضى رحمه الله تعالى
* اما قوله تعالى والذين من قبلهم فالعنى والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وقوله كذبوا
باياتنا المراد بالايات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا لاحماله بالانبياء ثم قال فأخذهم
الله بذنوبهم وانما استعمل فيه الاخذلان من ينزل به العقاب بصير كالمأخوذ المأسور الذى
لا يقدر على التخلص ثم قال والله شديد العقاب وهو ظاهر قوله تعالى (قل للذين كفروا
ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد) وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ
حزرة والكسائى سيغلبون ويحشرون بالياء فيهما والباقون بالياء المنقطة من فوق فيهما
فن قرأ بالياء المنقطة من تحت فالعنى بلغهم انهم سيغلبون ويدل على صحة الياء قوله تعالى
قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله وقل للمؤمنين يغضوا ولم يقل غضوا ومن
قرأ بالياء فللمخاطبة ويدل على حسن التاء قوله واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم
من كتاب والفرق بين القراءتين من حيث المعنى ان القراءة بالتاء امر بان يخبرهم بما
سيجرى عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم والقراءة بالياء امر بان يحكى لهم والله أعلم
(المسئلة الثانية) ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها الاول لما غزا رسول الله
صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة جمع يهود فى سوق بنى قينقاع وقال
يا معشر اليهود اسلموا قبل ان يصيبكم مثل ما اصاب قريشا فقالوا يا محمد لا نفرنك نفسك
ان قتلت نفرا من قريش لا يعرفون القتال لو قاتلنا لعرفت فانزل الله تعالى هذه الآية
والرواية الثانية ان يهود اهل المدينة لما شاهدوا وقعة اهل بدر قالوا والله هذا هو النبي
الامى الذى بشرنا به موسى فى التوراة ونعتوه وانه لا ترد له راية ثم قال بعضهم لبعض لا تعجلوا
فلما كان يوم احد ونكب اصحابه قالوا ليس هذا هو ذلك وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا
فانزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة ان هذه الآية واردة فى جمع من الكفار
باعيانهم علم الله تعالى انهم يموتون على كفرهم وليس فى الآية ما يدل على انهم من هم
(المسئلة الثالثة) احيى من قال بتكليف ما لا يطاق بهذه الآية فقال ان الله تعالى اخبر
عن تلك الفرقة من الكفار انهم يحشرون الى جهنم فلو آمنوا واطاعوا لانقلب هذا الخبر

بى قينقاع فحذرهم ان ينزل بهم ما نزل بقريش فقالوا لا نفرنك انك لقيت قوما انما راى لاعم لهم بالحرب فاصبت منهم فرصة لئن

قاتلنا لعنت انا نحن الناس فتزلت اى قل لهم (ستغلبون) البتة عن قريب (٦١٢) في الدنيا وقد صدق الله عز وجل وعده بقتل بنى

كذبا وذلك محال ومستلزم المحال فكان الايمان والطاعة محالاً منهم وقداموا به
فقدامروا بالمحال وبالملاطاق وتمام تقريره قد تقدم في تفسير قوله تعالى سواء عليهم
أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الرابعة) قوله ستغلبون اخبار عن امر يحصل
في المستقبل وقد وقع مجرّه على موافقته فكان هذا اخباراً عن الغيب وهو مجز و نظيره
قوله تعالى غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون الآية ونظيره في حق
عيسى عليه السلام وأثبتكم بما تآكلون وما تدخرون في بوتكم (المسئلة الخامسة)
دلت الآية على حصول البعث في القيامة وحصول الخشر والنشر وان مرد الكافرين
الى النار ثم قال وبئس المهاد وذلك لانه تعالى لما ذكر حشرهم الى جهنم وصفه فقال
وبئس المهاد والمهاد الموضع الذي يتمد فيه و ينام عليه كالقراش قال الله تعالى
والارض فرسناها فقم الماهدون فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين الى جهنم اخبر عنها
بالشر لان بئس مأخوذ من البأساء والبأساء هو الشر والشدة قال الله تعالى واخذنا الذين
ظلموا بعذاب بئس اى شديد و جهنم معروفة اما ذاك الله منها بفضلها * قوله تعالى (قد كان لكم
آية في فتين التقفائة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة برونهم مثلهم رأى العين والله يؤيد
بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولى الابصار) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
لم يقل قد كانت لكم آية بل قال قد كان لكم آية وفيه وجهان الاول انه محمول على المعنى
والمراد قد كان لكم آياتان هذا آية والثانى قال الفراء انما ذكر للفصل الواقع بينهما
وهو قوله لكم (المسئلة الثانية) وجه النظم انا ذكرنا ان الآية المتقدمة وهى قوله تعالى
ستغلبون وتحشرون تزلت في اليهود وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم الى
الاسلام اظهروا التمرد وقالوا لسننا أمثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال بل
معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب كل من ينازعنا فآله تعالى قال لهم انكم وان
كنتم اقوياء وارباب العدة والعدة فانكم ستغلبون ثم ذكر الله تعالى ما يجرى مجرى
الدلالة على صحة ذلك الحكم فقال قد كان لكم آية في فتين التقفائة يعنى واقعة بدر كانت
كالدلالة على ذلك لان 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 ان تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ومن كان كذلك فانه يكون غالباً للجمع
الخصوم سواء كانوا اقوياء ولم يكونوا كذلك فهذا ما يجرى مجرى الدلالة على انه عليه
السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وان كانوا ارباب السلاح والقوة فصارت هذه الآية
كالدلالة على صحة قوله قل للذين كفروا ستغلبون الآية فهذا هو الكلام في وجه النظم
(المسئلة الثالثة) الفئة الجماعية واجمع المفسرون على ان المراد بالفتين رسول الله صلى الله
عليه وسلم واصحابه يوم بدر ومشر كوميكة روى ان المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة
وخمسين رجلاً وفيهم ابوسفيان وابوجهل وقادوا مائة فرس وكانت معهم من الابل سبعمائة

قريظة واجلاء بنى النضير وقبح
خير وضرب الجزية على من
عدهم وهو من اوضح شواهد
النسوة واماماروى عن مقاتل من
انها تزلت قبل بدر وان
الموصول عبارة عن مشركى مكة
ولذلك قال لهم النبي صلى الله
عليه وسلم يوم بدر ان الله غالبكم
وحاشركم الى جهنم وبئس المهاد
فيؤدى الى انقطاع الآية الكريمة
عما بعدها لتزوله بعد وقعة
بدر (وتحشرون) اى فى الآخرة
(الى جهنم) وقرئ الفعلان
بالباء على انه عليه السلام امر
بان يحكى لهم ما اخبر الله تعالى
به من وعيدهم بعبارة كأنه قيل
اد اليهم هذا القول (وبئس
المهاد) اما من تمام ما يقال لهم
اواستثناف لتحويل جهنم وتنظيغ
حال اهلهما والخصوص بالذم
محذوف اى وبئس المهاد جهنم
اواما مهدوه لانفسهم (قد كان لكم)
جواب قسم محذوف وهو من
تمام القول المسأور به جئ به
لتقرير مضمون ما قبله وتحقيقه
واخطاب لليهود ايضا والطرف
خبر كان على انها ناقصة وتوسطه
بينها وبين اسمها ترك التأنيث كما
في قوله
* ان امر أعز منكن واحدة
بعدى وبعدك في الدنيا لغرور
على ان التأنيث ههنا غير حقيقي
او هو متعلق بكان على انها تامة
واما قدم على فاعلها لمرارا
من الاعتناء بما قدم والتشويق
الى ما اخر اى والله قد كان لكم
ايها المغتربون بعددهم وعددهم
(آية) عظيمة دالة على صدق
ما قول لكم انكم ستغلبون (في
فتين) اى فرقتين

اوجاعتين فان المغلوبة منهما كانت مدلة بكثرة هاجبة بعزتها وقد لقيها ما لقيها فبصبيكم ما يصيبكم ومحل الطرف الرفع على (بغير)

انه صفة لا آية وقيل النصب على خبرية كان والظرف (٦١٣) الاول متعلق بمحذوف وقع حالا من آية (التقنا) في حيز الجر على انه صفة

بعير واهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر وكان في الرجال دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل اربعة منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولا شك ان في غلبة المسلمين للكفار على هذه الصفة آية بينة ومجزئة قاهرة واعلم ان العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها (الاول) ان المسلمين كان قد اجتمع فيهم من اسباب الضعف عن المقاومة امور منها قلة العدد ومنها انهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ومنها قلة السلاح والفرس ومنها ان ذلك ابتداء غارة في الحرب لانها اول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد حصل للمشركين اضرار هذه المعاني منها كثرة العدد ومنها انهم خرجوا متأهبين للحرب ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم ومنها ان اولئك الاقوام كانوا ممارسين للمحاربة والمقاتلة في الازمنة الماضية واذا كان كذلك فلم تجر العادة ان 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 معجزا (والوجه الثاني) في كون هذه الواقعة آية انه عليه الصلاة والسلام كان قد اخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله واذ بعثكم الله احدى الطائفتين انهما لكم يعنى جمع قريش او عير أبي سفيان وكان قد اخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره كان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا (والوجه الثالث) في بيان كون هذه الواقعة آية ما ذكره تعالى بعد هذه الآية وهو قوله تعالى يرونهم مثليهم رأى العين والاصح في تفسير هذه الآية ان الرائيين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون والمعنى ان المشركين كانوا يرون المؤمنين مثلي عدد المشركين قريبا من الفين او مثلي عدد المسلمين وهو ستمائة وذلك معجز فان قيل تجوز رؤية ماليس بوجود يفضى الى السفسطة قلنا نحمل الرؤية على الظن والحسبان وذلك لان من اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل انهم في غاية الكثرة واما ان نقول ان الله تعالى ازل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين والجواب الاول اقرب لان الكلام مقتصر على الفتيين ولم يدخل فيهما قصة الملائكة (والوجه الرابع) في بيان كون هذه القصة آية قال الحسن ان الله تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم في تلك الغزوة بحمسة آلاف من الملائكة لانه قال فاستجاب لكم انى ممدكم بألف وقال بلى ان تصبروا وتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة والالف مع الاربعة آلاف خمسة آلاف من الملائكة وكان سيماهم هو انه كان على اذنان خيولهم ونواصيها صوف ابيض وهو المراد بقوله والله يؤيد بنصره من يشاء والله اعلم ثم قال الله تعالى فئمة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة وفيه مستلطان (المسئلة الاولى) القراءة المشهورة فئمة بالرفع وكذا قوله واخرى كافرة وقرىء فئمة تقاتل واخرى كافرة بالجر على البدل من فئتين وقرىء بالنصب اما على

فئتين اى تلاقنا بالقتال يوم بدر (فئمة) بالرفع خبر مبتدأ محذوف اى احداهما فئمة كما في قوله اذا مات كان الناس حزينين شامت واخر من بالذى كنت اصنع اى احدهما شامت والاخر من وقوله حتى اذا ما استقل النجم في غلس وغودر البقل ملوى ومحسود والجملة مع عطف عليها مستأنفة لتقرير ما في فئتين من الآية وقوله تعالى (تقاتل في سبيل الله) في عمل الرفع على انه صفة فئمة كأنه قيل فئمة مؤمنة ولكن ذكر مكانه من احكام الايمان ما يليق بالمقام مدحهم واعتدادا بقتالهم وايدانا بأند المدار في تحقق الآية وهى رؤية القليل كثير او قرىء يقاتل على تأويل الفئمة بالقوم او الفريق (واخرى) نعمت مبتدأ محذوف معطوف على ما حذفت من الجملة الاولى اى فئمة اخرى وانما نكرت والقياس تعريفها كقريبتها لوضوح ان التفريق لنفس المئتين المقدم ذكره وعدم الحاجة الى التعريف وقوله تعالى (كافرة) خبر المبتدأ المحذوف وانما لم توصف هذه الفئمة بما يقابل صفة الفئمة الاولى اسقاطا لقتالهم عن درجة الاعتبار وايدانا بأنهم لم يتصدوا للقتال لما اعتراهم من الرعب والهيبه وقيل كل من المتعاطفين بدل من الضمير في التقنا وما بعدهما صفة فلا بد من ضمير محذوف تأدالى المبدل منه مسوغ لوصف المبدل بالجملة العاربة عن ضميره اى فئمة منهما تقاتل الخ وفئمة اخرى كافرة ويجوز ان يكون كل منهما

مبتدأ وما بعدهما خبرا اى فئمة منهما تقاتل الخ وفئمة اخرى كافرة وقيل كل منهما مبتدأ محذوف الخبر اى منهما فئمة تقاتل الخ

وقرى' فثة بالجر على البدلية من فئتين بدل بعض من كل وقد مرانه (٦١٤) لا بد من ضمير عائدا الى المبدل منه ويسمى بدلا لتصليبا كما في

الاختصاص او على الحال من الضمير في التقنا قال الواحدى رحمه الله والرفع هو الوجه لان المعنى احدهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام (المسئلة الثانية) المراد بالفئة التى تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لانهم قاتلوا لنصرة دين الله وقوله وأخرى كافرة المراد بها كفار قريش ثم قال تعالى يرونهم مثلهم رأى العين وفيه مستلثان (المسئلة الاولى) قرأ نافع وأبان عن عاصم ترونهم بالياء المنقطة من فوق والباقون بالياء فن قرأ بالياء فلائن ماقبله خطاب لليهود والمعنى ترون ايها اليهود المسلمين مثلى ما كانوا او مثلى الفئة الكافرة او تكون الآية خطابا مع مشركى قريش والمعنى ترون يا مشركى قريش المسلمين مثلى فئتكم الكافرة ومن قرأ بالياء فللمغايبة التى جاءت بعد ان خطاب وهو قوله فئمة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثلهم فقوله يرونهم يعود الى الاخبار عن احدى الفئتين (المسئلة الثانية) اعلم انه قد تقدم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله يرونهم مثلهم يحتمل ان يكون الراؤن هم الفئة الكافرة والمرثون هم الفئة المسلمة ويحتمل ان يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان وايضا فقوله مثلهم يحتمل ان يكون المراد مثلى الرائيين وان يكون المراد مثلى المرثيين فاذن هذه الآية تحتمل وجوها اربعة (الاول) ان يكون المراد ان الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المشركين قريبا من الفين (والاحتمال الثانى) ان الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين والحكمة في ذلك انه تعالى كثر المسلمين في اعين المشركين مع قلتهم ليهاوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل هذا مناقض لقوله تعالى في سورة الانفال ويقللکم في اعينهم فالجواب انه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين فقلوا اولاً في اعينهم حتى اجترؤا عليهم فلما تلاقوا كثرهم الله في اعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم ان تقليلهم في اول الامر وتكثيرهم في آخر الامر ابلغ في القدرة واظهار الآية (والاحتمال الثالث) الرائيين هم المسلمون والمرثيين هم المشركون فالمسلمون رؤا المشركين مثلى المسلمين ستمائة وازيد والسبب فيه ان الله تعالى امر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فان قيل كيف يرونهم مثلهم رأى العين وكانوا ثلاثة امثالهم فالجواب ان الله تعالى انما اظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذى علم المسلمون انهم يغلبونهم وذلك لانه تعالى قال ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فظاهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم وازالة للخوف عن صدورهم (والاحتمال الرابع) ان الرائيين هم المسلمون وانهم رؤا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن ان يقول به احد لان هذا يوجب نصرة المشركين بايقاع الخوف في قلوب المؤمنين والآية تنا في ذلك (وفي الآية احتمال خامس) وهو ان اول الآية قد بينا ان الخطاب مع اليهود فيكون المراد ترون ايها اليهود المشركين مثلى المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل كيف رأوهم مثلهم وقد كانوا

قول كثير عنزة «وكنت كذى رجلين رجل صحيفة» ورجل رعى فيها الزمان فسلت «وقرى» فثة الخ بالنصب على المسح او الذم او على الحالية من ضمير التقنا كما انه قيل التقنا مؤمنة وكافرة فيكون فثة واخرى توطئة لما هو الحال حقيقة اذا المقصود بالذكر وصفها كما في قولك جاءني زيد رجلا صالحا (يرونهم) اي يرى الفئة لاخرية الفئة الاولى وبارنا صيغة الجمع للدلالة على شمول الرؤية لكل واحد واحد من آحاد الفئة والجملة في محل الرفع على انها صفة للفئة لاخرية او مستأنفة مبنية لكيفية الآية (مثلهم) اي مثلى عدد الرائيين قريبا من الفين اذ كانوا قريبا من الف كانوا ستمائة وخمسين مقسما على رأسهم عتبة بن ربيعة بن عبد شمس وفيهم ابو سفيان وابو جهل وكان فيهم من الخيل والابل مائة فرس وسبعمائة بغير ومن اصناف الاسلحة عدد لا يحصى عن محمد بن ابي القرات عن سعد بن اوس انه قال اسر المشركون رجلا من المسلمين فسألوه كم كنتم قال ثلثمائة وبضعة عشر قالوا ما كنا نراكم الا تصغفون علينا او مثلى عدد المرثيين اي ستمائة ونيفا وعشرين حيث كانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا سبعة وسبعون رجلا من المهاجرين ومائتان وستة وثلاثون من الانصار رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وكان صاحب راية رسول الله صلى الله عليه وسلم والمهاجرين على بن ابي طالب رضئ الله عنه وصاحب راية الانصار سعد بن عبادة الجزرى وكان في العسكر

تسعون بغيرا وفرسان احدهما للقدادين عمرو والآخر لمرثدين ابي مرثد وستادرع وعمانية سيوف وجييع من (ثلاثة)

استشهد يومئذ من المسلمين اربعة عشر رجلا (٦١٥) ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اراهم الله عز وجل كذلك مع قتلهم ليهابوهم ويحبونوا عن قتالهم مددا لهم منه سبحانه كما امدهم باللائكة عليهم السلام وكان ذلك عند التقاء العنقين بعد ان قتلهم في اعينهم عند ترأسهما ليحترقوا عليهم ولا يهربوا من اول الامر حين نجبهم الهرب وقيل برى الفئدة الاولى الفئدة الاخيرة مثل انفسهم مع كونهم ثلاثة امثالهم ليقبوا ويظموا بالنصر الموعود في قوله تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين والاول هو الاولى لان رؤية المثلين غير متعينة من جانب المؤمنين بل قد وقعت رؤية المثل بل اقل منه ايضا فانه روي ان ابن مسعود رضى الله عنه قال قد نظرنا الى المشركين فرأيناهم يضمفون علينا ثم نظرنا اليهم فما رأيناهم يزيدون علينا رجلا واحدا ثم قتلهم الله تعالى ايضا في اعينهم حتى رأتهم عددا يسيرا اقل من انفسهم قال ابن مسعود رضى الله عنه لقد قالوا في اعيننا يوم بدر حتى قلت لرجل الى جنبي تراهم سبعين قال اراهم مائة فامرنا منهم رجلا فقلنا كم كنتم قال الفوا فلو اريد رؤية المؤمنين المشركين اقل من عددهم في نفس الامر كما في سورة الانفال لكانت رؤيتهم اياهم اقل من انفسهم احق بالذكور في كونها آية من رؤيتهم مثلهم على ان ابانة آثار قدرة الله تعالى وحكمة الكفرة بارائهم القليل كثيرا والضعف قويا والقاء الرعب في قلوبهم بسبب ذلك ادخل في كونها آية لهم وحجة عليهم واقرب الى اعتراف المخاطبين بذلك لكثرة مخالطتهم الكفرة المشاهدين للحال وكذا تعلق الفعل بالفاعل اشد من تعلقه بالفعل فجعل اقرب المذكورين

ثلاثة امثالهم فقد سبق الجواب عنه * بقي من مباحث هذا الموضوع امران (البحث الاول) ان الاحتمال الاول والثاني يقتضى ان المعدوم صار مرثيا والاحتمال الثالث يقتضى ان ما وجد وحضر لم يصير مرثيا اما الاول فهو محال عقلا لان المعدوم لا يرى فلا جرم وجب حمل الرؤية على الظن القوي واما الثاني فهو جائز عند اصحابنا لان عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزا لا واجبا وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات فلم يعد ان يقال انه حصل ذلك المعجز واما المعترلة فعندهم الادراك واجب الحصول عند اجتماع الشرائط وسلامة الحاسة فلهذا المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضوع من وجوه احدها ان عند الاشتغال بالحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقه حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام فلا جرم يرى البعض دون البعض وثانها لعله يحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعا عن ادراك البعض وثالثها يجوز ان يقال انه تعالى خلق في الهواء ما صار مانعا عن ادراك ثلث العسكر وكل ذلك محتمل (البحث الثاني) اللفظ وان احتمل ان يكون الراؤن هم المشركون وان يكون هم المسلمون فأى الاحتمالين اظهر فليل ان كون المشرك رايا اولى ويدل عليه وجوه الاول ان تعلق الفعل بالفاعل اشد من تعلقه بالمفعول فجعل اقرب المذكورين السابقين فاعلا وابعدهما مفعولا اولى من العكس واقرب المذكورين هو قوله واخرى كافرة والثاني ان مقدمة الآية وهو قوله قد كان لكم آية خطاب مع الكفار فقرأه نافع بالناء يكون خطبا مع اولئك الكفار والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثلهم فهذه القراءة لا تساعد الا على كون الراى مشركا الثالث ان الله تعالى جعل هذه الحالة آية الكفار حيث قال قد كان لكم آية في فئتين التقنا فوجب ان تكون هذه الحالة مما يشاهدها الكافر حتى تكون حجة عليه اما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله اعلم واحتج من قال الراؤن هم المسلمون وذلك لان الرايين لو كانوا هم المشركون لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ولو كان الراؤن هم المؤمنون لزم ان لا يرى ما هو موجود وهذا ليس محال وكان ذلك اولى والله اعلم ثم قال رأى العين يقال رأته رأيا ورؤية ورأيت في المنام رؤيا حسنة فالرؤيا مختص بالنام ويقول هو منى رأى العين حيث يقع عليه بصري فقوله رأى العين يجوز ان ينتصب على المصدر ويجوز ان يكون ظرفا للكان كما تقول ترونهم امامكم ومثله هو منى مناط العنق ومزجر الكلب ثم قال والله يؤيد بنصره من يشاء نصر الله المسلمين على وجهين نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ونصر بالحنة فلهذا المعنى لو قدرنا انه هزم قوم من المؤمنين لجاز ان يقال هم المنصورون لانهم هم المنصورون بالحنة وبالعاقة الحميدة والمقصود من الآية ان النصر والظفر انما يحصلان بتأييد الله ونصره لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح ثم قال ان في ذلك لعبرة والعبرة الاعتبار وهى الآية التى يعبر بها من

بذلك لكثرة مخالطتهم الكفرة المشاهدين للحال وكذا تعلق الفعل بالفاعل اشد من تعلقه بالفعل فجعل اقرب المذكورين

السابقين فاعلا وابعدهما مفعولا سواء جعل الجملة صفة او مستأنفة (٦١٦) اولى من العكس هذا ما تقتضيه جزالة التزليل على قراءة

مترلة الجهل الى العلم واصله من العبور وهو النفوذ من احد الجانبين الى الآخر ومنه العبارة وهى الكلام الذى يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرؤيا من ذلك لانها تعبير لها وقوله لاولى الابصار اى لاولى العقول كما يقال لفلان بصر بهذا الامر اى علم ومعرفة والله اعلم * قوله سبحانه وتعالى (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحراث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى كيفية النظم قولان (الاول) ما يتعلق بالقصة فاناروينا ان اباحارثة بن عقلمة النصرانى اعترف لاختيه بأنه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم فى قوله الا انه لا يقر بذلك خوفا من ان يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه وايضا روينا انه عليه الصلاة والسلام لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر اظهر وامن انفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين الله تعالى فى هذه الآية ان هذه الاشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة وان الآخرة خير وابقى (القول الثانى) وهو على التأويل العام انه تعالى لما قال فى الآية المتقدمة والله يؤيد بنصره من يشاء ان فى ذلك لعبرة لاولى الابصار ذكر بعد هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك هو انه تعالى بين انه زين للناس حب الشهوات الجسمانية والذات الدنيوية ثم انها فانية منقضية تذهب لذاتها وتبقى تبعاتها ثم انه تعالى حث على الرغبة فى الآخرة بقوله قل أونبئكم بخير من ذلكم ثم بين ان طيبات الآخرة معدة لمن واطب على العبودية من الصابرين والصادقين الى آخر الآية (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان قوله زين للناس من الذى زين ذلك اما اصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى وايضا قالوا كان المزين الشيطان فمن الذى زين الكفر والبدعة للشيطان فان كان ذلك شيطان آخر لزم التسلسل وان وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فى الانسان فليكن كذلك الانسان وان كان من الله تعالى وهو الحق فليكن فى حق الانسان كذلك وفى القرآن اشارة الى هذه النكتة فى سورة القصص فى قوله ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعنى ان اعتقد احدنا اغويناهم فمن الذى اغوانا وهذا الكلام ظاهر جدا اما المعتزلة فالقاضى نقل عنهم ثلاثة اقوال (القول الاول) حكى عن الحسن انه قال الشيطان زين لهم وكان يحلف على ذلك بالله واحتج القاضى لهم بوجوده احدها انه تعالى اطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها انه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير الى هذا الحد لا يلبق الا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لان اهل الآخرة يكتفون بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحياة الدنيا ولاشك ان الله تعالى ذكر ذلك فى معرض الذم للدنيا والذم لاشئ مما يتنع ان يكون مزيناله وابعها قوله بعد هذه الآية قل أونبئكم بخير من ذلكم والمقصود

الجهور ولا ينبغي جعل الخطاب لمشركى مكة كما قيل أما ان جعل الوعيد عبارة عن هزيمة بدركا صر حوايه فظاهر لاسترة به وأمان ان جعل عبارة عن هزيمة اخرى فلان الفئة التى شاهدت تلك الآية الهائلة هم المخاطبون حينئذ فالتعبير عنهم بفئة مبهمه تارة وموصوفة اخرى ثم اسناد المشاهدة اليها مع كون اسنادها الى المخاطبين اوقع فى الزام الجملة وادخل فى التبيكيت بما لا داعى اليه وبهذا يتبين حال جعل الخطاب الثانى للمؤمنين واما قراءة ترونها بنا الخطاب فظاهرها وان اقتضى توجيه الخطاب الثانى الى المشركين ولكنه ليس بنص فى ذلك لانه وان اندفع به المحذور الاخير فالاول باقى بحاله فلعل رؤية المشركين نزلت منزلة رؤية اليهود ولما بينهم من الاتحاد فى الكفر والانفاق فى الكلمة لاسيما بعد ما وقع بينهم بواسطة كعب بن الاشرف من العهد والميثاق فأسندت الرؤية اليهم مبالغة فى البيان وتحققة لعروض مثل تلك الحالة لهم فتدبر وقيل المراد جميع الكفرة ولا ريب فى صحته وسداده وقرئ يرونها وترونها على البناء للمفعول من الازاءة اى يريهم او يريكم الله تعالى كذلك (رأى العين) مصدر مؤكد ليروئهم ان كانت الرؤية بصرية او مصدر تشبيهى ان كانت قلبية اى رؤية ظاهرة مكشوفة جارية مجرى رؤية العين (والله يؤيد) اى يقوى (بنصره من يشاء) ان يؤيده من غير توسط الاسباب العادية كما ايد الفئة المقامة فى سبيله بما ذكر من النصر وهو من تمام القول للمأموره (ان فى ذلك) اشارة الى ما ذكر من رؤية القليل كثيرا المستتعبة لغلبة (من)

من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتبجيحها في عينه وذلك لا يليق بمن يزين الدنيا في عينه (والقول الثاني) قول قوم آخرين من المعتزلة وهو ان المزين لهذه الاشياء هو الله واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى كما رغب في منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا واباحها لعبيده واباحها للعبيد تزين لها فانه تعالى اذا خلق الشهوة والمشتهى وخلق للمشتهى علما بما في تناول المشتهى من اللذة ثم اباح له ذلك التناول كان تعالى مزيئنا لها وثانيها ان الانتفاع بهذه المشتبهات وسائل الى منافع الآخرة والله تعالى قد ندب اليها فكان مزيئنا لها وانما قلنا ان الانتفاع بها وسائل الى ثواب الآخرة لوجوه الاول ان يتصدق بها والثاني ان يتقوى بها على طاعة الله تعالى والثالث انه اذا انتفع بها وعلم ان تلك المنافع انما تيسرت بتخليق الله تعالى واعانه صار ذلك سببا لاستغلال العبد بالشكر العظيم ولذلك كان الصاحب بن عباد يقول شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من أقصى القلب وذكر شعرا هذا معناه والرابع ان القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان أكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه الطيبات وسائل الى ثواب الآخرة والخامس قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال انا جعلنا ما على الارض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة وانزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على ان التزين من الله تعالى ومما يؤكد ذلك قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل (والقول الثالث) وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي وهو التفصيل وذلك ان كل ما كان من هذا الباب واجبا او مندوبا كان التزين فيه من الله تعالى وكل ما كان حراما كان التزين فيه من الشيطان هذا ما ذكره القاضي وبقى قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه ثواب ولا عقاب والقاضي ما ذكره هذا القسم وكان من حقه ان يذكره وبين ان التزين فيه من الله تعالى او من الشيطان (المسئلة الثالثة) قوله حب الشهوات فيه اباحت ثلاثة (الاول) ان الشهوات ههنا هي الاشياء المشتبهات سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال كما يقال للمقدور قدرة وللمرجور رجاء وللمعلوم علم وهذه استعارة مشهورة في اللغة يقال هذه شهوة فلان اي مشتبهه قال صاحب الكشف وفي تسميتها بهذا الاسم فالدتان احدهما انه جعل الاعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتبهات محروصا على الاستمتاع بها والثانية ان الشهوة صفة مستزلة عند الحكماء مذموم من اتباعها شاهد على نفسه بالبهيمة فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التفسير عنها (البحث الثاني) قال المتكلمون دلت هذه الآية على ان الحب غير الشهوة لانه اضاف الحب الى الشهوة والمضاف غير المضاف اليه والشهوة من فعل الله تعالى والمحبة من افعال العباد وهي عبارة عن ان يجعل الانسان كل

القليل العديم العدة على الكثير الشاكي السلاح وما فيه من معنى البعد للايدان بعد منزلة المشار اليه في الفضل (لعبرة) العبارة فعلة من العبور كالركبة من الركوب والجلسة من الجلوس والمراد بها الاتعاط فانه نوع من العبور اي لعبرة عظيمة كاشنة (لاولى الابصار) لذوى العقول والبصائر وقيل لمن ابصرهم وهو امان تمام الكلام الداخلة تحت القول مقرر لما قبله بطريق التذييل واما وارد من جهته تعالى تصديقا لمقالتة عليه الصلاة والسلام (زين للناس) كلام مستأنف سيق ليان حقارة شأن الحظوظ الدنيوية باصنافها وترهيد الناس فيها وتوجيه رغباتهم الى ما عنده تعالى اذ بيان عدم نفعها للكفرة الذين كانوا يتعززون بها والمراد بالناس الجنس (حب الشهوات) الشهوة تزوع النفس الى ما تريد والمراد ههنا المشتبهات عبر عنها بالشهوات مبالغة في كونها مشتبهات مرغوبا فيها كانهن نفس الشهوات او ايدانا بانهما كهم في حبها بحيث احبوا شهواتها كما في قوله تعالى اني احببت حب الخير او استزدالا لها فان الشهوة مستزلة مذمومة من صفات البهائم والمزين هو البارى سبحانه وتعالى اذ هو الخالق لجميع الافعال والدواعي

غرضه وعيشه في طلب اللذات والطيبات (البحث الثالث) قالت الحكماء الانسان قديح
 شيئا ولكنه يحب ان لا يحبه مثل المسلم فانه قديميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب ان
 لا يحب وامان احب شيئا واحب ان يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك في جانب
 الخير فهو كمال السعادة كما في قوله تعالى حكاية له عن سليمان عليه السلام اني احببت حب
 الخير ومعناه احب الخير واحب ان اكون محبا للخير وان كان ذلك في جانب الشر فهو كما
 قال في هذه الآية فان قوله زين للناس حب الشهوات يدل على امور ثلاثة مرتبة اولها
 انه يشتهي انواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها وثالثها انه يعتقد ان تلك المحبة
 حسنة وفضيلة ولما اجتمعت في هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى
 في الشدة والقوة ولا يكاد ينحل الابتوفيق عظيم من الله تعالى ثم انه تعالى اضاف ذلك الى
 الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق فظاهر اللفظ يقتضى ان هذا
 المعنى حاصل لجميع الناس والعقل ايضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيفا ونافعا فهو
 محبوب ومطلوب لذاته والذيد النافع قسمان جسماني وروحاني والقسم الجسماني حاصل
 لكل احد في اول الامر واما القسم الروحاني فلا يكون الا في الانسان الواحد على سبيل
 الندره ثم ذلك الانسان انما يحصل له تلك الالذة الروحانية بعد استئناس النفس باللذات
 الجسمانية فيكون انجذاب النفس الى اللذات الجسمانية كالمملكة المستقرة المتأكدة
 وانجذابها الى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة التي تزول بادنى سبب فلا جرم كان
 الغالب على الحق انما هو الميل الشديد الى اللذات الجسمانية واما الميل الى طلب اللذات
 الروحانية فذاك لا يحصل الا للشخص النادر ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق الا في اوقات
 نادرة فلهذا السبب عم الله هذا الحكم في الكل فقال زين للناس حب الشهوات واما
 قوله تعالى من النساء والبنين فقيهه ببحثان (البحث الاول) في قوله من النساء والبنين
 كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فكما ان المعنى فاجتنبوا الاوثان التي هي رجس
 فكذا ايضا معنى هذه الآية زين للناس حب النساء وكذا وكذا التي هي مشتهاة (البحث
 الثاني) اعلم انه تعالى عدد ههنا من المشتهيات امورا سبعة اولها النساء وانما قدمهن
 على الكل لان الالتذاذ بهن اكثر والاستئناس بهن اتم ولذلك قال تعالى خلق لكم من
 انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة وبما يؤكد ذلك ان العشق
 الشديد المعلق المهلك لا يتفق الا في هذا النوع من الشهوة المرتبة الثانية حب الولد ولما
 كان حب الولد الذكر اكثر من حب الانثى لاجرم خصه الله تعالى بالذكر ووجه التمتع بهم
 ظاهر من حيث السرور والتكثير بهم الى غير ذلك واعلم ان الله تعالى في ايجاد حب الزوجة
 والولد في قلب الانسان حكمة بالغة فانه لو لا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ولا أدى
 ذلك الى انقطاع النسل وهذه المحبة كما انها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات
 والحكمة فيه ما ذكرنا من بقاء النسل المرتبة الثالثة والرابعة القناطر المقنطرة من

والحكمة في ذلك ابتلاؤهم قال
 تعالى انا جعلنا ما على الارض
 زينة لها لنبلوهم الآية فانها
 ذريعة لنيل سعادة الدارين عند
 كون تعاطيها على نهج الشريعة
 الشريفة وسيلة الى بقاء النوع
 وابتشار صيغة المبني للمفعول
 الجري على سنن الكبرياء وقرى
 على البناء للفاعل وقيل المزين
 هو الشيطان لما ان مساق الآية
 الكريمة على ذمها وفرق الجاني
 بين المباحات فأسند تزيينها اليه
 تعالى وبين المحرمات فنسب
 تزيينها الى الشيطان (من النساء
 والبنين) في محل النصب على انه
 حال من الشهوات وهي مفسرة
 لها في المعنى وقيل من ليسان
 الجنس وتقديم النساء على البنين
 لعراقتن في معنى الشهوة فانن
 حبائل الشيطان وعدم التعرض
 للبنات لعدم الاطراد في حهن
 (والقناطر المقنطرة) جمع قنطار
 وهو المال الكثير وقيل مائة
 الف دينار وقيل مل مسك ثور
 وقيل سبعون الفا وقيل اربعون
 الف مثقال وقيل ثمانون الفا وقيل
 مائة رطل وقيل الف ومائتا مثقال
 وقيل الفا دينار وقيل مائة من
 ومائة رطل ومائة مثقال ومائة
 درهم وقيل دية النفس واختلف
 في ان وزنه فعال او فاعل ولفظ
 المقنطرة ماخوذ منه للتأكيد
 كقولهم بدره مبدرة

الذهب والفضة وفيه ابحاث (البحث الاول) قال الزجاج القنطار مأخوذ من عقداشي واحكامه والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق قال القنطار مال كثير يتوثق الانسان به في دفع اصناف النوائب وحكى ابو عبيدة عن العرب انهم يقولون انه وزن لا يحدو اعلم ان هذا هو الصحيح ومن الناس من حاول تحديده وفيه روايات فروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القنطار اثنا عشر الف اوقية وروى انس عنه ايضا ان القنطار الف دينار وروى ابى بن كعب انه عليه السلام قال القنطار الف ومائتا اوقية وقال ابن عباس القنطار الف دينار او اثنا عشر الف درهم وهو مقدار الدينة وبه قال الحسن وقال الكلبي القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب او فضة وفيه اقوال سوى ما ذكرنا لكن اتراكناها لانها غير معسودة بحجة البتة (البحث الثاني) القنطرة مفغلة من القنطار وهو لتأكيد كقولهم الف مؤلفة وبدره مبدرة وابل مؤبلة ودرهم مدرهمة وقال الكلبي القناطر ثلاثة والقنطرة المضاعفة فكان المجموع ستة (البحث الثالث) الذهب والفضة انما كانا محبوبين لانهما جعلتا من جميع الاشياء فالكلهما كالمالك لجميع الاشياء وصفة المالكية هي القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته فلما كان الذهب والفضة اكمل الوسائل الى تحصيل هذا الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب الا به فهو محبوب لاجرم كانا محبوبين المرتبة الخامسة الخيل المسومة قال الواحدى الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم والنساء والرهط وسميت الافراس خيلا خيلائها في مشيها وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا وسمى الخيالا خيالا والتخيل تخيلا لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصورة والاختيل الشقراق لانه يتخيل تارة اخضر وتارة احمر واختلفوا في معنى المسومة على ثلاثة اقوال الاول انها الراعية يقال اسمت الدابة وسومتها اذا أرسلتها في مروجها للرعى كما يقال اقت الشيء وقومته واجدته وجودته وأمنته ونومته والمقصود انها اذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسميون والقول الثانى المسومة المعطاة قال ابو مسلم الاصفهاني وهو مأخوذ من السياما بالقصر والسيام بالمد ومعناه واحد وهو الهيئة الحسنه قال الله تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة فقال ابو مسلم المراد من هذه العلامات الاوضاع والفرر التي تكون في الخيل وهي ان تكون الافراس غرا محجلة وقال الاصم انما هي البلق وقال قتادة الشيبه وقال المؤرج الكى وقول ابى مسلم احسن لان الاشارة في هذه الآية الى شرائف الاموال وذلك هو ان يكون الفرس أغر محجلا واما سائر الوجوه التي ذكرناها فانها لا تفيد شرفا في الفرس القول الثالث وهو قول مجاهد وعكرمة انها الخيل المطهمة الحسان قال القفال المطهمة المرأة الجميلة المرتبة السادسة الانعام وهي جمع نعم وهي الابل والبقر والغنم ولا يقال للجنس الواحد منها اسم الابل خاصة فانها غلبت عليها المرتبة السابعة

وقيل القنطرة المحكمة المحصنة
وقيل الكثيرة المتضد بعضها على
بعض او المدفونة وقيل المضروبة
المنقوشة (من الذهب والفضة)
بيان للقناطر احوال (والخيل)
عطف على القناطر قيل هي جمع
لا واحد له من لفظه كالقوم
والرهط والواحد فرس وقيل
واحد خائل وهو مشتق من
الخيلاء (المسومة) اي المعلة من
السومة وهي العلامة او المرعية
من اسام الدابة وسومتها اذا رسلها
وسيدها للرعى او المطهمة التامة
الخلق (والانعام) اي الابل
والبقر والغنم (والحرث) اي
الزرع مصدر بمعنى القبول (ذلك)
اي ما ذكر من الاشياء المعهودة
(متاع الحياة الدنيا) اي ما يتمتع به
في الحياة الدنيا اياما قلائل فتفنى
سريعا (والله عنده حسن المآب)
حسن المرجع وفيه دلالة على ان
ليس فيما عدد عاقبة جيدة وفي
تكرير الاسناد يجعل الجلالة
مبتدأ واسناد الجملة ظرفية اليه
زيادة تأكيد وتفخيم ومزيد اعتناء
بالتعريف فيما عند الله عز وجل
من النعيم المقيم والتزهيد في
ملاذ الدنيا وطيباتها الفانية

الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله ويهلك الحرث والنسل ثم انه تعالى لمساعد هذه
السبعة قال ذلك متاع الحياة الدنيا قال القاضي ومعلوم ان متاعها انما خلق ليستمع به
فكيف يقال انه لا يجوز اضافة الترتين الى الله تعالى ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه
منها ان يفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما ومنها ان يترك الانتفاع به
مع الحاجة اليه فيكون ايضا مذموما ومنها ان ينتفع به في وجه مباح من غير ان يتوصل
بذلك الى مصالح الآخرة وذلك لامدوح ولا مذموم ومنها ان ينتفع به على وجه يتوصل
به الى مصالح الآخرة وذلك هو المدح ثم قال تعالى والله عنده حسن المآب اعلم
ان المآب في اللغة المرجع يقال آب الرجل ابا واو ابوة وابية وما يقال الله تعالى ان الينا
اياهم والمقصود من هذا الكلام بيان ان من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه ان
بصرفها الى ما يكون فيه عمارة لعاده ويتوصل بها الى سعادة آخرته ثم لما كان الغرض
الترغيب في المآب ووصف المآب بالحسن فان قيل المآب قسمان الجنة وهي في غاية
الحسن والنار وهي خالية عن الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب
المقصود بالذات هو الجنة فأما النار فهي المقصود بالعرض لانه سبحانه خلق الخلق
لدرجة للعذاب كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه على اسرار غامضة * قوله
تعالى (قل أو أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار
خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد) في الآية مسائل (المسئلة
الاولى) قرأ ابن عامر وعاصم وحزرة والكسائي أو أنبئكم بهمزتين واختلقت الرواية
عن نافع وابي عمرو (المسئلة الثانية) ذكروا في متعلق الاستفهام ثلاثة اوجه الاول
ان يكون المعنى هل أنبئكم بخير من ذلكم ثم يبدأ فيقال للذين اتقوا عند ربهم كذا
وكذا والثاني هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم يبدأ فيقال عند ربهم جنات
تجري والثالث هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ثم يبدأ فيقال جنات
تجري (المسئلة الثالثة) في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما قال والله عنده حسن
المآب بين في هذه الآية ان ذلك المآب كانه حسن في نفسه فهو احسن وافضل من
هذه الدنيا فقال قل أو أنبئكم بخير من ذلكم الثاني انه تعالى لماعد نعم الدنيا بين ان منافع
الآخرة خير منها كما قال في آية اخرى والآخرة خير وابقى الثالث كأنه تعالى نبه على
ان امرك في الدنيا وان كان حسنا منتظما الا ان امرك في الآخرة خير وافضل
والمقصود منه ان يعلم العبد انه كان الدنيا اطيب واوسع وافصح من بطن الام فكذلك
الآخرة اطيب واوسع وافصح من الدنيا (المسئلة الرابعة) انما قلنا ان نعم الآخرة خير من
نعم الدنيا لان نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وايضا
فعم الدنيا منقطعة لا محالة ونعم الآخرة باقية لا محالة اما قوله للذين اتقوا فقد بينا في تفسير
قوله تعالى هدى للتقوى ان التقوى ماهى وبالجملة فان الانسان لا يكون متقيا الا اذا

(قل أو أنبئكم بخير من ذلكم) اثر
ما بين شأن من خرفات الدنيا
وذكر ما عنده تعالى من حسن
المآب اجالا امر النبي صلى الله
عليه وسلم بتفصيل ذلك الجمل
للناس مبالغة في الترغيب
والخطاب للجميع والهمزة
للتقرير اي أو خبركم بما هو خير
مما فصل من تلك المستلذات
المزينة لكم وابهام الخير لتفخيم
شأنه والتشويق اليه

كان آتيا بالواجبات محترزا عن المحظورات وقال بعض اصحابنا التقوى عبارة عن اتقاء الشرك وذلك لان التقوى صارت في عرف القرآن مخصصة بالايمان قال تعالى وازمهم كلمة التقوى وظاهر اللفظ ايضا مطابق له لان الاتقاء عن الشرك اعم من الاتقاء عن جميع المحظورات ومن الاتقاء عن بعض المحظورات لان 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 . اما قوله للذين اتقوا عند ربهم ففيه احتمالان الاول ان يكون ذلك صفة للخير والتقدير هل أنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا والثاني ان يكون ذلك صفة للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ويكون ذلك اشارة الى ان هذا الثواب العظيم لا يحصل الا لمن كان متقيا عند الله تعالى فيخرج عنه المنافق ويدخل فيه من كان مؤمنا في علم الله واما قوله جنات فالتقدير هو جنات وقرأ بعضهم جنات بالجر على البدل من خير واعلم ان قوله جنات تجري من تحتها الانهار وصف لطيب الجنة ودخل تحتها جميع النعم الموجودة فيها من المطعم والمشرب والملبس والمرش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب كما قال تعالى فيها ما تشتهى الانفس وتلد الاعين ثم قال خالد بن قيس فيها والمراد كون تلك النعم دائمة ثم قال وازواج مطهرة ورضوان من الله وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة ولهم فيها ازواج مطهرة وتحقيق القول فيه ان النعمة وان عظمت فلن تتكامل الا بالازواج اللواتي لا يحصل الانس الابن ثم وصف الازواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل في ذلك الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الاحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من الاخلاق الذميمة ومن القبح وتشويه الخلقة ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة ثم قال تعالى ورضوان من الله وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ عاصم ورضوان بضم الراء والباقون بكسرها اما الضم فهو لغة قيس وتيم قال الفراء يقال رضيت رضا ورضوانا ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران (المسئلة الثانية) قال المتكلمون الثواب له ركنان احدهما المنفعة وهي التي ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان وذلك لان معرفة اهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم حامد لهم مثل عليهم ازيد في ايجاب السرور من تلك المنافع واما الحكماء فانهم قالوا الجنات بما فيها اشارة الى الجنة الجسمانية والرضوان فهو اشارة الى الجنة الروحانية واعلى المقامات انما هو الجنة الروحانية وهو عبارة عن تجلي نور جلال الله تعالى في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ثم يصير في اول هذه المقامات راضيا عن الله تعالى وفي آخرها مرضيا عند الله تعالى واليه الاشارة بقوله راضية

وقوله تعالى (للذين اتقوا عند ربهم جنات) استثناف مبين لذلك المبهم على ان جنات مبتدأ والجار والمجرور خبر او على ان جنات مرتفع به على الفاعلية عند من لا يشترط في ذلك اعتماد الجار على مافصل في محله والمراد بالتقوى هو التبتل الى الله تعالى والاعراض عما سواه على ما ينبي عنه النعوت الآتية وتعليق حصول الجنات وما بعدها من فنون الخيرات به للترغيب في تحصيله والنبات عليه وعند نصب على الحالية من جنات او متعلق بما تعلق به الجار من معنى الاستقرار مفيد لكمال علو رتبة الجنات وموطبتها والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضمير المتقين لاطهار مزيد اللطف بهم وقيل اللام متعلقة بخير وكذا الطرف وبنات خير لمبتدأ محذوف والجملة مبينة لخير ويؤيده قراءة جنات بالجر على البدلية من خير ولا يخفى ان تعليق الاخبار والبيان بما هو خير لطائفة ربما يوهم ان هناك خيرا آخر لاخرين (تجرى) في محل الرفع او اجر صفة لجنات على حسب القراءة (من تحتها الانهار) متعلق بتجري فان اريد بالجنات نفس الاشجار كما هو الظاهر فجر يانها من تحتها ظاهر وان اريد بها مجموع الارض والاشجار فهو باعتبار جزئها الظاهر كما مر تفصيله مرارا

مرضية ونظير هذه الآية قوله تعالى وعد 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 ان يرضوا لانفسهم ما اختاره
 لهم من نعيم الآخرة وان يزهّدوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا * قوله تعالى (الذين
 يقولون ربنا اننا آمنة فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار) في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) في اعراب موضع الذين يقولون وجوه الاول انه خفض صفة للذين اتقوا
 وتقدير الآية للذين اتقوا الذين يقولون ويجوز ان يكون صفة للعباد والتقدير والله بصير
 بالعباد واولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا
 والثاني ان يكون نصبا على المدح والثالث ان يكون رفعا على التخصيص والتقدير هم
 الذين يقولون كذا وكذا (المسئلة الثانية) اعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا اننا
 آمنة ثم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل على انهم توسلوا بمجرد الايمان
 الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم فدل هذا
 على ان العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى فان قالوا الايمان
 عبارة عن جميع الطاعات ابطالنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون
 بالغيب وايضا من اطاع الله تعالى في جميع الامور وتاب عن جميع الذنوب كان ادخاله
 النار قبحا من الله عندهم والقبح هو الذي يلزم من فعله اما الجهل واما الحاجة فهما
 محالان ومستلزم المحال محال فادخل الله تعالى اياهم النار محال وما كان محال الوقوع
 عقلا كان الدعاء والتضرع في ان لا يفعله الله عبثا وقبيحا ونظير هذه الآية قوله تعالى
 في آخر هذه السورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان آمنوا بربكم فآمنوا ربنا
 فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار فان قيل أليس انه تعالى اعتبر
 جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الآية بقوله الصابرين والصادقين قلنا
 تأويل هذه الآية يؤكّد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى جعل بمجرد الايمان وسيلة الى طلب
 المغفرة ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين ولو كانت هذه الصفات
 شرائط لحصول هذه المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة اولى فلما ترتب طلب المغفرة
 على مجرد الايمان ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا ان هذه الصفات غير معتبرة في حصول
 اصل المغفرة وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات * قوله تعالى (الصابرين والصادقين
 والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الصابرين
 قيل نصب على المدح بتقدير اعني الصابرين وقيل الصابرين في موضع جر على البدل من
 الذين (المسئلة الثانية) اعلم انه تعالى ذكر ههنا صفات خمسة (الصفة الاولى) كونهم
 صابرين والمراد كونهم صابرين في اداء الواجبات والندوبات وفي ترك المحظورات
 وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد وذلك بأن لا يجزعوا بل يكونوا

(خالدين فيها) حال مقدرة
 من المستكن في اللدن والعامل
 ما فيه من معنى الاستقرار
 (وازواج مطهرة) عطف على
 جنات اي مبرأة مما يستقذر من
 النساء من الاحوال البدنية
 والطبيعية (ورضوان) التنوين
 للتخيم وقوله تعالى (من الله)
 متعلق بمحذوف وقع صفة مؤكدة
 لما افاده التنوين من الغنامة اي
 رضوان واي رضوان لا يقدر
 قدره كائن من الله عز وجل
 وقرئ بضم الراء (والله بصير
 بالعباد) وباعمالهم فيثيب ويعاقب
 حسبا يليق بها او بصير باحوال
 الذين اتقوا ولذلك اعد لهم ما
 ذكر وفيه اشعار بانهم المستحقون
 للتسمية باسم العبد (الذين
 يقولون ربنا اننا آمنة) في محل
 الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف
 كانه قيل من اولئك المتقون
 الفائزون بهذه الكرامات السنية
 فقيل هم الذين اخوانا نصب
 على المدح او اجر على انه تابع
 للمتقين نعنا او بدلا او للعباد
 كذلك والاول اظهر وقوله
 تعالى والله بصير بالعباد حينئذ
 معترضة وتأكيّد الجملة لاظهار
 ان ايمانهم ناشئ من وفور الرغبة
 وكمال النشاط وفي ترتيب الدعاء
 بقوله (فاغفر لنا ذنوبنا وقنا
 عذاب النار) على مجرد الايمان
 دلالة على كفايته في استحقاق
 المغفرة والوقاية من النار

راضين في قلوبهم عن الله تعالى كما قال الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا ان الله وانا اليه راجعون قال سفيان بن عيينة في قوله وجعلناهم امة يهدون بامرنا لما صبروا ان هذه الآية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله تعالى بسبب الصبر و يروى انه وقف رجل على الشبلي فقال اي صبر اشد على الصابرين فقال الصبر في الله تعالى فقال لا فقال الصبر لله تعالى فقال لا فقال الصبر مع الله تعالى قال لا قال فابش قال الصبر عن الله تعالى فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تنلف وقد كثرت مدح الله تعالى للصابرين فقال والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس (الصفة الثانية) كونهم صادقين اعلم ان 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 الجملة ويقال في ضده كذب في القتال وكذب في الجملة والصدق في النية امضاء العزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل (الصفة الثالثة) كونهم قانتين وقد فسرناه في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على العبادة والمواظبة عليها (الصفة الرابعة) كونهم منفيين ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه واهله واقاربه وصلة رحمه وفي الزكاة والجهاد وسائر وجوه البر (الصفة الخامسة) كونهم مستغفرين بالاسحار والسحر الوقت الذي قبل طلوع الفجر وسحر اذا اكل في ذلك الوقت واعلم ان المراد منه من يصلي بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لان الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار الا ان يكون قد صلى قبل ذلك فقوله والمستغفرين بالاسحار يدل على انهم كانوا قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار بالسحر له مزيد اثر في قوة الايمان وفي كمال العبودية من وجوه الاول ان في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد ان كانت الظلمة شاملة لكل وبسبب طلوع نور الصبح كان الاموات يصيرون احياء فهناك وقت الجود العام والفيض التام فلا يعبدان يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله تعالى في القلب والثاني ان وقت السحر اطيب اوقات النوم فاذا عرض العبد عن تلك اللذة واقبل على العبودية كانت الطاعة اكمل والثالث نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلاة الصبح (المسئلة الثالثة) قوله الصابرين والصادقين اكمل من قوله الذين يصبرون ويصدقون لان قوله الصابرين يدل على ان هذا المعنى عادتهم وخلقتهم وانهم لا ينفكون عنها (المسئلة الرابعة) اعلم ان الله تعالى على عباده انواعا من التكليف والصابر هو من يصبر على اداء جميع انواعها ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه انواعا اخر من الطاعات اما بسبب النذر واما بسبب الشروع فيه وكال هذه المرتبة انه اذا التزم طاعة ان يصدق نفسه في التزامه وذلك بأن يأتي بذلك المترم من غير خلل البتة ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الاولى لاجرم ذكر سبحانه الصابرين او لانه قال الصادقين ثانيا ثم انه تعالى ندب الى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة فقال والقانتين

(الصابرين) هو على تقدير كون الوصول في محل الرفع منصوب على المدح باضمار اعني واما على تقدير كونه في محل النصب او اجر فهو نعت له والمراد بالصبر هو الصبر على مشاق الطاعات وعلى البأساء والضراء وحين البأس (والصادقين) في اقوالهم ونياتهم وعنائهم (والقانتين) الدوامين على الطاعات المواظبين على العبادات (والمنفقين) اموالهم في سبيل الله تعالى (والاستغفرين بالاسحار) قال مجاهد وقتادة والكفي اي المصلين بالاسحار وعن زيد بن اسلم هم الذين يصلون الصبح في جماعة وقال الحسن مدوا الصلاة الى السحر ثم استغفروا وقال نافع كان ابن عمر رضي الله عنه يحيي الميثة ثم يقول يا نافع اسحرنا فاقول لا فيعبود الصلاة فاذا قلت نعم فقد يستغفر الله ويدعوا حتى يصبح وعن الحسن كانوا يصلون في اول الليل حتى اذا كان السحر اخذوا في الدعاء والاستغفار وتخصيص الاسحار بالاستغفار لان الدعاء فيها اقرب الى الاجابة اذ العبادة حينئذ اشق والنفس اصفي والروح اجع لاسيما للمتجهدين وتوسيط الواو بين الصفات المدودة للدلالة على استقلال كل منها وكالهم فيها او لتغاير الموصوفين بها

فهذه الالفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة وكان اعظم الطاعات قدرا امر ان احدهما الخدمة بالمال واليه الاشارة بقوله عليه السلام والشفقة على خلق الله فذكره هنا بقوله والمنفقين والثانية الخدمة بالنفس واليه الاشارة بقوله التعظيم لامر الله فذكره هنا بقوله والمستغفرين بالاسحار فان قيل فلم قدم ههنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين واخر في قوله التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قلنا هذه الآية في شرح عروج العبد من الأدنى الى الاشراف فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالاسحار وقوله التعظيم لامر الله في شرح نزول العبد من الاشراف الى الأدنى فلا جرم كان الترتيب بالعكس (المسئلة الرابعة) هذه الخمسة اشارة الى تعديد الصفات لموصوف واحد فكان الواجب حذف واو العطف عنها كما في قوله هو الله الخالق البارئ المصور الا انه ذكر ههنا واو العطف واظن والعلم عند الله ان كل من كان معه واحدة من هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل والله اعلم * قوله تعالى (شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم) اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا اتنا آمنا ردفعه بان بين ان دلائل الايمان ظاهرة جليلة فقال شهد الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به فانه لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية اماما لا يكون كذلك فانه يجوز اثباته بالدلائل السمعية وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحدا فلا جرم يجوز اثبات كون الله تعالى واحدا بمجرد الدلائل السمعية القرآنية اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قولين احدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن الملائكة ومن اولي العلم بمعنى واحد والقول الثاني انه ليس كذلك (اما القول الاول) فيمكن تقريره من وجهين الوجه الاول ان يجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم امامن الله تعالى فقد اخبر في القرآن عن كونه واحدا لا اله معه وقدينا ان التمسك بالدلالة السمعية في هذه المسئلة جائز وامامن الملائكة واولي العلم فكلهم اخبروا ايضا ان الله تعالى واحد لا شريك له فثبت على هذا التقرير ان المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم الوجه الثاني ان يجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول انه تعالى اظهر ذلك وبينه بان خلق ما يدل على ذلك اما الملائكة واولو العلم فقد اظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين اما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسول عليهم الصلاة والسلام والرسول للعلماء والعلماء لعامة الخلق فالتفاوت اتما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان فاما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم

(شهد الله انه) بفتح الهمزة اي بانه او على انه (لا اله الا هو) اي بين وحدانيته بنصب الدلائل التكوينية في الآفاق والانسف وانزال الآيات التشريعية الناطقة بذلك عبر عنه بالشهادة على طريقة الاستعارة ايدانا بقوته في اثبات المطلوب واشعارا بانكار المنكر وقرئ انه بكسر الهمزة اما باجراء شهد مجرى قال واما يجعل الجملة اعتراضا وإيقاع الفعل على قوله تعالى ان الدين الخ على قراءة ان بفتح الهمزة كما سيأتي وقرئ شهداء الله بالنصب على انه حال من المذكورين او على المدح وبالرفع على انه خبر مبتدأ محذوف وماله الرفع على المدح اي هم شهداء الله وهو اما جمع شهيد كظرفاء في جميع ظرف اوجع شاهد كشعراء في جميع شاعر

واحد في حق الله سبحانه وتعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولى العلم فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كانه يقول للرسول صلى الله عليه وسلم ان وحدانية الله تعالى امر قد ثبت بشهادة الله تعالى وشهادة جميع المعبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصرارى وعبدة الاوثان فاثبتت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام (القول الثاني) قول من يقول شهادة الله تعالى على توحيدته عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيدته وشهادة الملائكة واولى العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لم يبعدان يجمع بين الكل في اللفظ ونظيره قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا سلوا عليه وسلموا تسليما ومعلوم ان الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ومن الملائكة غير الصلاة من الناس مع انه قد جمعهم في اللفظ فان قيل المدعى للوحدانية هو الله فكيف يكون المدعى شاهدا للجواب من وجوه (الاول) وهو ان الشاهد الحقيقي ليس الا الله وذلك لانه تعالى هو الذى خلق الاشياء وجعلها دلائل على توحيدته ولولا تلك الدلائل لما صحَّت الشهادة ثم بعد نصب تلك الدلائل هو الذى وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل ولولا تلك الدلائل التى نصبها الله تعالى وهدى اليها لعجزوا عن التوصل بها الى معرفة الوحدانية ثم بعد حصول العلم بالوحدانية فهو تعالى وفقهم حتى ارشدوا غيرهم الى معرفة التوحيد واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس الا الله وحده ولهذا قال قل اى شئ اكبر شهادة قل الله (والوجه الثاني في الجواب) انه هو الموجود ازل لا وابد او كل ما سواه فقد كان في الازل عدما صرفا ونفيا محضاً والعدم يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر فكل ما سواه فقد كان غائبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلماذا قال شهد الله انه لا اله الا هو (والوجه الثالث) ان هذا وان كان في صورة الشهادة الا انه في معنى الاقرار لانه لما خبر انه لا اله سواه كان الكل عبيد له والمولى الكريم لا يليق به ان يخل بمصالح العبيد فكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بانه يجب من وجوب الكرم عليه ان يصلح جهات جميع الخلق (الوجه الرابع في الجواب) قرأ ابن عباس شهد الله انه لا اله الا هو بكسر الهاء ثم قرأ ان الدين عند الله الاسلام بفتح ان فعلى هذا يكون المعنى شهد الله ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله انه لا اله الا هو اعتراضا في الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء وتقدير ان تكون مقبولة لكن القراءة الاولى متفق عليها فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى (المسئلة الثانية) المراد من اولى العلم في هذه الآية الذين عرفوا وحدانيته بالدلائل القاطعة لان الشهادة انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ولذلك قال صلى الله عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان

(والملائكة) عطف على الاسم الجليل بحمل الشهادة على معنى مجازى شامل للاقرار والايان بطريق عموم المجاز اى اقرروا بذلك (واولو العلم) اى آمنوا به واحتجوا عليه بما ذكر من الدالة التكوينية والتشريعية قيل المراد بهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقيل المهاجرون والانصار وقيل علماء مؤمنى اهل الكتاب كعبد الله ابن سلام واضرابه وقيل جميع علماء المؤمنين الذين عرفوا وحدانيته تعالى بالدلائل القاطعة وارتفاعهما على القراءتين الاخيرتين قيل بالعطف على الضمير في شهداء لوقوع الفصل بينهما وانت خير بان ذلك على قراءة النصب على الحالية يؤدى الى تقييد حال المذكورين بشهادة الملائكة واولى العلم وليس فيه كثير فائدة فالوجه حيث يكون ارتفاعهما بالابتداء والخبر محذوف لدلالة الكلام عليه اى والملائكة واولو العلم شهداء بذلك ولك ان تحمل القراءتين على المدح نصبا ورفعا حيث يحسن العطف على المستتر على كل حال وقوله

هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست الاعلاء الاصول اما قوله تعالى قائماً بالقسط ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قائماً بالقسط منتصب وفيه وجوه الاول نصب على الحال ثم فيه وجوه احدها التقدير شهد الله قائماً بالقسط وثانيها يجوز ان يكون حالاً من هو تقديره لاله الا هو قائماً بالقسط ويسمى هذا حالاً مؤكدة كقولك اتانا عبدالله شجاعاً وكقولك لارجل الاعبدالله شجاعاً والوجه الثاني ان يكون صفة المنفى كأنه قيل لاله قائماً بالقسط الا هو وهذا غير بعيد لانهم يفصلون بين الصفة والموصوف والوجه الثالث ان يكون نصبا على المدح فان قيل أليس من حق المدح ان يكون معرفة كقولك الحمد لله الحميد قلنا وقد جاء نكرة ايضاً وأنشد سيويه

ويأوى الى نسوة عطل * وشعث امر اضيع مثل السعالى

(المسئلة الثانية) قوله قائماً بالقسط فيه وجهان الاول انه حال عن المؤمنين والتقدير وأول العلم حال كون كل واحد منهم قائماً بالقسط في اداء هذه الشهادة والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين انه حال من شهد الله (المسئلة الثالثة) معنى كونه قائماً بالقسط قائماً بالعدل كما يقال فلان قائم بالتدبير اى يحريه على الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ما هو متصل باب الدنيا ومنه ما هو متصل باب الدين اما المتصل بالدنيا فانظر اولاً في كيفية خلقه اعضاء الانسان حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ثم انظر الى اختلاف احوال الخلق في الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والآلام واقطع بأن كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب ثم انظر في كيفية خلقه العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر معين وخاصية معينة واقطع بان كل ذلك حكمة وصواب اماما يتصل بأمر الدين فانظر الى اختلاف الخلق في العلم والجهل والفظانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بأن كل ذلك عدل وقسط ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم ان الآية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولى كثير الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الآية دلت على ان من اجاز الرؤية او ذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام والعجب ان اكابر المعتزلة وعظماهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرئياً لكان جعماً وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلى قاطع فهذا المسكين الذى ماشم رائحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعينه لانه لما اعترف بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات واعترف بأن العبد لا يمكنه ان يقلب علم الله جهلاً فقد اعترف بهذا الجبر فن اين هو والخوض في امثال هذه المباحث ثم قال الله تعالى لاله الا هو والقائدة في اعادته وجوه الاول ان تقدير الآية شهد الله انه لاله الا هو واذ شهد بذلك فقد صح انه لاله الا هو ونظيره قول من يقول الدليل دل على وحدانية الله تعالى ومتى كان كذلك صح القول

تعالى (قائماً بالقسط) اى مقبياً للعدل في جميع اموره بيان لكماله تعالى في افعاله اثر بيان كماله في ذاته واتصافه على الخالية من الله كما في قوله تعالى وهو الحق مصداقاً وانما جاز افراده مع عدم جواز جاء زيد وعمرو راكباً لعدم اللبس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة ولعل تأخيرها عن المعطوفين للدلالة على علوريتها وقرب منزلتها والمسارعة الى اقامة شهود التوحيد اعتباراً بشأنه ورفعا لجله وهو السر في تقديمه على المعطوفين مع ما فيه من الايدان باصالته تعالى في الشهادة به كما مر في قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه او من هو وهو الواجب والعمل فيها معنى الجملة اى تفرّد او احقه لانها حال مؤكدة او على المدح وقيل على انه صفة للمنفى اى لاله قائماً الخ والفصل بينهما من قبيل توسعتهما وهو مندرج في المشهود به اذا جعل صفة او حالاً من الضمير او نصبا على المدح منه وقرى القائم بالقسط على البدلية من هو فيلزم الفصل بينهما كما في الصفة او على انه خبر لمبتدأ محذوف

بوحداية الله تعالى الثاني انه تعالى لما اخبر ان الله شهد انه لا اله الا هو وشهدت الملائكة
 وأولو العلم بذلك صار التقدير كأنه قال يا امة محمد قولوا انتم على وفق شهادة الله وشهادة
 الملائكة وأولى العلم لا اله الا هو فكان الغرض من الاعادة الامر بذكر هذه الكلمة
 على وفق تلك الشهادات الثالث فائدة هذا التكرير الاعلام بان المسلم يجب ان يكون
 ابدا في تكرير هذه الكلمة فان اشرف كلمة يذكرها الانسان هي هذه الكلمة فاذا كان
 في اكثر الاوقات مشتغلا بذكرها وتكريرها كان مشتغلا بأعظم انواع العبادات
 فكان الغرض من التكرير في هذه الآية حث العباد على تكريرها الرابع ذكر قوله
 لا اله الا هو اولي العلم انه لا يتحقق العبادة الا له وذكرها ثانيا ليعلم انه القائم بالقسط لا يجوز
 ولا يظلم * اما قوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى
 كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الامعهما لان كونه قائما بالقسط
 لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير الحاجات وكان قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز
 على الحكيم في الذكر لان العلم بكونه تعالى قادرا متقدم على العلم بكونه عالما في طريق
 المعرفة الاستدلالية فلما كان مقدما في المعرفة الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع
 المستدلين لاجرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم * قوله تعالى (ان الدين عند الله
 الاسلام) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اتفق القراء على كسر الالكسائي فانه قبح
 ان وقراءة الجمهور ظاهرة لان الكلام الذي قبله قد تم واما قراءة الكسائي فالنجويون
 ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول ان التقدير شهد الله انه لا اله الا هو ان الدين عند الله
 الاسلام وذلك لان كونه تعالى واحدا موجب ان يكون الدين الحق هو الاسلام لان دين
 الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثاني ان التقدير شهد الله انه لا اله الا هو وان
 الدين عند الله الاسلام الثالث وهو قول البصريين ان يجعل الثاني بدلا من الاول
 ثم ان قلنا بأن دين الاسلام هو التوحيد نفسه كان هذا من باب قولك ضربت زيدا نفسه
 وان قلنا دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من باب بدل الاشتمال كقولك ضربت
 زيدا رأسه فان قيل فعلى هذا الوجه وجب ان لا يحسن اعادة اسم الله تعالى كما يقال
 ضربت زيدا رأس زيدا قلنا قد يظهورون الاسم في موضع الكناية قال الشاعر
 لأرى الموت يسبق الموت شيء *
 و امثاله كثيرة (المسئلة الثانية)
 في كيفية النظم من قرأ ان الدين بفتح ان كان التقدير شهد الله لاجل انه لا اله الا هو ان
 الدين عند الله الاسلام فان الاسلام اذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد والله تعالى
 شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك ان يكون الدين عند الله الاسلام ومن قرأ ان
 الدين بكسر الهمزة فوجه الاتصال هو انه تعالى بين ان التوحيد امر شهد الله بصحته
 وشهد به الملائكة وأولو العلم ومتى كان الامر كذلك لم يبق ان يقال ان الدين عند الله
 الاسلام (المسئلة الثالثة) اصل الدين في اللغة الجزاء ثم الطاعة تسمى ديننا لأنها سبب

وقرى فيما بالقسط (لا اله الا هو)
 تكرر للتأكيد ومنزلة الاعتناء
 بتفكرة أدلة التوحيد والحكم به
 بعد اقامة الحجج ولجري عليه قوله
 تعالى (العزيز الحكيم) فيعلم انه
 المنعوت بهما ووجه الترتيب
 تقدم العلم بقدرته على العلم بحكمته
 ورفعهما على البديلة من الضمير
 او الوصفية لفاعل شهدا والحرية
 لمبتدأ مضمرة وقد روى في فضلها
 انه عليه السلام قال يباه بصاحبها
 يوم القيامة فيقول الله عز وجل
 ان لعبدي هذا عندى عهدا وانا
 احق من وفى بالعهود ادخلوا عبدي
 الجنة وهو دليل على فضل علم
 اصول الدين وشرف اهله وروى
 عن سعيد بن جبير انه كان حول
 البيت ثلثمائة وستون صنفا فلما نزلت
 هذه الآية الكريمة خروا سجدا
 وقيل نزلت في نصارى نجران
 وقال الكلبي قدم على النبي صلى الله
 عليه وسلم حبران من احبار الشام
 فلما ابصرا المدينة قال احدهما
 ما شبه هذه المدينة بصفة مدينة
 النبي الذي نخرج في آخر الزمان
 فلما دخلا عليه عليه السلام عرفاه
 بالصفة فقال له عليه السلام انت

الجزء واما الاسلام ففي معناه في اصل اللغة ثلاثة اوجه الاول انه عبارة عن الدخول في الاسلام اى في الانقياد والتابعة قال تعالى ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلم اى لمن صار منقادكم ومتابعا لكم والثانى من اسلم اى دخل في السلم كقولهم اسنى واحط واصل السلم السلامة الثالث قال ابن الانبارى المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشيء لفلان اى خلى له فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام في اصل اللغة اما في عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان الاول هذه الآية فان قوله ان الدين عند الله الاسلام يقتضى ان يكون الدين المقبول عند الله ليس الا الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام وجب ان لا يكون الايمان ديننا مقبولا عند الله ولا شك في انه باطل الثانى قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون الايمان ديننا مقبولا عند الله تعالى فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا هذا صريح في ان الاسلام مغاير للايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد في اصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا في الظاهر من خوف السيف فلا جرم كان الاسلام حاصلًا في حكم الظاهر والايمان كان ايضا حاصلًا في حكم الظاهر لانه تعالى قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن والايمان الذى يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار بالظاهر فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران في الظاهر وتارة في الحقيقة والمنافق حصل له الاسلام الظاهر ولم يحصل له الاسلام الباطن لان باطنه غير منقاد لدين الله فكان تقدير الآية لم تسلموا في القلب والباطن ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر والله أعلم * اما قوله تعالى (وما اختلف الذين اتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الغرض من الآية بيان ان الله تعالى اوضح الدلائل وازال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير فقوله وما اختلف الذين اتوا الكتاب فيه وجوه الاول المراد بهم اليهود واختلفهم ان موسى عليه السلام لما قربت وفاته سلم التوراة الى سبعين حبرا وجعلهم امناء عليها واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد قرن اختلف ابناؤه السبعين من بعد ما جاءهم العلم في التوراة بغيا بينهم وتحاسدا على طلب الدنيا والثانى المراد النصارى واختلفهم في امر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بأنه عبد الله ورسوله والثالث المراد اليهود والنصارى واختلفهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن احق بالنبوة من قريش لانهم اميون ونحن اهل الكتاب (المسئلة الثانية) قوله الا من بعد ما جاءهم المراد منه الامن بعد ما جاءتهم الدلائل التى لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لانا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين والعناد على الجمع العظيم لا يصح وهذه لآية وردت في كل اهل الكتاب وهم جمع عظيم (المسئلة الثالثة) في انتصاب قوله بغيا وجهان الاول

محمد قال صلى الله عليه وسلم نعم قالوا وانت احد قال عليه السلام أنا محمد واحد قال فاناسألك عن شيء فان اخبرتسابه آمنا بك وصدقناك قال عليه السلام سلا فقلنا اخبرنا عن اعظم شهادة في كتاب الله عز وجل فأزول الله تعالى هذه الآية الكريمة فأسلم الرجلان (ان الدين عند الله الاسلام) جملة مستأنفة مؤكدة للاولى اى لادين مرضيا لله تعالى سوى الاسلام الذى هو التوحيد والتسدرع بالشرعية الشريفة وعن قتادة انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله تعالى وقرئ ان الدين عند الله للاسلام وقرئ ان الدين الخ على انه بدل من انه بدل الكل ان فسر الاسلام بالايمان او بما يقتضيه وبدل الاشتغال ان فسر بالشرعية او على ان شهد واقع عليه على تقدير قراءة انه بالكسر كما شير اليه (وما اختلف الذين اتوا الكتاب) نزلت في اليهود والنصارى حين تركوا الاسلام الذى جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وأنكروا نبوته والتعبير عنهم بالوصول وجعل ايتاء الكتاب

قول الاخفش انه انتصب على انه مفعول له أى للبغي كقولا جئتكم طلب الخير ومنع الشر والثاني قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى فان قوله وما اختلف الذين اتوا الكتاب قائم مقام قوله وما بغي الذين اتوا الكتاب فجعل بغيامصدر او الفرق بين المفعول له وبين المصدر ان المفعول له غرض للفعل واما المصدر فهو المفعول المطلق الذى احده الفاعل (المسئلة الرابعة) قال الاخفش قوله بغي بينهم من صلة قوله اختلفوا والمعنى وما اختلفوا بغي بينهم الامن بعدما جاءهم العلم بغي بينهم وقال غيره المعنى وما اختلفوا الامن بعدما جاءهم العلم الالبغي بينهم فيكون هذا اخبارا عن انهم انما اختلفوا للبغي وقال القفال وهذا أجود من الاول لان الاول يوهم انهم اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم والثاني يفيده انهم انما اختلفوا لاجل الحسد والبغي ثم قال تعالى ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب وهذا تهديد وفيه وجهان الاول المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعا فيحاسبه اى يجازيه على كفره والثاني ان الله تعالى سيعلمه بما عمله ومعاصيه وانواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الاعمال * قوله تعالى (فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين اتوا الكتاب والامين أسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فاما عليك البلاغ والله بصير بالعباد) اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل ان اهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم وانهم اصروا على الكفر مع ذلك بين الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقوله في محاجتهم فقال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وفي كيفية ايراد هذا الكلام طريقان (الاول) ان هذا اعراض عن المحاجة وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان قد اظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الآية مرارا واطوارا فان هذه السورة مدنية وكان قد اظهر لهم المعجزات بالقرآن ودعاء الشجرة وكلام الذئب وغيرها وايضا قد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه فأولها انه تعالى ذكر الحجة بقوله الحى القيوم على فساد قول النصارى في الهية عيسى عليه السلام وبقوله نزل عليك الكتاب بالحق على صحة النبوة وذكر شبه القوم واجاب عنها بأسرها على ما قررناه فيما تقدم ثم ذكر لهم معجزة اخرى وهى المعجزات التى شاهدوها يوم بدر على ما بيناه في تفسير قوله تعالى قد كان لكم آية في فتنين التقتام بين صحة القول بالتوحيد ونفي الضد والندو الصاحبة والولد بقوله شهد الله انه لا اله الا هو ثم بين تعالى ان ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق واختلافهم في الدين انما كان لاجل البغي والحسد وفي ذلك ما يحمله على الانقياد للحق والتأمل في الدلائل لو كانوا مخلصين فظهر انه لم يبق من اسباب اقامة الحجة على فرق الكفار شىء الا وقد حصل فبعدها قال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن يعنى انا بالغنا في تقرير الدلائل وايضاح البيئات فان تركتم الانف والحسد وتمسكنتم بها كنتم انتم المهتدين وان اعرضتم فان الله تعالى من وراء مجازاتكم وهذا التأويل طريق معتاد في الكلام فان الحق اذا ابتلى

صلة له لزيادة تقبيح حالهم فان الاختلاف عن اوتى ما يزيله ويقطع شأفته في غاية القبح والسماجة وقوله تعالى (الامن بعدما جاءهم العلم) استثناء مفرغ من اعم الاحوال واعم الاوقات اى وما اختلفوا في حال من الاحوال او في وقت من الاوقات الا بعد ان علموا بانه الحق الذى لا يبعد عنه او بعد ان علموا حقيقة الامر وتمكنوا من العلم بها بالحجج النيرة والآيات الباهرة وفيه من الدلالة على ترمى حالهم في الضلالة مالا مزيد عليه فان الاختلاف بعد حصول تلك المرتبة مما لا يصدر عن العاقل وقوله تعالى (بغي بينهم) اى حسدا كاشا بينهم وطلب للرياسة لالشبهة وخفاء في الامر تشنيع اثر تشنيع (ومن يكفر بآيات الله) اى بآياته الناطقة بما ذكر من ان الدين عند الله تعالى هو الاسلام ولم يعمل بمقتضاها او بأية آية كانت من آياته تعالى على ان يدخل فيها ما نحن فيه دخولا اوليا (فان الله سريع الحساب) قائم مقام جواب الشرط علة له اى ومن يكفر

بالمبطل اللجوج واورد عليه الحجّة حالا بعد حال فقد يقول في الآخر الامر اما انا ومن اتبعني
فمقادون للحق مستسلمون له مقبلون على عبودية الله تعالى فان وافقتم واتبعتم الحق
الذي انا عليه بعد هذه الدلائل التي ذكرتها فقد اهديتهم وان اعرضتم فان الله بالمرصاد
فهذا طريق قديد كره المحتج المحق مع المبطل المصر في آخر كلامه (الطريق الثاني) وهو
ان نقول ان قوله اسلمت وجهي لله محاجة و اظهار للدليل و بيانه من وجوه (الاول) ان
القوم كانوا مقرين بوجود الصانع و كونه مستحقا للعبادة فكان عليه الصلاة والسلام
قال للقوم هذا القدر متفق عليه بين الكل فانا مستمسك بهذا القدر المتفق عليه وداع
للخلق اليه و انما الخلاف في امور وراء ذلك و انتم المدعون فعليكم الاثبات فان اليهود
يدعون التشبيه و الجسمية و النصرى يدعون الهية عيسى و المشركين يدعون و جوب
عبادة الاوثان فهو لاهم المدعون لهذه الاشياء فعليهم اثباتها و اما انا فلا ادعى الا
و جوب طاعة الله تعالى و عبوديته و هذا القدر متفق عليه و نظير هذه الآية قوله تعالى
يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم ان لا نعبد الا الله و لا نشرك به شيئا (و الوجه
الثاني) في كيفية الاستدلال ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني و هو ان اليهود و النصرى
و عبدة الاوثان كانوا مقرين بتعظيم ابراهيم صلوات الله و سلامه عليه و الاقرار بان
كان محقا في قوله صادقا في دينه الا في زيادات من الشرائع و الاحكام فامر الله تعالى
محمد صلى الله عليه و سلم بان يتبع ملته فقال ثم اوحينا اليك ان اتبع مله ابراهيم حنيفا
ثم انه تعالى امر محمد صلى الله عليه و سلم في هذا الموضع ان يقول كقول ابراهيم صلى الله
عليه و سلم حيث قال انى و جهت وجهى للذى فطر السموات و الارض فقول محمد صلى الله
عليه و سلم اسلمت وجهى كقول ابراهيم عليه السلام و جهت وجهى اى اعرضت عن
كل معبود سوى الله تعالى و قصده بالعبادة و اخلصت له فقدير الآية كانه تعالى قال
فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل انا مستمسك بطريقت ابراهيم و انتم معترفون
بان طريقته حقة بعيدة عن كل شبهة و تهمة فكان هذا من باب التمسك بالالزامات
و داخلا تحت قوله و جادلهم بالتي هي احسن (و الوجه الثالث) في كيفية الاستدلال
ما خطر ببالي عند كتابة هذا الموضع و هو انه ادعى قبل هذه الآية ان الدين عند الله
الاسلام لا غير ثم قال فان حاجوك يعنى فان نازعوك في قولك ان الدين عند الله الاسلام
فقل الدليل عليه انى اسلمت وجهى لله و ذلك لان المقصود من الدين انما هو الوفاء بلوازم
الربوبية و العبودية فاذا اسلمت وجهى لله فلا اعبد غيره و لا اتوقع الخير الا منه و لا اخاف
الامن قهره و سطوته و لا اشرك به غيره كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية و العبودية
فصح ان الدين الكامل هو الاسلام و هذا الوجه يناسب الآية (الوجه الرابع) في
كيفية الاستدلال ما خطر ببالي بان هذه الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن
ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر و لا يفنى عنك شيئا يعنى لا تجوز العبادة الا

بآياته تعالى فانه تعالى يجازيه
و يعاقبه عن قريب فانه سريع
الحساب اى يأتى حسابه عن
قريب او يتم ذلك بسرعة و اظهار
الجلالة لترية المهابة و ادخال
الروعة و فى ترتيب العقاب على
مطلق الكفر بآياته تعالى من غير
تعرض لخصوصية حالهم من كون
كفرهم بعد ايتاء الكتاب
و حصول الاطلاع على ما فيه
و كون ذلك للبعث دلالة على
كمال شدة عقابهم (فان حاجوك)
اى فى كون الدين عند الله الاسلام
او جادلوك فيه بعدما اتمت عليهم
الحجج (قل اسلمت وجهى)
اى اخلصت نفسى و قلبي و جلتى
و انما عبر عنها بالوجه لانه اشرف
الاعضاء الظاهرة و مظهر القوى
و المشاعر و مجمع معظم ما يقع به
العبادة من السجود و القراءة و به
يحصل التوجه الى كل شئ
(الله) لا اشرك به فيها غيره
و هو الدين القويم الذى قامت
عليه الحجج و دعت اليه الايات
و الرسل عليهم السلام (ومن
اتبعن) عطف على المتصل فى
اسلمت و حسن ذلك لما كان الفصل
الجارى مجرى التأكيد

لمن يكون نافعاً ضاراً ويكون امرى في يديه وحكمى في قبضة قدرته فاذا كان كل واحد يعلم ان عيسى ما كان قادراً على هذه الاشياء امتنع في العقل ان اسلم له وان انقاده وانما اسلم وجهى للذى منه الخير والشر والنفع والضر والتدبير والتقدير (الوجه الخامس) يحتمل ايضا ان يكون هذا الكلام اشارة الى طريقة ابراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وهذا مروى عن ابن عباس اما قوله اسلمت وجهى لله ففيه وجوه الاول قال الفراء اسلمت وجهى لله اى اخلصت عملى لله يقال اسلمت الشئ لفلان اى اخلصته ولم يشاركه غيره فيه قال ويعنى بالوجه ههنا العمل كقوله يريدون وجهه اى عبادته ويقال هذا وجه الامر اى خالص الامر واذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول وجهت وجهى اليك ويقال لئنهمك في الشئ الذى لا يرجع عنه مر على وجهه والثانى اسلمت وجهى لله اى اسلمت وجه عملى والمعنى ان كل ما يصدر منى من الاعمال فالوجه فى الايتان بها هو عبودية الله تعالى والانقياد لالهيته وحكمه والثالث اسلمت وجهى لله اى اسلمت نفسى لله وليس فى العبادة مقام اعلى من اسلام النفس لله فيصير كأنه موقوف على عبادته عادل عن كل ماسواه واما قوله ومن اتبعن فقيه مستلثان (المسئلة الاولى) حذف عاصم وحزرة والكسائى الياء من اتبعن اجترأ بالكسر واتباعاً للمصحف واثبت الآخرون على الاصل (المسئلة الثانية) من فى محل الرفع عطفاً على التاء فى قوله اسلمت اى ومن اتبعنى اسلم ايضا فان قيل لم قال اسلمت ومن اتبعن ولم يقل اسلمت أنا ومن اتبعن قلنا ان الكلام طال بقوله وجهى لله فصار عوضاً من تأكيد الضمير المتصل ولو قيل اسلمت وزيد لم يحسن حتى يقول اسلمت أنا وزيد ولو قال اسلمت اليوم بانشرح صدر ومن جاء معى جاز وحسن ثم قال تعالى وقل للذين اتوا الكتاب والامين أسلمت وفيه مسائل (المسئلة الاولى) هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لان منهم من كان من اهل الكتاب سواء كان محققاً فى تلك الدعوى كاليهود والنصارى او كان كاذباً فيه كالجوس ومنهم من لم يكن من اهل الكتاب وهم عبدة الاوثان (المسئلة الثانية) انما وصف مشركى العرب بأنهم اميون لوجهين الاول انهم للم يدعوا الكتاب الالهى وصفوا بأنهم اميون تشبيهاً بمن لا يقرأ ولا يكتب والثانى ان يكون المراد انهم ليسوا من اهل القراءة والكتابة فهذه كانت صفة عامتهم وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم والله اعلم (المسئلة الثالثة) دلت هذه الآية على ان المراد بقوله فان حاجوك عام فى كل الكفار لانه دخل كل من يدعى الكتاب تحت قوله الذين اتوا الكتاب ودخل من لا كتاب له تحت قوله الاميين ثم قال الله تعالى أسلمت فهو استفهام فى معرض التقرير والمقصود منه الامر قال النحويون انما جاء بالامر فى صورة الاستفهام لانه بمنزلة فى طلب الفعل والاستدعاء اليه الا ان فى التغيير عن معنى الامر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة وهى التعبير بكون المخاطب معانداً بعيداً

بالمفصل اى واسلم من اتبعنى او مفعول معه (وقل للذين اتوا الكتاب) اى من اليهود والنصارى وضع الموصول موضع الضمير لرعاية التقابل بين وصف المتعاطفين (والامين) اى الذين لا كتاب لهم من مشركى العرب (أسلمت) متبعين لى كما فعل المؤمنون فانه قد اتاكم من البيئات ما يوجبسه ويقتضيه لا محالة فهل اسلمت وعلمت بقضيتها او اتمت على كفركم بعد كما يقول من لخص لصاحبه المسئلة ولم يدع من طرق التوضيح والبيان مسلكاً الا سلكه فهل فهمتها على منهاج قوله تعالى فهل اتم منتهون اثر تفصيل الصوارف عن تعاطى الحجر والميسر وفيه من استقصارهم وتغييرهم بالمعاندة وقلة الانصاف وتوخيخهم بالبلادة وكلمة القريحة ما لا يخفى (فان اسلوا) اى كما اسلمت وانما لم يصرح به كما فى قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به حسب الباب اطلاق اسم الاسلام على شئ

عن الانصاف لان المنصف اذا ظهرت له الحجمة لم يتوقف بل في الحال يقبل ونظيره قولك لمن خلصت له المسئلة في غاية التلخيص والكشف والبيان هل فهمتها فان فيه الاشارة الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم وقال الله تعالى في آية الحجر فهل انتم ممنهون وفيه اشارة الى التقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهى عنه ثم قال الله تعالى فان اسلموا فقد اهتدوا وذلك لان هذا الاسلام تمسك بما هدى اليه وتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا ويحتمل ان يريد فقد اهتدوا للفوز والنجاة في الآخرة ان ثبتوا عليه ثم قال وان تولوا عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم فانما عليك البلاغ والغرض منه تسليمة الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه ان الذي اليه ليس الا البلاغ الادلة واطهار الحجمة فاذا بلغ ما جاء به فقد ادى 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 يؤمنون بانفسهم من الناس فبشرهم بعباب اليم اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين) اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله وان تولوا فانما عليك البلاغ اردفه بصفة هذا المتولى فذكر ثلاثة انواع من الصفات (الصفة الاولى) قوله ان الذين يكفرون بآيات الله فان قيل ظاهر الآية يقتضى كونهم كافرين بجميع آيات الله واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لانهم كانوا مقرين بالصانع وعمله وقدرته والمعاد قلنا الجواب من وجهين الاول ان نصرف آيات الله الى المعهود السابق وهو القرآن ومحمد صلى الله عليه وسلم الثانى ان نحمله على العموم ونقول ان من كذب بنبوته محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه ان يكذب بجميع آيات الله تعالى لان من ناقض لا يكون مؤمنا بشئ من الآيات اذ لو كان مؤمنا بشئ منها لآمن بالجميع (الصفة الثانية) قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير حق وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ الحسن ويقتلون النبيين بغير حق وهو للمبالغة (المسئلة الثانية) روى عن ابي عبيدة بن الجراح انه قال قلت يا رسول الله اى الناس اشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا اورجل امر بالمنكر ونهى عن المعروف وقرأ هذه الآية ثم قال يا ابا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنى عشر رجلا من عباد بنى اسرائيل فامروا من قتلهم بالمعروف ونهوه عن المنكر فقتلوا جميعا من آخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وايضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا انهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت انهم كانوا يقتلون الانبياء وفي الآية سؤالات (السؤال الاول) اذا كان قوله ان الذين يكفرون بآيات الله في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يقع منهم قتل الانبياء ولا القائم بالقسط فكيف يصح ذلك والجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة

آخر بالكلية (فقد اهتدوا) اى فازوا بالخط الاوفر ونجوا عن مهاوى الضلال (وان تولوا) اى امرضوا عن الاتباع وقبول الاسلام (فانما عليك البلاغ) قائم مقام الجواب اى لم يضروك شيئا انما عليك البلاغ وقد فعلت على ابلاغ وجهه روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية على اهل الكتاب قالوا اسلمنا فقال عليه السلام لليهود ا تشهدون ان عيسى كلمة الله وعبده ورسوله فقالوا معاذ الله وقال عليه السلام للنصارى ا تشهدون ان عيسى عبدالله ورسوله فقالوا معاذ الله ان يكون عيسى عبدا وذلك قوله عز وجل وان تولوا (والله بصير بالعباد) عالم بجميع احوالهم وهوتدبير فيه وعد ووعيد (ان الذين يكفرون بآيات الله) اى آية كانت فيدخل فيهم الكافرون بالآيات الناطقة بحقية الاسلام على الوجه الذى مر تفصيله دخولا اوليا

اسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم اذ كانوا لهم مصوبين وبطريقتهم راضين فان صنع الاب قديصاف الى الابن اذا كان راضيا به وجازيا على طريقته الثاني ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله وقتل المؤمنين الا انه تعالى عصمه منهم فلما كانوا في غاية الرغبة في ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل اى ذلك من شأنهما اذا وجد القابل فكذا ههنا لا يصح ان يكون الا كذلك (السؤال الثاني) ما الفائدة في قوله ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبياء لا يكون الا كذلك والجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم وايضا يجوز ان يكون المراد انهم قصدوا بطريقة الظلم في قتلهم طريقة العدل (السؤال الثالث) قوله ويقتلون النبيين ظاهره مشعر بانهم قتلوا الكل ومعلوم انهم ما قتلوا الكل ولا الاكثر ولا النصف والجواب الالف واللام مجمولان على المعهود لاعلى الاستغراق (الصفة الثالثة) قوله ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حزة وحده ويقاثلون بالالف والباقون ويقتلون وهم اسواء لانهم قديقاتلون فيقتلون بالقتال وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ ابي ويقتلون النبيين والذين يأمرون (المسئلة الثانية) قال الحسن هذه الآية تدل على ان القاسم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف تلي منزلته في العظم منزلة الانبياء وروى ان رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اى الجهاد افضل فقال عليه الصلاة والسلام افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر واعلم انه تعالى كما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة اوجه (الاول) قوله فبشرهم بعذاب اليم وفيه مستلطان (المسئلة الاولى) انما دخلت الفاء في قوله فبشرهم مع انه خبر ان لانه في معنى الجزاء والتقدير من يكفر فبشرهم (المسئلة الثانية) هذا مجمول على الاستعارة وهو ان اذار هؤلاء بالعذاب قائم مقام بشرى المحسنين بالنعيم والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات (النوع الثاني من الوعيد) قوله اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة اعلم انه تعالى بين بهذا ان محاسن اعمال الكفار محبطة في الدنيا والآخرة اما الدنيا فبالمدح بالذم والثناء باللعن ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي واخذ الاموال منهم غنيمه والاسترقاق لهم الى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم واما حبوطها في الآخرة فبازالة الثواب الى العقاب (النوع الثالث من وعيدهم) قوله تعالى وما لهم من ناصرين اعلم انه تعالى بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع اسباب الآلام والمكروهات في حقهم وبين بالنوع الثاني زوال اسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله اعلم * قوله تعالى (الم تر الى الذين اتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات

(ويقتلون النبيين بغير حق) هم اهل الكتاب قتل اولوهم الانبياء عليهم السلام وقتلوا اتباعهم وهم راضون بما فعلوا وكانوا قاتلهم الله تعالى حامين حول قتل النبي صلى الله عليه وسلم لولا ان عصم الله تعالى ساحته المنيعه وقد اشير اليه بصيغة الاستقبال وقرئ بالتشديد للتكثير والتقييد بغير حق لا يذان بأنه كان عندهم ايضا بغير حق (ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس) اى بالعدل ولعل تكرير الفعل للاشعار بما بين القتلين من التفاوت او باختلافهما في الوقت عن ابي عبيدة بن الجراح قلت يا رسول الله اى الناس اشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا اور رجلا امر بعرور ونهى عن منكر ثم قرأها ثم قال يا ابا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثه واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة فقام مائة واثنا عشر رجلا من عباد بنى اسرائيل فأمر وقتلهم بالمعروف ونهى عن المنكر فقتلوا جميعا من آخر النهار وقرئ ويقاتلون الذين

وغيرهم في دينهم ما كانوا يفترون فكيف اذا جعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظنون (اعلم انه تعالى لماتبه على عناد القوم بقوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله بين في هذه الآية غاية عنادهم وهو انهم يدعون الى الكتاب الذي يزعمون انهم يؤمنون به وهو التوراة ثم انهم يقردون ويتولون وذلك يدل على غاية عنادهم وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) ظاهر قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كلهم ولا شك ان هذا مذكور في معرض الذم الا انه قد دل دليل آخر على انه ليس كل اهل الكتاب كذلك لانه تعالى يقول من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون (المسئلة الثانية) قوله تعالى اوتوا نصيبا من الكتاب المراد به غير القرآن لانه اضافة الكتاب الى الكفار وهم اليهود والنصارى واذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذي كانوا مقرين بأنه حق ومن عند الله (المسئلة الثالثة) ذكر وافي سبب النزول وجوها احدها روى عن ابن عباس ان رجلا وامرأة من اليهود نيا وكانا ذوى شرف وكان في كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا في امرهما الى النبي صلى الله عليه وسلم رجاء ان 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 فغن اعلمكم قالوا عبدالله بن سوريا الفدكي فأتوا به واحضروا التوراة فلما اتى 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 فرفعا ففضبت اليهود لعنهم الله لذلك غضبا شديدا فأترل الله تعالى هذه الآية والرواية الثانية انه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود وكان فيها جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا على اي دين انت فقال على ملة ابراهيم فقالوا ان ابراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم هلما الى التوراة فأبوا ذلك فأترل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة ان علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم الى التوراة والى تلك الآيات الدالة على نبوته فأترل الله تعالى هذه الآية والمعنى انهم اذا أبوا أن يجيبوا الى التحاكم الى كتابهم فلا تعجب من مخالفتهم كتابك فلذلك قال الله تعالى قل فأتوا بالتوراة فأتوها ان كنتم صادقين وهذه الآية على هذه الرواية دلت على انه وجد في التوراة دلائل صحة نبوته اذ لو علموا انه ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته لسارعوا الى بيان ما فيها ولكنهم اسروا ذلك والرواية الرابعة ان هذا الحكم عام في اليهود والنصارى وذلك لان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة في التوراة والانجيل وكانوا يدعون الى حكم التوراة والانجيل وكانوا يأبون ما قوله نصيبا من الكتاب فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب لاننا لو اجريناه على ظاهره فهم انهم قد اوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون الى الكتاب لان من

(فبشرهم بعذاب اليم) خبران والفاء لتضمن اسمها معنى الشرط فانها بالنسخ لا تغير معنى الابتداء بل تزيد تأكيدا وكذا الحال في النسخ بأن المفتوحة كما في قوله تعالى واعلموا انما عنتم من شيء فان الله نجسه وكذا النسخ ولكن كما في قوله * فوالله ما فارقتمكم عن ملائكة ولكن ما يقضى فسوف يكون * وانما تغير معنى الابتداء في النسخ بليت ولعل وقد ذهب سيويه والاخش الى منع دخول الفاء عند النسخ مطلقا فالجبر عندهما قوله تعالى (اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة) كما في قولك الشيطان فاحذر عدو مبين وعلى الاول هو استئناف واسم الاشارة مبتدأ وما فيه من معنى البعد للدلالة على تراهي امرهم في الضلال وبعد منزلتهم في فطاعة الحال والموصول بما في حيز صلته خبره اي اولئك المتصفون بتلك الصفات القبيحة او المبتلون بأسوء الحال الذين بطلت اعمالهم التي عملوها من البر والحسنات ولم يبق لها اثر في الدارين بل بقي لهم اللعنة والحزى في الدنيا وعذاب اليم في الآخرة (وما لهم من ناصرين) ينصرونهم من بأس الله وعذابه في احدي الدارين وصيغة الجمع لرعاية ما وقع في مقابلته لا لئني تعدد الانصار من كل واحد منهم كما في قوله تعالى وما للظالمين من انصار

لا علم له بذلك لا يدعى اليه اما قوله تعالى يدعون الى كتاب الله فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما والحسن انه القرآن فان قيل كيف دعوا الى حكم كتاب لا يؤمنون به قلنا انهم انما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على انه كتاب من عند الله والقول الثانى وهو قول اكثر المفسرين انه التوراة واحتج القائلون به بوجوه الاول ان الروايات المذكورة فى سبب النزول دالة على ان القوم كانوا يدعون الى التوراة فكانوا يابون والثانى انه تعالى عجب رسوله من ترمدهم واعراضهم والتعجب انما يحصل اذا تمردوا عن حكم الكتاب الذى يعتقدون فى صحته ويقرون بحقيقته الثالث ان هذا هو المناسب لما قبل الآية وذلك لانه تعالى لما بين انه ليس عليه الا البلاغ وصبره على ما قالوه فى تكذيبه مع ظهور الحجّة بين انهم انما استعملوا طريق المكابرة فى نفس كتابهم الذى اقرؤا بصحته فستروا ما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على انهم فى غاية التعصب والبعد عن قبول الحق واما قوله ليحكم بينهم فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم وازداده الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرئ ليحكم على البناء للمفعول قال صاحب الكشاف وقوله ليحكم بينهم يقتضى ان يكون الاختلاف واقعا فيما بينهم لا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بين الله انهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء الذين يزعمون انهم هم العلماء ثم قال وهم معرضون وفيه وجهان الاول المتولون هم الرؤساء والعلماء والمعرضون الباقون منهم كما نه قيل ثم يتولى العلماء والاتباع معرضون عن القبول من النبي صلى الله عليه وسلم لاجل تولى علمائهم والثانى ان المتولى والمعرض هو ذلك الفريق والمعنى انه متول عن استماع الحجّة فى ذلك المقام ومعرض عن استماع سائر الحجج فى سائر المسائل والمطالب كما نه قيل لانظن انه تولى عن هذه المسئلة بل هو معرض عن الكل واما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فالكلام فى تفسيره قد تقدم فى سورة البقرة ووجه النظم انه تعالى لما قال فى الآية الاولى ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون قال فى هذه الآية ذلك التولى والاعراض انما حصل بسبب انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات قال الجبائى وفيها دلالة على بطلان قول من يقول ان اهل النار يخرجون من النار قال لانه لو صح ذلك فى هذه الامة لصح فى سائر الامة ولو ثبت ذلك فى سائر الامة لما كان الخبر بذلك كاذبا ولما استحق الذم فلما ذكر الله تعالى ذلك فى معرض الذم علمنا ان القول بخروج اهل النار قول باطل واقول كان من حقه ان لا يذكر مثل هذا الكلام وذلك لان مذهبه ان العفو حسن جازى من الله تعالى واذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو فى هذه الامة حصوله فى سائر الامة سلطنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم ان القوم انما استحقوا الذم على مجرد الاخبار بأن الفاسق يخرج من النار بل ههنا وجوه اخر الاول لعلمهم استوجبوا الذم على انهم قطعوا بان مدة عذاب الفاسق قصيرة قبله فانه روى انهم كانوا يقولون مدة عذابنا سبعة ايام ومنهم من قال بل اربعون ليلة على

(أمر تر) تعجيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم اولكل من يتأتى منه الرؤية من حال اهل الكتاب وسوء صنيعهم وتقرير لما سبق من ان اختلافهم فى الاسلام انما كان بعد ما جاءهم العلم بحقيقته اى أم تنظر (الى الذين اتوا نصيبا من الكتاب) اى التوراة على ان اللام للعهد وحمله على جنس الكتب الالهية تطويل للسافة اذ تمام التقريب حينئذ يكون التوراة من جملتها لان مدار التشنيع والتعجيب انما هو اعراضهم عن الحماكة الى ما دعوا اليه وهم لم يدعوا الا الى التوراة والمراد بما اتوه منها ما بين لهم فيها من العلوم والاحكام التى من جلتها ما علوه من نعوت النبي صلى الله عليه وسلم وحقيقة الاسلام والتعبير عنه بالنصيب للاشعار بكمال اختصاصه بهم وكونه حقا من حقوقهم التى يجب مراعاتها والعمل بموجبها وما فيه من التنكير للتفخيم وحمله على التعقيب لا يساعد مقام المبالغة فى تقييد حالهم

قدر مدة عبادة العجل والثاني انهم كانوا يتساهلون في اصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطأ منا فان عذابنا قليل وهذا خطأ لان عندنا المخطئ في التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم لانه كافر والكافر عذابه دائم والثالث انهم لما قالوا لن تمسنا النار الا ايام معدودات فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم واعتقدوا انه لا تأثير له في تغليظ العقاب فكان ذلك تصريحاً بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وذلك كفر والكافر المصر على كفره لاشك ان عذابه مخلد واذ كان الامر على ما ذكرناه ثبت ان احتياج الجبائي بهذه الآية ضعيف وتام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور في سورة البقرة اما قوله تعالى وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فاعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله ما كانوا يفترون فقيل هو قولهم نحن ابناء الله واحبائه وقيل هو قولهم لن تمسنا النار الا ايام معدودات وقيل غرهم قولهم نحن على الحق وانت على الباطل اما قوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه فالعنى انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجي يوم يزول فيه ذلك الجهل وينكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه وفي الكلام حذف والتقدير فكيف صورتهم وحالهم ويحذف الحال كثيراً مع كيف لدلالته عليها تقول كنت اكرمه وهو لم يزرني فكيف لو زارني اى كيف حاله اذا زارني واعلم ان هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من انواع الكرامة في قول القائل لو زارني وكل نوع من انواع العذاب في هذه الآية اما قوله تعالى اذا جمعناهم ليوم ولم يقل في يوم لان المراد جزاء يوم او حساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه قال الفراء اللام لفعل مضمر اذا قلت جمعوا اليوم الخميس كان المعنى جمعوا الفعل يوجد في يوم الخميس واذا قلت جمعوا ففي يوم الخميس لم تضمر فعلاً وايضاً فن المعلوم ان ذلك اليوم لافائدة فيه الا المجازاة واظهار الفرق بين المثاب والمعاقب وقوله لا ريب فيه اى لاشك فيه ثم قال ووفيت كل نفس ما كسبت فان حلت ما كسبت على عمل العبد جعل في الكلام حذف والتقدير ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب او عقاب وان حلت ما كسبت على الثواب والعقاب استغثت عن هذا الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون فلا ينقص من ثواب الطاعات ولا يزداد على عقاب السيئات واعلم ان قوله ووفيت كل نفس ما كسبت يستدل به القائلون بالوعيد ويستدل به اصحابنا القائلون بأن صاحب الكبيرة من اهل الصلاة لا يخلد في النار اما الاولون قالوا الان صاحب الكبيرة لاشك انه مستحق العقاب بتلك الكبيرة والآية دلت على ان كل نفس توفى عملها وما كسبت وذلك يقتضى وصول العقاب الى صاحب الكبيرة وجوابنا ان هذان العمومات وقد تكلمنا في تمسك المعترلة بالعمومات واما اصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وان يوفى عليه ذلك الثواب لقوله ووفيت كل نفس ما كسبت فاما ان يثاب في الجنة ثم ينقل

(يدعون الى كتاب الله) الذي اتوا نصيباً منه وهو التوراة والظهار في مقام الاضمار لا يجاب الاجابة واضافته الى الاسم الجليل لتشريفه وتأكيده وجوب المراجعة اليه والجملة استئناف مبين لمحل التعجب مبنى على سؤال نشأ من صدر الكلام كأنه قيل ماذا يصنعون حتى ينظر اليهم فقيل يدعون الى كتاب الله تعالى وقيل حال من الموصول (ليحكم بينهم) وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مدراسهم فدعاهم الى الايمان فقال له نعيم ابن عمرو والحارث بن زيد على اى دين انت قال عليه الصلاة والسلام على ملة ابراهيم قالان ابراهيم كان يهودياً فقال صلى الله عليه وسلم لهما ان بيننا وبينكم التوراة فعملوا اليها فأبيا وقيل نزلت في الرجم وقد اختلفوا فيه وقيل كتاب الله القرآن فانهم قد علموا انه كتاب الله لم يشكوا فيه وقرئ ليحكم على بناء المجهول فيكون الاختلاف بينهم بان اسلم بعضهم كعبد الله بن سلام واضرا به وعاداهم الآخرون

الى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع واما ان يقال يعاقب بالنار ثم ينقل الى دار الثواب
أبدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ثواب ايمانهم يحبط بعقاب
معصيتهم قلنا هذا باطل لانا يننا ان القول بالمحاسبة محال في سورة البقرة وايضا فاننا نعلم
بالضرورة ان ثواب توحيد سبعين سنة ازيد من عقاب شرب جرعة من الخمر والمنازع
فيه مكابر فتقدير القول بصحة المحاسبة يمنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة
من الخمر وكان يحيى بن معاذ رجة الله عليه يقول ثواب ايمان لحظة يسقط كفر سبعين سنة
فثواب ايمان سبعين سنة كيف يعقل ان يحبط بعقاب ذنب لحظة ولا شك انه كلام ظاهر
* قوله تعالى (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من
تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شئ قدير تولى الليل في النهار وتولى النهار
في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب)
اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله فان
حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله وقتلهم
الانبياء والصالحين بغير حق وذكر شدة عنادهم وتمردهم في قوله ألم تر الى الذين اوتوا نصيبا
من الكتاب ثم ذكر شدة غرورهم بقوله لن تمسنا النار الا اياما معدودات ثم ذكر وعيدهم
بقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعاء
وتمجيد يدل على مبانة طريقه وطريق اتباعه لطريقة هؤلاء الكافرين المعادين
المعرضين فقال معلمي به كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب قل اللهم مالك الملك وفي الآية
مسائل (المسئلة الاولى) اختلف النحويون في قوله اللهم فقال الخليل وسيبويه اللهم
معناه يا الله والميم المشددة عوض من يا وقال الفراء كان اصلها يا الله ام بخير فلما كثرت
في الكلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الهمزة من ام فصار اللهم ونظيره قول العرب
هلم والاصل هل فضم ام اليهاجمة الاولى على فساد قول الفراء وجوه الاول لو كان الامر
على ما قاله الفراء لما صح ان يقال اللهم افعل كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله أمنا
واغفر لنا ولم نجد احدا يذكر هذا الحرف العاطف والثاني وهو حجة الزجاج انه لو كان
الامر كما قال لجاز ان يتكلم به على اصله فيقال الله ام كما يقال ويل ثم يتكلم به على الاصل
فيقال ويل امه الثالث لو كان الامر على ما قاله الفراء لكان حرف النداء محذوفا فكان
يجوز ان يقال يا اللهم فلما لم يكن هذا جازا علمنا فساد قول الفراء بل نقول كان يجب ان
يكون حرف النداء لازما كما يقال يا الله اغفر لي واجاب الفراء عن هذه الوجوه فقال
اما الاول فضعيف لان قوله يا الله ام معناه يا الله اقصد فلوقال واغفر لكان المعطوف
مغاير للمعطوف عليه فيئتذ بصير السؤال سؤالين احدهما قوله امنا والثاني قوله
واغفر لنا اما اذا حذفنا العطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا لقوله امنا فكان المطلوب في
الحالين شيئا واحدا فكان ذلك آكد ونظائر كثيرة في القرآن واما الثاني فضعيف ايضا

(ثم يتولى فريق منهم) استبعاد
لتوليهم بعد علمهم بوجود
الرجوع اليه (وهم معرضون)
اما حال من فريق لخصصه
اي يتولون من المجلس وهم
معرضون بقلوبهم واغراض
اي وهم قوم دينهم الاعراض
عن الحق والاصرار على الباطل
(ذلك) اشارة الى ما مر من التولى
والاعراض وهو مبتدأ خبره
قوله تعالى (بانهم) اي حاصل
بسبب انهم (قالوا لن تمسنا النار)
بافتراء الذنوب وركوب
المعاصي (الا اياما معدودات) وهي
مقدار عبادتهم الجمل ورسخ
اعتقادهم على ذلك وهو نوا عليهم
الخطوب (وغرهم في دينهم
ما كانوا يفترون) من قولهم ذلك
وما شبهه من قولهم ان آباءنا
الانبياء يشفعون لنا او ان الله
تعالى وعدي يعقوب عليه السلام
ان لا يعذب اولاده الا تحلة القسم
ولذلك ارتكبوا ما ارتكبوا
من القبائح

لان اصله عندنا ان يقال يا الله امانا ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك وايضا فلان كثيرا من الالفاظ لا يجوز فيها اقامة الفرع مقام الاصل الا ترى ان مذهب الخليل وسيبويه ان قوله ما اكرمه معناه اى شئ اكرمه ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي زعموا انه الاصل في معرض التعجب فكذا ههنا واما الثالث فن الذي سلم لكم انه لا يجوز ان يقال يا اللهم وانشد الفراء

وما عليك ان تقولى كلما * سبحت او صليت يا اللهم

وقول البصريين ان هذا الشعر غير معروف فخالصه تكذيب النقل ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شئ من اللغة والنحو سليما عن الطعن واما قوله كان يلزم ان يكون ذكر حرف النداء لازما فجوابه انه قد يحذف حرف النداء كقوله يوسف ايها الصديق اقتنالا بعد ان يختص هذا الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج الفراء على فساد قول البصريين من وجوه الاول انالوجعلنا الميم قائما مقام حرف النداء لكننا قد اخرانا النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جائز البتة فانه لا يقال البتة الله ياو على قولكم يكون الامر كذلك الثاني لو كان هذا الحرف قائما مقام النداء لجاز مثله في سائر الاسماء حتى يقال زيدم وبكرم كما يجوز ان يقال يا زيد ويا بكر والثالث لو كان الميم بدلا عن حرف النداء ألما اجتماعا لكنهما اجتماعا في الشعر الذي رويناه الرابع لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الاسماء التامة لافادة معنى بعض الحروف المباشرة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه في هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف الاستقراء العام في اللغة وانه غير جائز فهذا اجلة الكلام في هذا الموضوع (المسئلة الثانية) مالك الملك في نصبه وجهان الاول وهو قول سيبويه انه منصوب على النداء وكذلك قوله قل اللهم فاطر السموات والارض ولا يجوز ان يكون نعنا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه والثاني وهو قول المبرد وازجاج ان مالك وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومع الميم بمنزلته ومعها ولا يمتنع الصفة مع الميم كما لا يمتنع مع الياء (المسئلة الثالثة) روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح مكة وعدا مته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود هيهات هيهات من اين ل محمد ملك فارس والروم وهم اعز وامنع من ذلك وروى انه عليه الصلاة والسلام لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة اربعين ذراعا واخذوا يحفرون خارج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الى النبي صلى الله عليه وسلم فاجبره فأخذ المعول من سلمان فلما ضربها ضربة صدعها وبرق منها برق اضاء ما بين لابتيها كانه مصباح في جوف ليل مظلم فكبر وكبر المسلمون وقال عليه الصلاة والسلام اضاءت لي منها قصور الحيرة كأنها انياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال اضاءت لي منها قصور الحجر من ارض الروم ثم ضرب الثالثة فقال اضاءت لي منها قصور صنعاء واخبرني جبريل عليه السلام ان امتي ظاهرة على كلها فأبشروا فقال المنافقون ألا تعجبون

(فكيف) رد لقوله المذكور وابطال ما غرهم باستعظام ماسيدهم وتحويل ماسيعيق بهم من الالهوال اى فكيف يكون حالهم (اذا جعناهم ليوم) اى لجزاء يوم (لاريب فيه) اى في وقوعه ووقوع ما فيه روى ان اول راية ترفع يوم القيامة من رايات الكفر راية اليهود فيفضضهم الله عز وجل على رؤس الاشهاد ثم يأمرهم الى النار (ووفيت كل نفس ما كسبت) اى جزاء ما كسبت من غير نقص اصلا كما يزعمون وانما وضع المكسوب موضع جزائه للايدان بكمال الاتصال والتلازم بينهما كأنهما شئ واحد وفيه دلالة على ان العبادة لا تحبط وان المؤمن لا يخلد في النار لان توفيقه جزاء ايمانه وعمله لا تكون في النار ولا قبل دخولها فاذن هي بعد الخلاص منها (وهم) اى كل الناس المدلول عليهم بكل نفس (لا يظلمون) بزيادة عذاب او بتقص ثواب بل يصيب كلا منهم مقدار ما كسبه

من نبيكم بعدكم الباطل ويخبركم انه يبصر من يثرب قصور الخيرة ومدائن كسرى وانها
تفتح لكم وانتم تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون ان تخرجوا فنزلت هذه الآية
والله اعلم وقال الحسن ان الله تعالى امر نبيه ان يسأله ان يعطيه ملك فارس والروم
ويردذل العرب عليهم وامره بذلك دليل على انه يستجيب له هذا الدعاء وهكذا منازل
الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذا امر وابدع استجيب دعاؤهم (المسئلة الرابعة) الملك
هو القدرة والمالك هو القادر فقوله مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة
الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذى يقدر كل قادر على
قصوره ويملك كل مالك مملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك اى يملك جنس الملك
فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم انه تعالى لما بين كونه مالك الملك على
الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه انواعا خمسة (النوع الاول) قوله تعالى تؤتى الملك
من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وذكروا فيه وجوها الاول المراد منه النبوة والرسالة كما
قال تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما والنبوة اعظم
مراتب الملك لان العلماء لهم امر عظيم على بواطن الخلق والجبارة لهم امر على ظواهر
الخلق والانبياء امرهم نافذ فى البواطن والظواهر فأعلى البواطن فلانه يجب على كل
احد ان يقبل دينهم وشريعتهم وان يعتقد انه هو الحق واما على الظواهر فلانهم لو تمردوا
واستكبروا لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التأويل ان بعضهم كان يستبعد ان
يجعل الله تعالى بشرا رسولا فحكى الله عنهم قولهم ابعث الله بشرا رسولا وقال الله
تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوم آخرون جوزوا من الله تعالى ان يرسل رسولا
من البشر الا انهم كانوا يقولون ان محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على
ما حكى الله عنهم انهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم واما اليهود
فكانوا يقولون النبوة كانت فى آباءنا واسلافنا واما قریش فهم ما كانوا اهل النبوة
والكتاب فكيف يليق النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم واما المنافقون فكانوا يحسدونه
على النبوة على ما حكى الله ذلك عنهم فى قوله أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من
فضله وايضا فقد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى
جهنم وبئس المهاد ان اليهود تكبروا على النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم
وشدتهم ثم انه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوائف بأن بين انه سبحانه هو مالك الملك فيؤتى
ملكه من يشاء فقال تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء فان قيل فاذا حلتهم قوله
تؤتى الملك من تشاء على ايتاء ملك النبوة وجب ان تحملوا قوله وتنزع الملك ممن تشاء على
انه قد يعزل عن النبوة من جعله نبيا ومعلوم ان ذلك لا يجوز قلنا الجواب من وجهين
الاول ان الله تعالى اذا جعل النبوة فى نسل رجل فاذا اخرجها الله من نسله وشرف بها
انسانا آخر من غير ذلك النسل صح ان يقال انه تعالى نزعها منهم واليهود كانوا معتقدين

(قل اللهم الميم عوض عن حرف
النداء ولذلك لا يجتمعان وهذا
من خصائص الاسم الجليل
كدخوله عليه مع حرف التعريف
وقطع همزته ودخول تاء القسم
عليه وقيل اصله يا الله امنا بخير اى
اقصد نابه فنخفف بحذف حرف
النداء ومتعلقات الفعل وهمزته
(مالك الملك) اى مالك جنس الملك
على الاطلاق ملكا حقيقيا بحيث
تصرف فيه كيفما تشاء ابجداد
واعداما واحياء واماته وتعديبا
واتابة من غير مشارك ولا ممانع
وهو نداء ثان عند سبويه فان الميم
عنده تمنع الوصفية

ان النبوة لابد وان تكون في بنى اسرائيل فلما شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم
 به اصح ان يقال انه ينزع ملك النبوة من بنى اسرائيل الى العرب والجواب الثاني ان يكون
 المراد من قوله وتنزع الملك ممن تشاء اي تحرمهم ولا تعطيههم هذا الملك لاعلى معنى انه يسلبه
 ذلك بعد ان اعطاه ونظيره قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور
 مع ان هذا الكلام يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط وقال الله تعالى مخبرا عن الكفار
 انهم قالوا للانبيا عليهم الصلاة والسلام اولنعودن في ملتنا واولئك الانبياء قالوا
 وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله مع انهم ما كانوا فيها قط فهذا جملة الكلام في تقرير
 قول من فسر قوله تعالى تؤتى الملك من تشاء بملك النبوة (القول الثاني) ان يكون المراد
 من الملك ما يسمى ملكا في العرف وهو عبارة عن مجموع اشياء احدها تكثير المال
 والجاه اما تكثير المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق والدور والضياع والحرث
 والنسل واما تكثير الجاه فهو ان يكون مهيبا عند الناس مقبول القول مطاعا في الخلق
 والثاني ان يكون بحيث يجب على غيره ان يكون في طاعته وتحت امره ونهيه والثالث
 ان يكون بحيث لو نازعه في ملكه احد قدر على قهر ذلك المنازع وعلى غلبته ومعلوم ان كل
 ذلك لا يحصل الا من الله تعالى اما تكثير المال فقد نرى جمعا في غاية الكياسة لا يحصل لهم
 مع الكد الشديد والعناء العظيم قليل من المال ونرى الابله الغافل قدي يحصل له من
 الاموال ما لا يعلم كيته واما الجاه فامر اظهر فانا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الاموال
 العظيمة لاجل الجاه وكانوا كل يوم اكثر حقارة ومهانة في اعين الرعية وقدي يكون على
 العكس من ذلك وهو ان يكون الانسان معظما في العقائد مهيبا في القلوب يتقاده الصغير
 والكبير ويتواضع له القاصي والداني واما القسم الثاني وهو كونه واجب الطاعة فمعلوم
 ان هذا تشریف يشرف الله تعالى به بعض عباده واما القسم الثالث وهو حصول النصره
 والظفر فمعلوم ان ذلك مما لا يحصل الا من الله تعالى فكتم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة
 كثيرة باذن الله وعند هذا يظهر بالبرهان العقلي صحة ما ذكره الله تعالى من قوله تؤتى الملك
 من تشاء واعلم ان للمعتزلة ههنا بحثا قال الكعبي قوله تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن
 تشاء ليس على سبيل المختارية ولكن بالاستحقاق فيؤتية من يقوم به ولا ينزعه الا من فسق
 عن امر ربه ويدل عليه قوله لا ينال عهدى الظالمين وقال في حق العبد الصالح ان الله
 اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فجعله سببا للملك وقال الجبائي هذا الحكم
 مختص بملوك العدل فاما ملوك الظلم فلا يجوز ان يكون ملكهم بايتاء الله وكيف يصح
 ان يكون ذلك بايتاء الله وقد ازمهم ان لا يملكوه ومنعهم من ذلك فصيح بما ذكرنا ان الملوك
 العادلين هم المختصون بان الله تعالى آتاهم ذلك الملك فاما الظالمون فلا قالوا ونظير هذا
 ما قلناه في الرزق انه لا يدخل تحته احرام الذي زجره الله عن الانتفاع به وامره بأن يرد
 على مالكه فكذا ههنا قالوا واما النزاع فبخلاف ذلك لانه كما ينزع الملك من الملوك العادلين

(توتى الملك) بيان بعض وجوه
 التصرف الذي تستدعيه مالكية
 الملك وتحقيق اختصاصها به
 تعالى حقيقة وكون مالكية
 غيره بطريق المجاز كما بينى عنه
 ايتار الينا الذي هو مجرد
 الاعطاء على التملك المؤذن بثبوت
 الملكية حقيقة (من تشاء) اي
 ايتاء اياه (وتنزع الملك ممن تشاء)
 اي نزع منه فمالك الاول حقيقي
 تام وملوك كونه حقيقيه
 والاخران مجازيان خاصان
 ونسبتهما الى صاحبهما مجازية
 وقيل الملك الاول تام
 والاخران بعضان منه فتأمل
 وقيل المراد بالملك النبوة ونزعها
 نقلها من قوم الى آخرين

لمصلحة تقتضى ذلك فقد ينزع الملك عن الملوک الظالمين و تزع الملك يكون بوجوده منها بالموت و ازالة العقل و ازالة القوى و القدر و الحواس و منها بورود الهلاك و التلف على الاموال و منها ان يأمر الله تعالى المحق بان يسلب الملك الذى فى يد المتغلب المبتل و يؤتیه القوة و النصره فاذا حاربته المحق و قهره و سلب ملكه جازان يضاف هذا السلب و النزاع اليه تعالى لانه وقع عن امره و على هذا الوجه نزع الله تعالى ملك فارس على يد الرسول هذا جملة كلام المعتزلة فى هذا الباب و اعلم ان هذا الموضوع مقام بحث مهم و ذلك لان حصول الملك للظالم اما ان يقال انه وقع لاعن فاعل و اما حصل بفعل ذلك المتغلب و اما حصل بالاسباب الربانية و الاول نفي للصانع و الثانى باطل لان كل احد يريد تحصيل الملك و الدوله لنفسه و لا يتيسر له البتة فلم يبق الا ان يقال بان ملك الظالمين انما حصل بايتاء الله تعالى و هذا الكلام ظاهر و مما يؤكد ذلك ان الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس و تميل اليه القلوب و يكون النصر قريبه و الظفر جليسا معه فأنما توجه حصول مقصوده و قد يكون على الضد من ذلك و من تأمل فى كيفية احوال الملوک اضطر الى العلم بأن ذلك ليس الا بتقدير الله تعالى و لذلك قال حكيم الشعراء

لو كان بالخيال الغنى لوجدتني * بأجل اسباب السماء تعلق
لكن من رزق الجحار حرم الغنى * ضدان مفترقان اى تفسر
و من الدليل على القضاء و كونه * يؤس اللبيب و طيب عيش الاحق

(و القول الثالث) ان قوله تؤتى الملك من تشاء محمول على جميع انواع الملك فيدخل فيه ملك النبوة و ملك العلم و ملك العقل و الصحة و الاخلاق الحسنه و ملك النفاذ و القدره و ملك المحبة و ملك الاموال و ذلك لان اللفظ عام فالخصيص من غير دليل لا يجوز و اما قوله تعالى و تعز من تشاء و تذل من تشاء فاعلم ان العزة قد تكون فى الدين و قد تكون فى الدنيا اما فى الدين فاشرف انواع العزة الايمان قال الله تعالى و لله العزة و لرسوله و للمؤمنين اذا ثبت هذا فنقول لما كان اعز الاشياء الموجهة للعزة هو الايمان و اذل الاشياء الموجهة للمذلة هو الكفر فلو كان حصول الايمان و الكفر بمجرد مشيئة العبد لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان و اذلاله نفسه بالكفر اعظم من اعزاز الله عبده بكل ما اعز به و من اذلال الله عبده بكل ما اذله به و لو كان الامر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف اتم و اكل من حظ الله تعالى منه و معلوم ان ذلك باطل قطعاً فعلنا ان الاعزاز بالايمان و الحق ليس الايمان و الاذلال بالكفر و الباطل ليس الا من الله و هذا وجه قوى فى المسئلة قال القاضى الاعزاز المضاف اليه تعالى قد يكون فى الدين و قد يكون فى الدنيا اما الذى فى الدين فهو ان الثواب لا بد وان يكون مشتملا على التعظيم و المدح و الكرامة فى الدنيا و الآخرة و ايضا فانه تعالى يمدهم بمزيد اللطاف و يعليهم على الاعداء بحسب المصلحة و اما ما يتعلق بالدنيا فباعطاء الاموال الكثيرة من الناطق و الصامت و تكثير

(و تعز من تشاء) ان تعزه فى الدنيا او فى الآخرة او فيهما بالنصر و التوفيق (و تذل من تشاء) ان تذله فى احدهما او فيهما من غير تما نعة من الغير و لامدافعة (بيدك الخير) تعريف الخير للتعظيم و تقديم الخير للخصيص اى بقدرتك الخير كله لا بقدره احد من غيرك تتصرف فيه قبضا و بسطا حسبا تقتضيه مشيئتك و تخصيص الخير بالذكر لما انه مقضى بالذات و اما الشر فقضى بالعرض اذ ما من شر جزئى الا وهو متضمن للخير كلى و لان فى حصول الشر دخلا لصاحبده فى الجملة لانه من اجزية اعماله

والحرف وتكثير النتائج في الدواب والقاء الهيبة في قلوب الخلق واعلم ان كلامنا يأبى ذلك لان كل ما يفعله الله تعالى من التعظيم في باب الثواب فهو حق واجب على الله تعالى ولو لم يفعله لانعزل عن الالهية وخرج عن كونه الها للخلق فهو تعالى بأعطاء هذه التعظيمات يحفظ الهية نفسه عن الزوال فأما العبد فلما خص نفسه بالايمن الذي يوجب هذه التعظيمات فهو الذي اعز نفسه فكان اعزازه لنفسه اعظم من اعزاز الله تعالى اياه فعلمنا ان هذا الكلام المذكور لازم على القوم اما قوله وتدل من تشاء فقال الجبائي في تفسيره انه تعالى انما يدل اعداءه في الدنيا والآخرة ولا يدل احدا من اوليائه وان افقرهم وامرهم واحوجهم الى غيرهم لانه تعالى انما يفعل هذه الاشياء ليعزهم في الآخرة اما بالثواب واما بالعوض فصار ذلك كالنقص والحجامة فانهما وان كانا يؤلمان في الحال الا انهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لاجرم لا يقال فيهما انها تعذيب قال واذا وصف الفقر بأنه ذل فعلى وجه الجواز كما سمي الله تعالى لئن المؤمنين ذلا بقوله أذلة على المؤمنين اذا عرفت هذا فنقول اذلال الله تعالى عبده المبطل انما يكون بوجوده منها بالذم واللعن ومنها بأن يخذلهم بالجمعة والنصرة ومنها بأن يجعلهم خولا لاهل دينه ويجعل مالهم غنيمة لهم ومنها بالعقوبة لهم في الآخرة هذا جملة كلام المعتزلة ومذهبنا انه تعالى يعز البعض بالايمن والمعرفة ويذل البعض بالكفر والضلالة واعظم انواع الاعزاز والاذلال هو هذا والذي يدل عليه وجوده الاول وهو ان عز الاسلام وذل الكفر لا بد فيه من فاعل وذلك الفاعل اما ان يكون هو العبد أو الله تعالى والاول باطل لان احدا لا يختار الكفر لنفسه بل انما يريد الايمان والمعرفة والهداية فلما أراد العبد الايمان ولم يحصل له بل حصل له الجهل علمنا ان حصوله من الله تعالى لان العبد الثاني وهو ان الجهل الذي يحصل للعبد اما ان يكون بواسطة شبهة واما ان يقال يفعله العبد ابتداء والاول باطل اذ لو كان كل جهل انما يحصل بجهل آخر يسبقه ويتقدمه لزم التسلسل وهو محال فبقي ان يقال تلك الجهالات تنتهي الى جهل يفعله العبد ابتداء من غير سبق موجب البتة لكننا نجد من انفسنا ان العاقل لا يرضى لنفسه ان يصير على الجهل ابتداء من غير موجب فعلمنا ان ذلك بأذلال الله عبده وبخذلانه اياه الثالث ما بينا ان الفعل لا بد فيه من الداعي والمرجح وذلك المرجح يكون من الله تعالى فان كان في طرف الخير كان اعزازا وان كان في طرف الجهل والشر والضلالة كان اذلالا فثبت ان المعز والمذل هو الله تعالى اما قوله تعالى بيدك الخير فاعلم ان المراد من اليد هو القدرة والمعنى بقدرتك الخير والالف واللام في الخير يوجبان العموم فالمعنى بقدرتك تحصل كل البركات والخيرات وايضا فقوله بيدك الخير يفيد الحصر كما انه قال بيدك الخير لا يدغيرك كما ان قوله تعالى لكم دينكم ولي دين اي لكم دينكم لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد غيره فثبت دلالة هذه الآية من هذين الوجهين على ان جميع الخيرات منه وتكونه

واما الخير ففضل محض اورعاية الادب اولان الكلام فيه فانه روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة من اهل المدينة اربعين ذراعا واخذوا يحفرونه خرج من بطن الخندق حفرة كالتل لم تعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فجاه عليه السلام واخذ منه المعول فضربها ضربا صدعتها وبرى منها برق اضاه ما بين لايتها لكأن مصباحا في جوف بيت مظلم فكبر وكبر معه المسلمون وقال اضأت لي منها قصورا الحيرة كأنها اتياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال اضأت لي منها القصور الحجر من ارض الروم ثم ضرب الثالثة فقال اضأت لي قصور صنعاه واخبرني جبريل ان امني ظاهرة على كاهها فابشروا فقال المنافقون الاتمجبون بمنكم ويعدكم الباطل ويخبركم انه يبصر من يترتب قصور الحيرة ومدائن كسرى وانها تقع لكم واتم انما تحفرون الخندق من الفرق لا تستطيعون ان تبرزوا فتزلت (انك على كل شيء قدير) تعليل لما سبق وتحقيقه (تولى الليل في النهار) اي تدخله فيه بتعقيبه اياه او ينقص الاول وزيادة الثاني (وتولى النهار في الليل) على احد الوجهين (وتخرج الحي من الميت) اي تشي الحيوانات من موادها او من النطفة وقيل تخرج المؤمن من الكافر

وتخليفه وابتداه اذا عرفت هذا فنقول افضل الخيرات هو الايمان بالله تعالى
ومعرفته فوجب ان يكون الخير من تخليق الله تعالى لان تخليق العبد وهذا استدلال
ظاهر ومن الاصحاب من زاد في هذا التقرير فقال كل فاعلين فعل احدهما اشرف
وافضل من فعل الآخر كان ذلك الفاعل اشرف واكمل من الآخر ولا شك ان الايمان
افضل من الخير ومن كل ماسوى الايمان فلو كان الايمان بخليق العبد لا يخلق الله لوجب
كون العبد زائدا في الخيرية على الله تعالى وفي الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح فدل
هذه الآية من هذين الوجهين على ان الايمان بخليق الله تعالى فان قيل فهذه الآية حجة
عليكم من وجه آخر لانه تعالى لما قال بيدك الخير كان معناه انه ليس بيدك الا الخير وهذا
يقضى ان لا يكون الكفر والمعصية واقعين بتخليق الله تعالى والجواب ان قوله بيدك
الخير يفيد ان بيده الخير لا بيد غيره وهذا يناق في ان يكون الخير بيد غيره ولكن لا ينافي
ان يكون بيده الخير وبيده ماسوى الخير الا انه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع به فوقع
التنصيب عليه لهذا المعنى قال القاضي كل خير حصل من جهة العباد فلو لانه تعالى
اقدروهم عليه وهداهم اليه لما تمكنا منه فلهمذا السبب كان مضافا الى الله تعالى
الا ان هذا ضعيف لان على هذا التقدير يصير بعض الخير مضافا الى الله تعالى ويصير
اشرف الخيرات مضافا الى العبد وذلك على خلاف هذا النص اما قوله انك على كل شيء
قدير فهذا كالتأكيذ لما تقدم من كونه مالكا لايته الملك وتزعه والادراز والاذلال
اما قوله تعالى تولى الليل في النهار وتولى النهار في الليل ففيه وجهان الاول انه يجعل
الليل قصيرا ويجعل ذلك القدر ازيد داخل في النهار وتارة على العكس من ذلك وانما فعل
سبحانه وتعالى ذلك لانه علق قوام العالم ونظامه بذلك والثاني ان المراد هو انه تعالى يأتي
بالليل عقب النهار فيلبس الدنيا ظلمة بعد ان كان فيها ضوء النهار ثم يأتي بالنهار عقب الليل
فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من ايلاج احدهما في الآخر ايجاد كل واحد منهما
عقب الآخر والاول اقرب الى اللفظ لانه اذا كان النهار طويلا فجعل ما نقص منه زيادة
في الليل كان ما نقص منه داخلا في الليل واما قوله وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت
من الحي ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وحزة والكسائي الميت بالتشديد
والباقون بالتخفيف وهما لغتان بمعنى واحد قال البرد اجمع البصرون على انهما سواء
وانشدوا انما الميت ميت الاحياء وهو مثل قوله هين وهين وهين وهين وهين وقد ذهب ذاهبون
الى ان الميت من قدمات والميت من لم يميت (المسئلة الثانية) ذكر المفسرون فيه وجوها
احدها يخرج المؤمن من الكافر كما ابراهيم 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 السنبلية من الحبة
وبالعكس والنحلة من الزواة وبالعكس قال الفقال رحمه الله والكلمة محتملة لكل اما

(وتخرج الميت من الحي) اي
تخرج النطفة من الحيوان وقيل
تخرج الكافر من المؤمن (وترزق
من تشاء بغير حساب) قال ابو
العباس القرطبي ورد لفظ الحساب
في القرآن على ثلاثة اوجه بمعنى
التعب قال تعالى وترزق من تشاء
بغير حساب وبمعنى العدد قال تعالى
انما يوفي الصابرون اجرهم بغير
حساب وبمعنى المطالبة قال تعالى
فامنن او امسك بغير حساب
والباء متعلقة بمحذوف وقع حالا
من فاعل ترزق او من مفعوله
وفيه دلالة على ان من قدر على
امثال هاتيك الافعال العظام
المحيرة للعقول والافهام فقد رته
على ان يتزع الملك من العجم
ويذلهم ويؤتية العرب
ويعزهم اهون من كل هين عن
على رضى الله عنه انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان فاتحة الكتاب وآية الكرسي
وآيتين من آل عمران شهد الله
انه لاله الا هو الى قوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام وقل
اللهم مالك الملك الى قوله بغير
حساب معلقات ما بينهن وبين
الله تعالى حجاب قلن يارب
تهبطنا الى ارضك والى من
يعصيك قال الله تعالى انى حلفت
انه لا يقرؤكن احد دبر كل
صلاة الاجعل الجنة مثواه على
ما كان منه واسكنتمه في حظيرة
القدس ونظرت اليه بعيني كل
يوم سبعين مرة وقضيت له سبعين
حاجة اذ اناها المغفرة واعذته من
كل عدو وحاسد ونصرتهم عليهم

الكفر والايان فقال تعالى او من كان ميتا فاحييناه يريد ان كان كافرا فهديناه فجعل الموت
كفرا والحياة ايمانا وسمى اخراج النبات من الارض احياء وجعلها قبل ذلك ميتة فقال
يحيى الارض بعد موتها وقال فسقناه الى بلد ميت فاحييناه الارض بعد موتها وقال
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم اما قوله وترزق من
تشاء بغير حساب فقيه وجوه الاول انه يعطى من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك احد
اذ 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 اذا وصف
عطاؤه بالكثرة ونظيره قولهم في تكثير مال الانسان عنده مال لا يحصى والثالث ترزق
من تشاء بغير حساب يعنى على سبيل التفضل من غير استحقاق لان من اعطى على قدر
الاستحقاق فقد اعطى بحساب وقال بعض من ذهب الى هذا المعنى انك لاترزق عبادك
على مقادير اعمالهم والله اعلم * قوله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من
دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شئ الا ان تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله
نفسه والى الله المصير) في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر ما يجب ان يكون
المؤمن عليه في تعظيم الله تعالى ثم ذكر بعده ما يجب ان يكون المؤمن عليه في المعاملة مع
الناس لان كمال الامر ليس الا في شيئين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قال
لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين الثاني لما بين انه تعالى مالك الدنيا
والآخرة بين انه ينبغي ان تكون الرغبة فيما عنده وعند اوليائه دون اعدائه وفي
الآية مسائل (المسئلة الاولى) في سبب الغزول وجوه الاول جاء قوم من اليهود الى قوم
من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر وعبد الرحمن بن جبير وسعيد بن خبيمة
لاولئك نفر من المسلمين اجتبوا هؤلاء اليهود واحذروا ان يفتنوك عن دينكم فنزلت
هذه الآية والثاني قال مقاتل نزلت في حاطب بن ابي بلتعنة وغيره وكانوا يظهرون المودة
لكفار مكة فهاهم الله عنها الثالث في عبد الله بن ابي واصحابه وكانوا يتولون اليهود
والمشركين ويخبرونهم بالاخبار ويرجون ان يكون لهم الظفر على رسول الله صلى الله
عليه وسلم فنزلت هذه الآية الرابع انها نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلفاء من
اليهود في يوم الاحزاب قال يانبي الله ان معى خسمائة من اليهود وقد رأيت ان يخرجوا
معى فنزلت هذه الآية فان قيل انه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شئ وهذه
صفة الكافر قلنا معنى الآية فليس من ولاية الله في شئ وهذا لا يوجب الكفر في تحريم
موالاة الكافرين واعلم انه تعالى انزل آيات اخر كثيرة في هذا المعنى منها قوله تعالى
لا تتخذوا بطانة من دونكم وقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد
الله ورسوله وقوله لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء وقوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
عدى وعدوكم اولياء وقال المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واعلم ان كون

وفي بعض الكتب ان الله ملك الملوك
قلوب الملوك وتواصيهم بيدي فان
الهدايا اعوانى جعلتهم لهم رجة
وان العباد عصوى جعلتهم عليهم
عقوبة فلا تشغلوا بسبب الملوك
ولكن توبوا الى اعطفتهم عليكم
وهو معنى قوله عليه السلام كما
تكونوا يول عليكم (لا يتخذ
المؤمنون الكافرين اولياء) هو
عن موالاتهم لقرابة او صداقة
جاهلية ونحوها من اسباب
المصادقة والمعاينة كما في قوله
سبحانه يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
عدوى وعدوكم اولياء وقوله
تعالى لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء حتى لا يكون
حبهم ولا بغضهم الا لله تعالى
او عن الاستعانة بهم في الغزو
وسائر الامور الدينية

المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان يكون راضيا بكفره ويتولاه لاجله وهذا ممنوع منه لان كل من فعل ذلك كان مصوبا به في ذلك الدين وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر فيستحيل ان يبقى مؤمنا مع كونه بهذه الصفة فان قيل اليس انه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر فلا يكون داخلا تحت هذه الآية لانه تعالى قال يأبها الذين آمنوا فلا بد وان يكون خطابا في شيء يبقى المؤمن معه مؤمنا وثانيها المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه (والقسم الثالث) وهو كالتوسط بين القسمين الاولين هو ان موالاة الكفار بمعنى الركون اليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة اما بسبب القرابة او بسبب المحبة مع اعتقاد ان دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر الا انه منهي عنه لان الموالاة بهذا المعنى قد تجرّه الى استهسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجّه عن الاسلام فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الآية النهى عن اتخاذ الكافرين اولياء بمعنى ان يتولواهم دون المؤمنين فأماذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وايضا فقله لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء فيه زيادة مزية لان الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذ مواليا فالنهي عن اتخاذ مواليا لا يوجب النهى عن اصل موالاة قلنا هذان الاحتملان وان قاما في الآية الا ان سائر الآيات الدالة على انه لا يجوز موالاة الكافرين دلت على سقوط هذين الاحتمالين (المسئلة الثانية) انما كسرت الذال من يتخذ لانها مجزومة للنهي وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج ولورفع على الخبر لجاز ويكون المعنى على الرفع ان من كان مؤمنا فلا ينبغي ان يتخذ الكافر وليا واعلم ان معنى النهى ومعنى الخبر يتقاربان لانه متى كانت صفة المؤمن ان لا يوالي الكافر كان لا محالة منها عن موالاة الكافر ومتى كان منها عن ذلك كان لا محالة من شأنه وطريقته ان لا يفعل ذلك (المسئلة الثالثة) قوله من دون المؤمنين اى من غير المؤمنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله اى من غير الله وذلك لان لفظ دون مخصص بالمكان تقول زيد جلس دون عمرو اى في مكان اسفل منه ثم ان من كان مبينا لغيره في المكان فهو مغاير له فجعل لفظ دون مستعملا في معنى غير ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وفيه حذف والمعنى فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية يعنى انه منسلخ من ولاية الله تعالى رأسا وهذا امر معقول فان موالاة الولي وموالاة عدوه ضدان قال الشاعر

تود عدوى ثم تزعم انى * صديقك ليس النوك عنك بعازب

ويحتمل ان يكون المعنى فليس من دين الله في شيء وهذا ابغ ثم قال تعالى الا ان تقوا منهم تقاة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ الكسائي تقية بالامالة وقرأ نافع وحزرة بين التفيخيم والامالة والباقون بالتفيخيم وقرأ يعقوب تقية وانما جازت الامالة لتؤذن ان

(من دون المؤمنين) في موضع الحال اى متجاوزين المؤمنين اليهم استقلالا او اشتراكا وفيه اشارة الى اهم الاحقاء بالموالاة وان في موالاةهم منسذوحة عن موالاة الكفرة (ومن يفعل ذلك) اى اتخاذهم اولياء والتعبير عنه بالفعل للاختصار اولاهم الاستهجان بذكره (فليس من الله) اى من ولايته تعالى (في شيء) يصح ان يطلق عليه الولاية فان موالاة المتعادين مما لا يكاد يدخل تحت الوقوع قال تود عدوى ثم تزعم انى صديقك ليس النوك عنك بعازب

الالف من الياء وتقاة وزنها فعلة نحو تؤدة وتخمّة ومن فخم فلاجل الحرف المستعمل وهو القاف (المسئلة الثانية) قال الواحدى تقيته تقاة وتقى وتقيه وتقوى فاذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء وانما قال تقوايم قال تقاة ولم يقل اتقاء لان تقاة اسم وضع موضع المصدر كما يقال جلس جلسة وركب ركبة وقال الله تعالى فقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا وقال الشاعر * وبعد عطائك المائة الرثاء • فأجراه مجرى الاعطاء قال ويجوز ان يجعل تقاة ههنا مثل رماة فيكون حالاً مؤكدة (المسئلة الثالثة) قال الحسن اخذ مسيلة الكذاب رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم نعم نعم فقال اتشهد انى رسول الله قال نعم وكان مسيلة يزعم انه رسول بنى حنيفة و محمد رسول قريش فتركه ودعا الآخر فقال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال اتشهد انى رسول الله فقال انى اصم ثلاثا فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما هذا المقتول فضى على يقينه و صدقه فهنيا له واما الآخر فقبل رخصة الله فلاتبعة عليه واعلم ان نظير هذه الآية قوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان (المسئلة الرابعة) اعلم ان للتقية احكاما كثيرة ونحن نذكر بعضها (الحكم الاول) ان التقية انما تجوز اذا كان الرجل فى قوم كفار ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان بل يجوز ايضا ان يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة ولكن بشرط ان يضمر خلافه وان يعرض فى كل مايقول فان التقية تأثيرها فى الظاهر لا فى احوال القلوب (الحكم الثانى) للتقية هو انه لو اوضح بالايمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك افضل ودليله ما ذكرناه فى قصة مسيلة (الحكم الثالث للتقية) انها انما تجوز فيما يتعلق باظهار الموالاة والمعاداة وقد تجوز ايضا فيما يتعلق باظهار الدين فأما يرجع ضرره الى الغير كالقتل والزنا وغصب الاموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين فذلك غير جائز البتة (الحكم الرابع) ظاهر الآية يدل على ان التقية انما تحل مع الكفار الغالبين الا ان مذهب الشافعى رضى الله عنه ان الحالة بين المسلمين اذا ساكمت الحالة بين المسلمين والمشرىكين حلت التقية تحاميا على النفس (الحكم الخامس) التقية جائزة لصون النفس وهل هى جائزة لصون المال يحتمل ان يحكم فيها بالجواز لقوله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولقوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد ولان الحاجة الى المال شديدة والماء اذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء وجاز الاقتصار على التيمم دفعا لذلك القدر من نقصان المال فكيف لا يجوز ههنا والله اعلم (الحكم السادس) قال مجاهد هذا الحكم كان ثابتا فى اول الاسلام لاجل ضعف المؤمنين فأما بعد قوة دولة الاسلام فلا وروى عوف عن الحسن انه قال التقية جائزة للمؤمنين الى يوم القيامة وهذا القول اولى لان دفع الضرر عن النفس واجب

والجملّة اعتراضية وقوله تعالى (الا ان تقوا) على صيغة الخطاب بطريق الالتفات استثناء مفرغ من اعم الاحوال والعامل فعل النهى معتبرا فيه الخطاب كأنه قيل لا تتخذوهم اولياء ظاهرا او باطنا فى حال من الاحوال الا حال اتقائكم (منهم) اى من جهتهم (تقاة) اى اتقاء اوشيدا يجب اتقاؤه على ان المصدر واقع موقع المفعول فانه يجوز اظهار الموالاة حينئذ مع اطمئنان النفس بالعداوة والبغضاء وانتظار زوال المانع من قشر العصا وانظار ما فى الضمير كما قال عيسى عليه السلام كن وسطا وامش جانبا واصل تقاة توقيية ثم ابدلت الواو تاء كخمة وهمة وقلت الياء الفاء وقرئ تقيه (ويحذر ك الله نفسه) اى ذاته المقدسة فان جواز اطلاق لفظ النفس مرادابه الذات عليه سبحانه بلا مشاكلة بمالا كلام فيه عند المتقدمين وقد صرح بعض محققى المتأخرين بعدم الجواز وان اريد به الذات الا مشاكلة وفيه من التهديد ما لا يخفى عظمه وذكر النفس للإيدان بان له عقاباها فلا يؤبه دونه بما يحذر من الكفرة (والى الله المصير) تنذيل مقرر لمضمون ما قبله ومحقق لوقوعه حتما

بقدر الامكان ثم قال تعالى ويحذركم الله نفسه وفيه قولان الاول ان فيه محذوفوا والتقدير
ويحذركم الله عقاب نفسه وقال ابو مسلم المعنى ويحذركم الله نفسه ان تعصوه فستحقوا
عقابه والفساد في ذكر النفس انه لو قال ويحذركم الله فهذا لا يفيد ان الذى اريد
التحذير منه هو عقاب يصدر من الله او من غيره فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه
ومعلوم ان العقاب الصادر عنه يكون اعظم انواع العقاب لكونه قادرا على الملائمة
له وانه لا قدرة لاحد على دفعه ومنعه مما اراد والقول الثانى ان النفس ههنا تعود الى
اتخاذ الاولياء من الكفار اى ينهاكم الله عن نفسه هذا الفعل ثم قال والى الله المصير
والمعنى ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم الى الله . قوله تعالى (قل ان تحفوا ما فى
صدوركم او تبوه يعلم الله ويعلم ما فى السموات وما فى الارض والله على كل شىء قدير)
اعلم انه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين اولياء ظاهرا وباطنا واستثنى عنه
التقية فى الظاهر اتبع ذلك بالوعيد على ان يصير الباطن موافقا للظاهر فى وقت التقية
وذلك لان من اقدم عند التقية على اظهار الموالاتة فقد يصير اقدمه على ذلك الفعل
بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاتة فى الباطن فلا جرم بين تعالى انه عالم بالباطن
كعلمه بالظواهر فيعلم العبد انه لا بد ان يجازبه على كل ما عزم عليه فى قلبه وفى الآية
سؤالات (السؤال الاول) هذه الآية جلة شرطية فقوله ان تحفوا ما فى صدوركم او تبوه
شرط وقوله يعلم الله جزء ولا شك ان الجزاء مترتب على الشرط متأخر عنه فهذا يقتضى
حدوث علم الله تعالى والجواب ان تعلق علم الله تعالى بانه حصل الآن لا يحصل الا عند
حصوله الآن ثم ان هذا التبدل والتجدد انما وقع فى النسب والاضافات والتعليقات
لا فى حقيقة العلم وهذه المسئلة لها غور عظيم وهى مذكورة فى علم الكلام (السؤال
الثانى) محل البواعث والضماير هو القلب فلم قال ان تحفوا ما فى صدوركم ولم يقل ان
تحفوا ما فى قلوبكم الجواب لان القلب فى الصدر فجاز اقامة المصدر مقام القلب كما قال
يوسوس فى صدور الناس وقال فانها لانعمى الابعصار ولكن تعمى القلوب التى
فى الصدور (السؤال الثالث) ان كانت هذه الآية وعيدا على كل ما يخطر بالبال فهو
تكليف مالا يطاق الجواب ذكرنا تفصيل هذا الكلام فى آخر سورة البقرة فى قوله الله
ما فى السموات وما فى الارض وان تبوه وما فى صدوركم او تحفوا يحاسبكم به الله ثم قال
تعالى ويعلم ما فى السموات وما فى الارض واعلم انه رفع على الاستثناء وهو كقوله قاتلوهم
يعذبهم الله جزم الافاعيل ثم قال ويتوب الله فرغ ومثله قوله فان يشأ الله يختم على قلبك
ويمح الله الباطل رفعا وفى قوله ويعلم ما فى السموات وما فى الارض غاية التحذير لانه اذا كان
لا يخفى عليه شىء فيهما فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال تعالى والله على كل شىء قدير اتماما
للتحذير وذلك لانه لما بين انه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما فى قلبه وكان عالما
بعقابر استحقاقه من الثواب والعقاب ثم بين انه قادر على جميع المقدورات فكان لا محالة

(قل ان تحفوا ما فى صدوركم)
من الضمير الذى من جهتها ولاية
الكفرة (او تبوه) فيما بينكم
(يعلم الله) فيؤاخذكم بذلك
عند مصيركم اليه وتقديم
الاخفاء على الابداء قدم سره
فى تفسير قوله تعالى وان تبوه
ما فى انفسكم او تحفوه وقوله
تعالى يعلم ما يسيرون وما يعلنون
(ويعلم ما فى السموات وما فى
الارض) كلام مستأنف غير
معطوف على جواب الشرط وهو
من باب ايراد العام بعد الخاص
تأكيدا وتقريراً (والله على كل
شىء قدير) فيقدر على عقوبتكم
بما لا تريد عليه ان تمتهوا عما نهيتم
عنه واظهار الاسم الجليل فى
موضع الاحتار لترسية المهابة
وتحويل الخطب وهو تدليل لما قبله
مبين لقوله تعالى ويحذركم الله
نفسه بان ذاته المقدسة المتميزة عن
سائر الذوات المتصفة بمالا
يتصف به شىء منها من العلم الذاتى
المتعلق بجميع المعلومات متصفة
بالقدرة الذاتية الشاملة لجميع
المقدورات بحيث لا يخرج من
ملكوته شىء قط (يوم تجد كل
نفس) اى من النفوس المكلفة
(ما عملت من خير محضرا) عندها
باسم الله تعالى وفيه من التهويل
ما ليس فى حاضرنا

قادرا على اقبال حق كل احد اليه في هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب * قوله تعالى (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد) اعلم ان هذه الآية من باب الترغيب والترهيب ومن تمام الكلام الذي تقدم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في العامل في قوله يوم وجوها (الاول) قال ابن الانباري اليوم متعلق بالمصير والتقدير والى الله المصير يوم تجد (الثاني) العامل فيه قوله ويحذركم الله نفسه في الآية السابقة كما انه قال ويحذركم الله نفسه في ذلك اليوم (الثالث) العامل فيه قوله والله على كل شيء قدير اى قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وخص هذا اليوم بالذكر وان كان غيره من الايام بمنزلة في قدرة الله تعالى تفضيلا له لعظم شأنه كقوله مالك يوم الدين (الرابع) ان العامل فيه قوله تود والمعنى تود كل نفس كذا وكذا في ذلك اليوم (الخامس) يجوز ان يكون منتصبا بمضمر والتقدير واذكر يوم تجد كل نفس (المسئلة الثانية) اعلم ان العمل عرض لا يبق ولا يمكن وجدانه يوم القيامة فلا بد فيه من التأويل وهو من وجهين (الاول) انه يجده صحائف الاعمال وهو قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبئهم بما عملوا احصاء الله ونسوه (والثاني) انه يجده جزء الاعمال وقوله تعالى محضرا يحتمل ان يكون المراد ان تلك الصحائف تكون محضرة يوم القيامة ويحتمل ان يكون المعنى ان جزء العمل يكون محضرا كقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا وعلى كلا الوجهين فالترغيب والترهيب حاصلان . اما قوله وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ففيه مسلتان (المسئلة الاولى) قال الواحدى الاظهر ان يجعل ما ههنا بمنزلة الذي ويكون عملت صلة لها او يكون معطوفا على ما الاول ولا يجوز ان تكون ما شرطية والا كان يلزم ان ينصب تودا ويخضه ولم يقرأ احد بالارفع فكان هذا دليلا على ان ما ههنا بمعنى الذى فان قيل فهل يصح ان تكون شرطية على قراءة عبد الله ودد قلنا لا كلام في صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر اوقع لانه حكاية حال الكافر في ذلك اليوم واكثر موافقة للقراءة المشهورة (المسئلة الثانية) الواو في قوله وما عملت من سوء فيه قولان (الاول) وهو قول ابى مسلم الاصفهاني الواو او العطف والتقدير تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء . اما قوله تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا فقيه وجهان الاول انه صفة للسوء والتقدير وما عملت من سوء الذى تود ان يبعد ما بينها وبينه والثاني ان يكون حالا والتقدير يوم تجد ما عملت من سوء محضرا حال ما تود بعده عنها (والقول الثاني) ان الواو للاستئناف وعلى هذا القول لا تكون الآية دليلا على القطع بوعيد المذنبين وموضع الكرم واللطف هذا وذلك لانه نص في جانب الثواب على كونه محضرا واما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر انهم يودون الفرار منه والبعد عنه وذلك ينه على ان جانب الوعد او بالوقوع من جانب الوعيد (المسئلة الثالثة) الامد

(وما عملت من سوء) عطف على ما عملت والاحضار معتبر فيه ايضا لانه خص بالذكر في الخير للاعتبار بكون الخير مرادا بالذات وكون احضار الشر من مقتضيات الحكمة التشريعية (تود) عامل الظرف والمعنى تود وتعنى يوم تجد صحائف اعمالها من الخير والشر او اجرتيها محضرة (لو ان بينها وبينه) اى بين ذلك اليوم (امدا بعيدا) لغاية هوله وفي اسناد الودادة الى كل نفس سواء كان لها عمل سمي او لابل كانت متحصنة في الخير من الدلالة على كمال فطاعة ذلك اليوم وهو ملطعمها لا يخفى اللهم انا هو ذك من ذلك ويجوز ان يكون انتصاب يوم على المفعولية باضمار اذكرو دوما حال من كل نفس او استيناف مبنى على السؤال اى اذكرو او يوم تجد كل نفس ما عملت من خير وشر محضرا واداة ان بينها وبينه امدا بعيدا وكان سائلا قال حين اسروا بذكر ذلك اليوم فاذا يكون اذكرا كالمقبول تود لو ان بينها الخ او تجد مقصور على ما عملت من خير وتود خير ما عملت من سوء ولا تكون ما شرطية لارتفاع تود وقرئ ودد فحينئذ يجوز كونها شرطية لكن الحمل على الخبر اوقع معنى لانها حكاية حال ماضية واوفق للقراءة المشهورة

الغاية التي ينتهي اليها ونظيره قوله تعالى ياليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين
واعلم ان المراد من هذا التمني معلوم سواء حملنا لفظ الامد على الزمان او على المكان اذا
المقصود تمنى بعده ثم قال ويحذركم الله نفسه وهو لئلا يكيد الوعيد ثم قال والله رؤف بالعباد
وفيه وجوه (الاول) انه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه وعرفهم كمال عمله وقدرته
وانه يعمل ولا يهمل ورجبهم في استيجاب رحته وحذرهم من استحقاق غضبه قال
الحسن ومن رآفته بهم ان حذرهم نفسه (الثاني) انه رؤف بالعباد حيث امهلهم للتوبة
والتدارك والتلافي (الثالث) انه لما قال ويحذركم الله نفسه وهو للوعيد اتبعه بقوله
والله رؤف بالعباد وهو للوعد ليعلم العبد ان وعده ورحته غالب على وعيده وسخطه
(الرابع) وهو ان لفظ العباد في القرآن مختص بالمؤمنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين
يمشون على الارض هونا وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فكان المعنى انه لما ذكر وعيد
الكفار والفساق ذكر وعيد اهل الطاعة فقال والله رؤف بالعباد اي كما هو منتقم من
الفساق فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين * قوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحبكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم) اعلم انه تعالى لما دعا القوم الى الايمان
به والايان برسوله على سبيل التهديد والوعيد دعاهم الى ذلك من طريق آخر وهو ان اليهود
كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه فنزلت هذه الآية يروى انه صلى الله عليه وسلم وقف
على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للاصنام فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم
ملة ابراهيم فقالت قريش انما نعبد هذه حباله تعالى ليقربونا الى الله زلفى فنزلت هذه
الآية ويروى ان النصراري قالوا انما نعظم المسيح بحباله فنزلت هذه الآية وبالجملة فكل
واحد من فرق العقلاء يدعى انه يحب الله ويطلب رضاه وطاعته فقال لرسوله صلى الله
عليه وسلم قل ان كنتم صادقين في ادعاء محبة الله تعالى فكونوا متقادين لاوامره محترزين
عن مخالفته وتقدير الكلام ان من كان محبا لله تعالى لا بد وان يكون في غاية الخذر بما
يوجب سخطه واذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجبت
متابعته فان لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفي الآية مسائل
(المسئلة الاولى) اما الكلام المستقصى في المحبة فقد تقدم في تفسير قوله تعالى والذين
آمنوا اشد حباله والمتكلمون مصرود على ان محبة الله تعالى عبارة عن محبة اعطائه
واجلاله او محبة طاعته او محبة ثوابه قالوا لان المحبة من جنس الارادة والارادة لاتعلق
لها بالاحداث والابتنانواع واعلم ان هذا القول ضعيف وذلك لانه لا يمكن ان يقال في كل
شيء انه انما كان محسوبا لاجل معنى آخر والارزم التسلسل او الدور فلا بد من
الانتهاء الى شيء يكون محسوبا بالذات كما اننا نعلم ان اللذة محبوبة لذاتها فكذلك نعلم ان
الكمال محبوب لذاته وكذلك انا اذا سمعنا اخبار رستم واسفنديار في شجاعتهما مال القلب
اليهما مع اننا نقطع بأنه لا فائدة لنا في ذلك الميل بل ربما نعتقد ان تلك المحبة معصية لا يجوز

ويحذركم الله نفسه (تكرير لما سبق واعادته لكن لالتأكيد فقط بل لافادة ما يفيد به قوله عن وجل (والله رؤف بالعباد) من ان تحذيره تعالى من رآفته بهم ورحته الواسعة او ان رآفته بهم لاتمنع تحقيق ما حذرهموه من عقابه وان تحذيره ليس مبنيا على تناسي صفة الرأفة بل هو متحقق مع تحققها ايضا كما في قوله تعالى يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم فالجملة على الاول اعتراض وعلى الثاني حال وتكرير الاسم الجليل لترمية المهابة (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني) المحبة ميل النفس الى الشيء لكمال ادرسته فيه بحيث يميلها على ما يقربها اليه والعبد اذا علم ان الكمال الحقيقي ليس الا الله عز وجل وان كل ما رآه كالا من نفسه او من غيره فهو من الله وبالله والى الله لم يكن حبه الا لله وفي الله وذلك مقتضى ارادة طاعته والرغبة فيما يقربه اليه فلذلك فسرت المحبة بارادة الطاعة وجعلت مستلزما لاتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في عبادته والحرص على مطاوعته (يحبكم الله) اي يرض عنكم (ويغفر لكم ذنوبكم) اي يكشف الحجب عن قلوبكم بالتجاوز عما فرط منكم فيقربكم من جناب عزه ويؤتكم في جوار قدسه عبر عنه بالحبة بطريق الاستعارة او المشاكلة (والله غفور رحيم) اي لمن يعجب اليه بطاعته ويتقرب اليه باتباع نبيه عليه الصلاة والسلام فهو تذييل مقرر لما قبله مع زيادة وعد الرحمة ووضع الاسم الجليل موضع التضمير

للاشعار باستبعا وصف الألوهية
للمغفرة والرحمة وروى أنها زالت
لما قالت اليهود نحن ابنا الله
واحباؤه وقيل نزلت في وفد
نجران لما قالوا انا نعبد المسيح حبا لله
تعالى وقيل في اقوام زعموا على
عهده عليه الصلاة والسلام انهم
يحبون الله تعالى فأمر وان يجعلوا
لقولهم مصداقا من العمل وروى
الضحك عن ابن عباس رضي الله
عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
وقف على قريش وهم في المسجد
الحرام يسجدون فلاصنام وقد
علقوا عليها بئس النعام وجعلوا
في آذانها الثنوني فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم يا معشر قريش
لقد خالفتكم امية ابراهيم واسمعل
عليهما الصلاة والسلام فقالت
قريش انما نعبدها حبا لله تعالى
ليقربونا الى الله زلفى فقال الله
تعالى لنبية عليه الصلاة والسلام
قل ان كنتم تحبون الله تعالى
وتعبدون الاصنام لتقربكم اليه
فاتبعوني اى اتبعوا شريعتي وسنتي
يحبكم الله فارسله اليكم وحبته
عليكم (قل اطيعوا الله والرسول)
اى في جميع الاوامر والنواهي
فيدخل في ذلك الطاعة في اتباعه
عليه الصلاة والسلام دخولا اوليا
وايشار الاظهار على الاضمار
بطريق الالتفات لتعيين حيثية
الاطاعة والاشعار بعلتها فان
الاطاعة المأمور بها اطاعته عليه
الصلاة والسلام من حيث انه
رسول الله لا من حيث ذاته ولا
رب في ان عنوان الرسالة من
موجبات الطاعة ودواعيها
(فان تولوا) اما من تمام مقول
القول فهي صيغة المضارع
المخاطب بمحذ احدى التاني
اى تولوا

لئان نصر عليها فعلمنا ان الكمال محبوب لذاته كما ان الذة محبوبه لذاتها وكال الكمال
لله سبحانه وتعالى فكان ذلك يقتضى كونه محبوبا لذاته من ذاته ومن المقربين عنده الذين
تجلى لهم أثر من آثار كآله وجلاله قال المتكلمون واما محبة الله تعالى للعبد فهي عبارة
عن ارادته تعالى ايصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا اليه (المسئلة الثانية) القوم كانوا
يدعون انهم كانوا محبين لله تعالى وكانوا يظهرون الرغبة في ان يحبهم الله تعالى والآية
مشملة على ان الازام من وجهين (احدهما) ان كنتم تحبون الله فاتبعوني لان المعجزات
دلت على انه تعالى اوجب عليكم متابعتي (الثاني) ان كنتم تحبون ان يحبكم الله
فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني فقد اطعتم الله والله تعالى يحب كل من اطاعه وايضا
فليس في متابعتي الا انى دعوتكم الى طاعة الله تعالى وتعظيمه وترك تعظيم غيره
ومن احب الله كان راغبا فيه لان المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب والاعراض
بالكلية عن غير المحبوب (المسئلة الثالثة) خاض صاحب الكشاف في هذا المقام
في الطعن في اولياء الله تعالى وكتب ههنا ما يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب الفحش
فهب انه اجترأ على الطعن في اولياء الله تعالى فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك الكلام
الفاحش في تفسير كلام الله تعالى نسال الله العصمة والهداية ثم قال تعالى ويغفر لكم
ذنوبكم والمراد من محبة الله تعالى له اعطاؤه الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب
وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال والله غفور رحيم يعنى غفور في الدنيا يستر على العبد
انواع المعاصى رحيم في الآخرة بفضلله وكرمه * قوله تعالى (قل اطيعوا الله والرسول
فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين) يروى انه لما نزل قوله قل ان كنتم تحبون الله الآية
قال عبد الله بن ابي ان محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويأمرنا ان نعبه كما أحببت النصرارى
عيسى فنزلت هذه الآية وتحقيق الكلام ان الآية الاولى لما اقتضت وجوب
متابعتي ثم ان ذلك المنافق التي شبهة في الدين وهى ان محمدا يدعى لنفسه مثل ما يقوله
النصارى في عيسى ذكر الله تعالى هذه الآية ازالة لتلك الشبهة فقال قل اطيعوا الله
والرسول يعنى انما اوجب الله عليكم متابعتي لا كما تقول النصارى في عيسى بل لكوني
رسولا من عند الله ولما كان مبلغ التكليف عن الله هو الرسول لزم ان تكون طاعته
واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لأجل الشبهة التي القاها المنافق في الدين
ثم قال تعالى فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين يعنى ان اعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة
الله لانه تعالى انما اوجب الثناء والمدح لمن اطاعه ومن كفر استوجب الذم والاهانة
وذلك ضد المحبة والله اعلم * قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم) اعلم انه تعالى لما بين ان محبته
لا تتم الا بمتابعة الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال ان الله اصطفى آدم
وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان المخلوقات على قسمين المكلف وغير المكلف

(واتفقوا)

واما كلام متفرع عليه مسوق
 من جهة تعالى فهي صيغة الماضي
 الغائب وفي ترك ذكر احتمال
 الاطاعة كما في قوله تعالى فان
 اسلوا تلويح الى انه غير محتمل
 منهم (فان الله لا يحب الكافرين
 ففي المحبة كناية عن بفضه تعالى
 لهم وخطه عليهم اي لا يرضى
 عنهم ولا يثني عليهم وياتر الاظهار
 على الاضمار لتعميم الحكم لكل
 الكفرة و الاشعار بعلته فان
 سخطه تعالى عليهم بسبب كفرهم
 والابدان بان التولى عن الطاعة
 كفرو بان محبته عز وجل
 مخصوصة بالمؤمنين (ان الله اصطفى
 آدم ونوحا و آل ابراهيم و آل
 عمران على العالمين) لما بين الله
 تعالى ان الدين المرضى عنده
 هو الاسلام والتوحيد وان
 اختلاف اهل الكتابين فيه انما
 هو للبغي والحسد وان الفوز
 برضوانه ومغفرته ورحمته منوط
 باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم
 وطاعته شرع في تحقيق رسالته
 وكونه من اهل بيت النبوة
 القديمة فبدأ بيان جلالة اقدار
 الرسل عليهم الصلاة والسلام كافة
 واتبعه ذكر مبدأ امر عيسى عليه
 الصلاة والسلام واهم وكيفية
 دعوته للناس الى التوحيد
 والاسلام تحقيقا للحق وابطالا
 لما عليه اهل الكتابين في شأنهما
 من الافراط والتفريط ثم بين
 بطلان محاجتهم في ابراهيم عليه
 الصلاة والسلام وادانهم الاتهام
 الى ملته وزه ساحتها العلية عمهم
 عليه من اليهودية والنصرانية ثم
 نص على ان جميع الرسل عليهم
 الصلاة والسلام دعاة الى
 عبادة الله عز وجل وحده وطاعته
 متزهون عن احتمال الدعوة الى
 عبادة

واتفقوا على ان المكلف افضل من غير المكلف واتفقوا على ان اصناف المكلفين اربعة
 الملائكة والانس والجن والشياطين اما الملائكة فقد روى في الاخبار ان الله تعالى خلقهم
 من الريح ومنهم من اخرج بوجوه عقلية على صحة ذلك (فالاول) انهم لهذا السبب
 قدروا على الطيران على اسرع الوجوه (والثاني) لهذا السبب قدروا على حمل العرش لان
 الريح تقوم بحمل الاشياء (الثالث) لهذا السبب سمو ارواحيين وجاء في رواية اخرى انهم
 خلقوا من النور ولهذا صفت واخلصت لله تعالى والاولى ان يجمع بين القولين فنقول
 ابدانهم من الريح وارواحهم من النور فهو لاهم سكان عالم السموات اما الشياطين فهم
 كفرة اما ابليس فكفره ظاهر لقوله تعالى وكان من الكافرين واما سائر الشياطين فهم
 ايضا كفرة بدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم
 انكم لمشركون ومن خواص الشياطين انهم باسرههم اعداء للبشر قال تعالى ففسق عن
 امر ربه اقتنذونه وذريته اولياء من دوني وهم لكم عدو وقال وكذلك جعلنا لكل
 نبي عدوا وشياطين الانس والجن ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال الله
 تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين وقال والجان خلقناه من قبل
 من نار الصموم فاما الجن ففهم كافر ومنهم مؤمن قال تعالى وانما النسلون ومنا القاسطون
 فن اسلم فأولئك تحر وارشدا واما الانس فلا شك ان لهم والدا هو والدهم الاول
 والا لذهب الى ما لانهاية والقرآن دل على ان ذلك الاول هو آدم صلى الله عليه وسلم
 على ما قال تعالى في هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه تراب ثم قال له
 كن فيكون وقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها
 زوجها اذا عرفت هذا فنقول اتفق العلماء على ان البشر افضل من الجن والشياطين
 واختلفوا في ان البشر افضل ام الملائكة وقد استقصينا هذه المسئلة في تفسير قوله تعالى
 اسجدوا لآدم فسجدوا والقائلون بان البشر افضل تمسكوا بهذه الآية وذلك لان
 الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين تعالى انه اصطفى آدم واولاده
 من الانبياء على كل العالمين وجب ان يكونوا افضل من الملائكة لكونهم من العالمين فان
 قيل ان جعلنا هذه الآية على تفضيل المذكورين فيها على كل العالمين ادى الى
 التناقض لان الجمع الكثير اذا وصفوا بأن كل واحد منهم افضل من كل العالمين يلزم كون
 كل واحد منهم افضل من الآخر وذلك محال ولو جعلناه على كونه افضل عالمي زمانه
 او عالمي جنسه لم يلزم التناقض فوجب حله على هذا المعنى دفعا للتناقض وايضا قال تعالى
 في صفة بنى اسرائيل واني فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم افضل من محمد صلى الله
 عليه وسلم بل قلنا المراد به عالمو زمان كل واحد منهم فكذا هي هنا والاجواب ظاهر قوله
 اصطفى آدم على العالمين يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك
 غاية ما في هذا الباب انه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز ان

نتركه في سائر الصور من غير دليل (المسئلة الثانية) اصطفى في اللغة اختار فعنى اصطفاهم
 اى جعلهم صفوة صفوة خلقه تمثيلا بما يشاهد من الشئ الذى بصطفى وينتق من الكدورة ويقال
 على ثلاثة اوجه 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 اذا
 عرفت هذا فنقول فى الآية قولان (الاول) المعنى ان الله اصطفى دين آدم ودين نوح فيكون
 الاصطفاء راجعا الى دينهم وشرعهم وملتهم ويكون هذا المعنى على تقدير حذف المضاف
 (والثانى) ان يكون المعنى ان الله اصطفاهم اى صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالخصال
 الحميدة وهذا القول اولى لوجهين احدهما ان لا يحتاج فيه الى الاضمار والثانى انه موافق
 لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وذكر الحلبي فى كتاب المنهاج ان الانبياء عليهم
 الصلاة والسلام لا بد وان يكونوا مخالفين لغيرهم فى القوى الجسمانية والقوى الروحانية
 اما القوى الجسمانية فهى امامدركة واما محرركة (اما المدركة) فهى اما الخواس الظاهرة
 واما الخواس الباطنة اما الخواس الظاهرة فهى خسة احدها القوة الباصرة ولقد
 كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان
 (الاول) قوله صلى الله عليه وسلم زويت لى الارض فأريت مشارقتها ومغاريتها والثانى
 قوله صلى الله عليه وسلم اقيموا صفوفكم وتراصوا فانى اراكم من وراء ظهري ونظير هذه
 القوة ما حصل لابراهيم صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت
 السموات والارض ذكروا فى تفسيره انه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت
 من الاعلى والاسفل قال الحلبي رحمه الله وهذا غير مستبعد لان البصر ايتفاوتون فروى
 ان زرقاء اليمامة كانت تبصر الشئ من مسيرة ثلاثة ايام فلا يبعد ان يكون بصر النبي صلى
 الله عليه وسلم اقوى من بصرها واثباتها القوة السامعة وكان صلى الله عليه وسلم اقوى الناس
 فى هذه القوة ويدل عليه وجهان احدهما قوله صلى الله عليه وسلم اطت السماء وحق
 لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد لله تعالى فسمع اطيظ السماء والثانى
 انه سمع دويا وذكر انه هوى صخرة قدفت فى جهنم فلم تبلغ قهرها الى الآن قال الحلبي
 ولا سبيل للفلاسفة الى استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيشاغورس راض نفسه حتى سمع حفيف
 الغلث ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام فى قصة النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم
 فالتة تعالى اسمع سليمان كلام النمل واوقفه على معناه وهذا داخل ايضا فى باب تقوية الفهم
 وكان ذلك حاصله ل محمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع الذئب ومع البعير وثالثها تقوية
 قوة الشم كما فى حق يعقوب عليه السلام فان يوسف لما امر بحمل قميصه اليه
 والقائه على وجهه فلما فصلت العبر قال يعقوب انى لاجدر بح يوسف فاحس بهامن مسيرة ايام
 ورابعها تقوية قوة الذوق كما فى حق رسولنا صلى الله عليه وسلم حين قال ان هذا الذراع
 يجبرنى انه مسموم وخامسها تقوية القوة اللامسة كما فى حق الخليل حيث جعل الله

انفسهم او غيرهم من المشككة
 والنبين وان امهم قاطبة
 مأمورون بالايمان بمن جاءهم
 من رسول مصدق لما معهم تحقيقا
 لوجوب الايمان برسول الله صلى
 الله عليه وسلم وكتابه المصدق لما
 بين يديه من التوراة والانجيل
 وتحتم الطاعة له حسبا سباني
 تفصيله وتخصيص آدم عليه الصلاة
 والسلام بالذكر لانه ابوالبشر
 ومنشأ النبوة وكذا حال نوح عليه
 السلام لانه آدم الثانى واما ذكر
 آل ابراهيم فلترغيب المعترفين
 باصطفاهم فى الايمان بنبوة النبي
 صلى الله عليه وسلم واستمالتهم نحو
 الاعتراف باصطفائه بواسطة
 كونه من زمرة من مع ما من من
 التنبية على كونه عليه الصلاة
 والسلام عربيا فى النبوة من
 زمرة المصطفين الاخير واما ذكر
 آل عمران مع اندراجهم فى آل
 ابراهيم فلاظهار مزيد الاعتناء
 بتحقيق امر عيسى عليه الصلاة
 والسلام لكمال رسوخ الخلاف
 فى شأنه فان نسبة الاصطفاء الى
 الاب الاقرب ادل على تحققة فى
 الآل وهو الداعى الى اضافة
 الآل الى ابراهيم دون نوح وآدم
 عليهم الصلاة والسلام والاصطفاء
 اخذنا صفاهم من الشئ كالاستصغاء
 مثل به اختياره تعالى اياهم
 بالنفوس القدسية وما يليق بها
 من الملكات الروحانية والكمالات
 الجسمانية المستتعبة للرسالة فى
 نفس المصطفى كما فى كافة الرسل
 عليهم الصلاة والسلام اوفين
 بلاسه ونشأ منه كما فى مريم
 وقيل اصطفى آدم عليه الصلاة
 والسلام بأن خلقه بيده فى
 احسن تقويم وتعليم الاسماء

واسجاد الملا تكة اياه واسكان
 الجنة واصطفي نوحا عليه
 الصلاة والسلام بكونه اول
 من نسخ الشرائع اذ لم يكن قبل
 ذلك تزويج المحارم حراما وباطالة
 عمره وجعل ذريته هم السابقين
 واستجابة دعوته في حق الكفرة
 والمؤمنين وحمله على من الماء
 والمراد بال ابراهيم اسمعيل
 واسحق والانباء من اولادهما
 الذين من جلتهم النبي صلى الله
 عليه وسلم واما اصطفاء نفسه
 عليه الصلاة والسلام فقهوم
 من اصطفاؤهم بطريق الاولوية
 وعدم التصريح به للايدان بالغنى
 عنه لكمال شهرة امره في الخلة
 وكونه امام الانبياء وقدوة الرسل
 عليهم الصلاة والسلام وكون
 اصطفاء آله بدعوته بقوله ربنا
 وابعث فيهم رسولا منهم الآية
 ولذلك قال عليه الصلاة والسلام
 انادعوة ابي ابراهيم وبال عمران
 عيسى واه مريم ابنة عمران بن
 ماثان بن غاز بن ابي يور بن رب
 بابل بن ساليان بن يوحنا بن يوشيا
 بن امون بن منشان بن قيسان بن
 احز بن يوشم بن عزيا هو بن يهودام
 بن يهوشافط بن اسابن رحبعم بن
 سليمان بن داود عليهما الصلاة
 والسلام بن يشا بن عوفيس بن
 يوهن بن سلون بن نحشون بن
 عينوذب بن دم بن حصرون
 بن بارص بن يهوذا بن يعقوب
 عليه الصلاة والسلام وقيل موسى
 وهرون عليهما الصلاة والسلام
 ابنا عمران بن يصهر بن قاهت
 بن لاوي بن يعقوب عليه الصلاة
 والسلام وبين العمرانين الف
 وثمانمائة سنة فيكون اصطفاء
 عيسى عليه الصلاة والسلام
 حقيقا بالاندرج في آل

تعالى النار بردا وسلاما عليه فكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله في السمندل والنعامة
 واما الخواس الباطنة فمنها قوة لحفظ قال تعالى سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكاء قال
 علي عليه السلام علي رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم واستنبطت من كل
 باب الفباب فاذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي صلى الله عليه وسلم (واما القوي
 الحركة) فمثل عروج النبي صلى الله عليه وسلم الى المعراج وعروج عيسى حيا الى السماء
 ورفع ادريس والياس على ماوردت به الاخبار وقال تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب
 انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما القوي الروحانية العقلية فلا بد وان تكون في
 غاية الكمال ونهاية الصفاء واعلم ان تمام الكلام في هذا الباب ان النفس القدسية
 النبوية مخالفة بماهيتها لساثر النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء والفطنة
 والحرية والاستعلاء والترفع عن الجسمانيات والشهوات فاذا كانت الروح في غاية الصفاء
 والشرف وكان البدن في غاية النقاء والطهارة كانت هذه القوى الحركة والمدركة في غاية
 الكمال لانها جارية بجمري انوار فائضة من جوهر الروح واصلة الى البدن ومتى كان الفاعل
 والقابل في غاية الكمال كانت الآثار في غاية القوة والشرف والصفاء اذا عرفت هذا
 فقول ان الله اصطفي آدم ونوحا معناه ان الله تعالى اصطفي آدم امام سكان العالم السفلي
 على قول من يقول الملك افضل من البشر او من سكان العالم العلوي على قول من يقول
 البشر اشرف من المخلوقات ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من اولاد آدم عليه
 السلام هم شيث واولاده الى ادريس ثم الى نوح ثم الى ابراهيم ثم حصل من ابراهيم
 شعبتان اسمعيل واسحق فجعل اسمعيل مبدءا لظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه
 وسلم وجعل اسحق مبدءا لشعبتين يعقوب وعيس فوضع النبوة في نسل يعقوب ووضع
 الملك في نسل عيس واستمر ذلك الى زمان محمد صلى الله عليه وسلم فلما ظهر محمد صلى الله عليه
 وسلم نقل نور النبوة ونور الملك الى محمد صلى الله عليه وسلم وبقيا اعنى الدين والملك لا تباعه
 الى قيام القيامة ومن تأمل في هذا الباب وصل الى اسرار عجيبة (المسئلة الثالثة) من
 الناس من قال المراد بال ابراهيم المؤمنون كما في قوله ادخلوا آل فرعون والصحيح ان
 المراد بهم الاولاد وهم المراد بقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال
 لايتال عهدى الظالمين واما آل عمران فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد عمران والد
 موسى وهرون وهو عمران بن يصهر بن قاهت بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم
 فيكون المراد من آل عمران موسى وهرون واتباعهما من الانبياء ومنهم من قال بل المراد
 عمران بن ماثان والدمريم وكان هو من نسل سليمان بن داود بن يشا وكانوا من نسل يهودا
 ابن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام قالوا وبين العمرانين الف وثمانمائة
 سنة واحتج من قال بهذا القول على صحته بأمر احدها ان المذكور عقيب قوله وآل
 عمران على العالمين هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام من قبل الام فكان صرف

الكلام اليه اولى وثانيها ان المقصود من الكلام ان النصرى كانوا يحتجون على الهية عيسى بالخوارق التي ظهرت على يديه فالله تعالى يقول انما ظهرت على يده اكراما من الله تعالى اياه بها وذلك لانه تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة فكان جل هذا الكلام على عمران بن ماثان اولى في هذا المقام من حله على عمران والدموسى وهرون وثالثها ان هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين واعلم ان هذه الوجوه ليست دلائل قوية بل هي امور ظنية واصل الاحتمال قائم اما قوله تعالى ذرية بعضها من بعض ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في نصب قوله ذرية وجهان (الاول) انه بدل من آل ابراهيم (والثاني) ان يكون نصبا على الحال اى اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض (المسئلة الثانية) في تأويل الآية وجوه (الاول) ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى المنافقون والمناققات بعضهم من بعض وذلك بسبب اشتراكهم في النفاق والثاني ذرية بعضها من بعض بمعنى ان غير آدم عليه السلام كانوا متولدين من آدم عليه السلام ويكون المراد بالذرية من سوى آدم اما قوله تعالى والله سميع عليم فقال القفال المعنى والله سميع لاقوال العباد عليم بضمائرهم وافعالهم وانما يصطفى من خلقه من يعلم استقامته قولاً وفعلاً ونظيره قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين وفيه وجه آخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحو من ولد ابراهيم ومن آل عمران فحن ابناء الله واحباؤه والنصاي كانوا يقولون المسيح ابن الله وكان بعضهم عالما بأن هذا الكلام باطل الا انه لتطبيب قلوب العوام بقى مصرا عليه فالله تعالى كانه يقول والله سميع لهذه الاقوال الباطلة منكم عليم بأفراضكم الفاسدة من هذه الاقوال فيعازيكم عليها فكان اول الآية بيانا لشرف الانبياء والرسول وآخرها تهديدا لهؤلاء الكاذبين الذين يزعمون انهم مستقرون على ادیانهم واعلم انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قصصا كثيرة فالقصة الاولى واقعة حنفة ام مريم عليه السلام * قوله تعالى (اذ قالت امرأت عمران رب انى ندرت لك ما فى بطنى محررا فتقبل منى انك انت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب انى وضعتها انى والله اعلم بما وضعت وليس الذكر كالانثى وانى سميتها مريم وانى اعيد هابك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في موضع اذن الاعراب اقوال (الاول) قال ابو عبيدة انه زائدة لغوا والمعنى قالت امرأة عمران ولا موضع لها من الاعراب قال الزجاج لم يصنع ابو عبيدة في هذا شيئا لانه لا يجوز الغاء حرف من كتاب الله تعالى ولا يجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة (والثاني) قال الاخفش

ابراهيم عليه السلام والاول هو الاظهر بدليل تعقيبه بقصة مريم واصطفاه موسى وهرون عليهما الصلاة والسلام بالانتظام في سلك آل ابراهيم عليه السلام انتظاما ظاهرا والمراد بالعالمين اهل زمان كل واحد منهم اى اصطفى كل واحد منهم على عالمى زمانه (ذرية) نصب على البدلية من الاكابر او على الحالية منهما وقد سريان اشتقاقها في قوله تعالى ومن ذريتي وقوله تعالى (بعضها من بعض) في محل النصب على انه صفة للذرية اى اصطفى الاكابر حال كونهم ذرية متسلسلة متشعبة البعض من البعض في النسب كابيئى عنه التعرض لكونهم ذرية وقبل بعضهما من بعض في الدين فالاستمالة على الوجه الاول تقريريته وعلى الثاني برهانية (والله سميع) لاقوال العباد (عليم) باعمالهم الباطية والحافية فيصطفى من بينهم لخدمته من تظهر استقامته قولاً وفعلاً على نهي قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته والجملة تذييل مقرر لمضمون ما قبلها (اذ قالت امرأت عمران) في حيز النصب على المفعولية بفعل مقرر على طريقة الاستثناى لتقرير اصطفاه آل عمران وبيان كيفية اى اذكر لهم وقت قولها الخ وقد مر مرارا وجه توجيه التذكير الى الاوقات مع ان المقصود تذكير ما وقع فيها من الحوادث وقيل هو منصوب على الظرفية لما قبله اى سميع لقولها المحكى عليم بضميرها المنوى وقيل هو ظرف لمعنى الاصطفاء المدلول عليه باصطفى المذكور كانه قيل واصطفى آل عمران اذ قالت الخ فكان من عطف

الجل على الجبل دون عطف المفردات على المفردات (٦٥٥) يلزم كون اصطفا الكلك في ذلك الوقت وامرأة عمران هي حنة بنت

فاقودا جدة عيسى عليه الصلاة والسلام وكانت لعمران ابن يصهر بنت اسمها مريم اكبر من موسى وهرون عليهما الصلاة والسلام فظن ان المراد زوجته وليس بذلك فان قضية كفالة ذكرها عليه الصلاة والسلام قاضية بانها زوجة عمران بن ماثان لانه عليه الصلاة والسلام كان معاصرا له وقد تزوج ايشاع اخت حنة ام يحيى عليه الصلاة والسلام واما قوله عليه الصلاة والسلام في شأن يحيى وعيسى عليهما الصلاة والسلام هما ابنا خالة فقيل تأويله ان الاخت كثيرا ما تطلق على بنت الاخت وبهذا الاعتبار جعلهما عليهم الصلاة والسلام ابني خالة وقيل كانت ايشاع اخت حنة من الام واخت مريم من الاب على ان عمران نكح اولام حنة فولدت له ايشاع ثم نكح حنة بناء على حل نكاح الربائب في شريعتهم فولدت مريم فكانت ايشاع اخت مريم من الاب وخالتها من الام لانها اخت حنة من الام وروى لها كانت عموز اعافر ابنيها هي ذات يوم في ظل شجرة اذ رأته طار يطعم فرخه فحنت الى الولد وتمنته وقالت اللهم انك على نذرا ان رزقتني ولدا ان تصدق به على بيت المقدس فيكون من سدنته وكان هذا النذر مشروعا عندهم في الغلمان ثم هلك عمران وهي حامل وحيث نذرت قولها (رب اني نذرت لك ما في بطني لابن من جله على التكرير لتأكيد نذرها

والمبرد التقدير اذ كراذقت امرأة عمران ومثله في كتاب الله تعالى كثير (الثالث) قال الزجاج التقدير واصطفى آل عمران على العالمين اذ قالت امرأة عمران ووطن ابن الانباري فيه وقال ان الله تعالى قرن اصطفا آل عمران باصطفاء آدم ونوح ولما كان اصطفاؤه تعالى آدم ونوحا قبل قول امرأة عمران استحبال ان يقال ان هذا الاصطفاء مقيد بذلك الوقت الذي قالت امرأة عمران هذا الكلام فيه ويمكن ان يجاب عنه بأن اثر اصطفاؤه كل واحد انما يظهر عند وجوده وظهور طاعته فجاز ان يقال ان الله اصطفى آدم عند وجوده ونوحا عند وجوده وآل عمران عندما قالت امرأة عمران هذا الكلام (الرابع) قال بعضهم هذا متعلق بما قبله والتقدير والله سمع عليم اذ قالت امرأة عمران هذا القول فان قيل ان الله سمع عليم قبل ان قالت المرأة هذا القول فما معنى هذا التقييد قلنا ان سمعه تعالى لذلك الكلام مقيد بوجود ذلك الكلام وعلمه تعالى بأنها تذكر ذلك مقيد بذكرها لذلك والتغير في العلم والسمع انما يقع في النسب والمتعلقات (المسئلة الثانية) ان زكريا بن اذن وعمران بن ماثان كانا في عصر واحد وامرأة عمران حنة بنت فاقود وقد تزوج زكريا بابنته ايشاع اخت مريم وكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابني خالة ثم في كيفية هذا النذر روايات (الاولى) قال عكرمة انها كانت عاقرا لاتلد وكانت تعطب النساء بالاولاد ثم قالت اللهم انك على نذرا ان رزقتني ولدا ان تصدق به على بيت المقدس ليكون من سدنته (والرواية الثانية) قال محمد بن اسحق ان ام مريم ما كان يحصل لها ولد حتى شاخت وكانت يوما في ظل شجرة فرأت طائرا يطعم فرخه فحركت نفسها للولد فدعت ربها ان يهب لها ولدا فحملت بمريم وهلك عمران فلما عرفت جعلته لله محررا اي خادما للمسجد قال الحسن البصري انها انما فعلت ذلك بالهام من الله ولولاه ما فعلت كما رأى ابراهيم ذبح ابنه في المنام فعلم ان ذلك امر من الله وان لم يكن عن وحي وكالهم الله ام موسى فقد فقه في اليم وليس بوحى (المسئلة الثالثة) المحرر الذي يجعل حرا خالصا يقال حررت العبد اذا خلصته عن الرق وحررت الكتاب اذا اصلحته وخلصته فلم يبق فيه شيئا من وجوه الغلط ورجل حرا اذا كان خالصا لنفسه ليس لاحد عليه تعلق والطين الحر الخالص عن الرمل والحجارة والحماة والعيوب اما التفسير فقيل مخلصا للعبادة عن الشعبي وقيل خادما للبيعة وقيل عتيقا من امر الدنيا لطاعة الله وقيل خادما لمن يدرس الكتاب ويعلم في البيع والمعنى انها نذرت ان تجعل ذلك الولد قفا على طاعة الله قال الاصم لم يكن لبني اسرائيل غنيمة ولا سبي فكان تحريرهم جعلهم اولادهم على الصفة التي ذكرنا وذلك لانه كان الامر في دينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى وقيل كان المحرر يجعل في الكنيسة يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ثم يخير بين المقام والذهاب فان ابى المقام واراد ان يذهب ذهب وان اختار المقام فليس له بعد ذلك

واخرجه عن صورة التعاليق الى هيئته التخيروا والتعرض لوصف الربوبية المنبئة عن افاضته ما فيه صلاح الربوب مع الاضافة الى ضميرها تحريك سلسلة

الاجابة ولذلك قيل اذا اراد العبد ان يستجاب له دعاؤه فليدع الله بما يناسبه من اسمائه وصفاته وتأكيده الجلة لابران وفور الرغبة في مضمونها وتقديم الجار والمجرور لكمال الاعتناء به وانما عبر عن الولد بما لا يهين امره وقصوره عن درجة العلاء (محررا) اي معتقا لخدمة بيت المقدس لا يشغله شأن آخر او محلا للعبادة ونصبه على الحالية من الموصول والعمل فيه نذرت وقيل من ضميره في الصلة والعمل معنى الاستقرار فانها في قوة ما استقر في بطنى ولا يخفى ان المراد تقييد فعلها بالتحريم ليحصل به التقرب اليه تعالى لا لتقييد مالا دخل لها فيه من الاستقرار في بطنها (فقبل منى) اي ما نذرته والتقبل اخذ الشيء على وجه الرضا وهذا في الحقيقة استدعاء للولد اذ لا يتصور القبول بدون تحقق القبول بل للولد الذكر لعدم قبول الانثى (انك انت السميع) لجميع السموعات التي من جهتها تضرعى ودعائى (العليم) بكل المعلومات التي من زسرتها مافى ضميرى لاغير وهو لتعليل لاستدعاء القبول لا من حيث ان كونه تعالى سميعا لدها علميا بما في ضميرها متصح لتقبل في الجملة بل من حيث ان علمه تعالى بصحة نيتها واخلاصها مستدع لذلك تفضلا واحسانا وتأكيده الجملة لعرض قوة يقينها بضمونها وقصر صفتي السميع والعلم عليه تعالى لعرض اختصاص دعائها بتعالى واقطع حبل رجائها عما عداه بالكيسة مبالغة في الضراعة والابتهال (فلما وضعتها) اي مافى بطنها وتأنيث الضمير العائد اليه لما ان المقام يستدعى ظهورا نوثته واعتباره في حين الشرط اذ عليه يترتب جواب لما اعنى قوله تعالى

خيار ولم يكن نبي الا من نسله محرر في بيت المقدس (المسئلة الرابعة) هذا التحريم لم يكن جائزا الا في الغلمان اما الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى ثم ان حنة نذرت مطلقا اما لانها بنت الامر على التقدير اولانا جعلت ذلك النذر وسيلة الى طلب الذكر (المسئلة الخامسة) في انتصاب قوله محررا وجهان (الاول) انه نصب على الحال من ما وتقديره نذرت لك الذي في بطنى محررا (والثاني) وهو قول ابن قتيبة ان المعنى نذرت لك ان اجعل مافى بطنى محررا ثم قال الله تعالى حاكيا عنها فتقبل منى انك انت السميع العليم التقبل اخذ الشيء على الرضا قال الواحدى واصله من المقابلة لانه يقابل بالجزاء وهذا كلام من لا يريد بما فعله الا لطلب لرضا الله تعالى والاخلاص في عبادته ثم قالت انك انت السميع العليم والمعنى انك انت السميع لتضرعى ودعائى وندائى العليم بمافى ضميرى وقلبي ونيتى واعلم ان هذا النوع من النذر كان في شرع بنى اسرائيل وغير موجود في شرعنا والشرائع لا يمتنع اختلافها في مثل هذه الاحكام قال تعالى فلما وضعتها واعلم ان هذا الضمير اما ان يكون عائدا الى الانثى التي كانت في بطنها وكان تعالى عالما بانها كانت انثى او يقال انها عادت الى النفس والسمة او يقال عادت الى المنذورة ثم قال تعالى قالت رب انى وضعتها انثى واعلم ان الفائدة في هذا الكلام انه تقدم منها النذر في تحريم مافى بطنها وكان الغالب على ظنها انه ذكر فلم يشترط ذلك في كلامها وكانت العادة عندهم ان الذى يحرر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكر دون الانثى فقالت رب انى وضعتها انثى خائفة ان نذرهما لم يقع الموقع الذى يعتد به ومعتذرة من اطلاقها النذر المتقدم فذكرت ذلك لاعلى سبيل الاعلام لله تعالى الله عن ان يحتاج الى اعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار ثم قال الله تعالى والله اعلم بما وضعت قرأ ابوبكر عن عاصم وابن عامر وضعت برقع التاء على تقدير انها حكاية كلامها والفائدة في هذا الكلام انها لما قالت انى وضعتها انثى خافت ان يظن بها انها تخبر الله تعالى فأزالت الشبهة بقولها والله اعلم بما وضعت وثبت انها انما قالت ذلك للاعتذار للاعلام والباقون بالجزم على انه كلام الله وعلى هذه القراءة يكون المعنى انه تعالى قال والله اعلم بما وضعت تعظيما لولدها وتجيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله اعلم بالشيء الذى وضعت وبما علق به من عظام الامور وان يجعله وولده آية للعالمين وهى جاهلة بذلك لاتعلم منه شيئا فلذلك تحسرت وفي قراءة ابن عباس والله اعلم بما وضعت على خطاب الله لها اي انك لاتعلمين قدر هذا الموهوب والله هو العالم بما فيه من العجائب والآيات ثم قال تعالى حكاية عنها وليس الذكر كالانثى وفيه قولان (الاول) ان مرادها تفضيل الولد الذكر على الانثى وسبب هذا التفضيل من وجود احدها ان شرعهم انه يجوز تحريم الذكر دون الاناث والثانى ان الذكر يصح ان يستمر على خدمة موضع العبادة ولا يصح ذلك فى الانثى لكان الحيض وسائر عوارض النساء والثالث الذكر يصلح لقوته وشده للخدمة

(قالت رباني وضعتها اني) لاعلى وضع ولما كانه قيل (٦٥٧) فلما وضعت بنات الخ وقيل تأنيبه لان ما في بطنها كان اني في علم الله

تعالى اولانه مؤول بالجسلة
او النفس او النعمة وانت خير
بان اعتبار اني مما ذكر في حيز
الشرط لا يكون مسددا لترتب
الجواب عليه وقوله تعالى اني
حال مؤكدة من الضمير او بدل
منه وتأنيبه للمسارة الى عرض
مادهمها من خيبة الرجاء او ما مر
من التأويل بالحياة او النعمة للحال
حينئذ مينة وانما قالته محررا
وتحصرا على خيبة رجائها
وعكس تقديرها لما كانت
ترجوان تلذ ذكرا ولذلك
نذرت محرر السدانة والتأكد
للمرد على اعتقادها الباطل (والله
اعلم بما وضعت) تعظيم من جهته
تعالى لموضوعها وتخييم لشأنه
وتجهيل لها بقدره اعلم والله اعلم
بالشيء الذي وضعه وما علق به
من عظام الامور وجعله وابنه
آية للعالمين وهي غافة عن ذلك
والجملة اعتراضية وقرئ وضعت
على خطاب الله تعالى لها اي اناك
لا تعلقين قدر هذا الموهوب وما
اودع الله فيه من علو الشأن وسمو
المقدار وقرئ وضعت على صيغة
التكلم مع الانثى من الخطاب
الى الغيبة اظهار الغاية الاجلال
فيكون ذلك منها اعتذار الى الله
تعالى حيث اتت بمولود لا يصلح
لما نذرت من السدانة او تسليية
لنفسها على معنى لعل الله تعالى
فيه سرا وحكمة ولعل هذه الانثى
خير من الذكر فوجه الالتفات
حينئذ ظاهر وقوله تعالى (وليس
الذكر كالانثى) اعتراض آخر
مبين لما في الاول من تعظيم
الموضوع ورفع منزلته واللام
في الذكر والانثى للعهد اي ليس
الذكر

دون الانثى فانها ضعيفة لاتقوى على الخدمة والرابع ان الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة
والاختلاط بالناس وليس كذلك الانثى والخامس ان الذكر لا يلحقه من التهمة عند
الاختلاط ما يلحق الانثى فهذه الوجوه تقتضي فضل الذكر على الانثى في هذا المعنى (والقول
الثاني) ان المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الانثى على الذكر كما انها قالت الذكر مطلوب
وهذه الانثى موهوبة لله تعالى وليس الذكر الذي يكون مطلوب انثى التي هي موهوبة
لله وهذا الكلام يدل على ان تلك المرأة كانت مستغرقة في معرفة جلال الله عالمة بان
ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريد العبد لنفسه ثم حكى تعالى عنها كلاما ثانيا وهو قولها
واني سميتها مريم وفيه ابحاث (الاول) ان ظاهر هذا الكلام يدل على ما حكينا من ان عمران
كان قد مات في حال حمل حنة بمرم فلذلك تولت الام تسميتها لان العادة ان ذلك يتولاه
الآباء (البحث الثاني) ان مريم في لغتهم العابدة فارادت بهذه التسمية ان تطلب من الله
تعالى ان يعصمها من آفات الدين والدنيا والذي يؤكدها قولها بعد ذلك واني اعنيها
بك وذريتها من الشيطان الرجيم (البحث الثالث) ان قوله واني سميتها مريم معناه واني
سميتها بهذا اللفظ اي جعلت هذا اللفظ اسمها وهذا يدل على ان الاسم والمسمى
والتسمية امور ثلاثة متغايرة ثم حكى الله تعالى عنها كلاما ثالثا وهو قولها واني اعنيها بك
وذريتها من الشيطان الرجيم وذلك لانه لما فاتهما كانت تريد من ان يكون رجلا خادما
للمسجد تضرعت الى الله تعالى في ان يحفظها من الشيطان الرجيم وان يجعلها من
الصالحات القانتات وتفسير الشيطان الرجيم قد تقدم في اول الكتاب ولما حكى الله تعالى
عن حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال
فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل فتقبلها ربها بتقبل لان القبول والتقبل متقاربان قال
تعالى والله انبتكم من الارض نباتا اي انا والقبول مصدر قولهم قبل فلان الشيء قبولاً
اذا رضيه قال سيويه خمسة مصادر جاءت على فعول وظهر ووضوء وودود وودوع
الان الاكثر في الوقود اذا كان مصدرا الضم واجاز الفراء والزجاج قبولاً بالضم وروى
ثعلب عن ابن الاعرابي يقال قبلته قبولاً وقبولاً وفي الآية وجه آخر وهو ان ما كان من
باب التفعّل فانه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل كالتصبر والتجملد
ونحوهما فانهما يفيدان الجهد في اظهار الصبر والجلادة فكذا ههنا التقبل يفيد المبالغة
في اظهار القبول فان قيل فلم يقل فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة الكل
والجواب ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع
اما القبول فانه يفيد معنى القبول على وفق الطبع فذكر التقبل ليفيد الجهد والمبالغة ثم
ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس على خلاف الطبع بل على وفق الطبع وهذه الوجوه وان
كانت متمنعة في حق الله تعالى الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة
في تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول (المسئلة الثانية) ذكر المفسرون في تفسير ذلك

الذي كانت تطلبه وتخيّل فيه كالاقتصارات ان يكون (٨٣) (را) (في) كواحد من السدنة كالانثى التي وهبت لها فان دائرة عملها وامنيتهما الاتكاذ

تحيط بما فيها من جلائل الامور هذا على القراءتين الاوليين واما على (٦٥٨) التفسير الاخير للقرآن الاخير فمعناه وليس الذكر كهذه

الانبي في الفضيلة بل ادنى منها واما على التفسير الاول لها فمعناه تأكيد الاعتدال ببيان ان الذكر ليس كالانثى في الفضيلة والمزية وصلاحيه خدمة المتعبدات فانهن بمعزل من ذلك فاللام للجنس وقوله تعالى (وانى سميتها مريم) عطف على انى وضعها انثى ورضعها من عرضها على علام الغيوب التقرب اليه تعالى واستدعاء العصمة لها فان مريم في لغتهم بمعنى العابدة قال القرطبي معناه خادم الرب واظهار انها غير راجعة عن نيتها وان كان ما وضعته انثى وانها وان لم تكن خليفة بسدانة بيت المقدس فلتنكح من العابدات فيه (وانى اعيدتها بك) عطف على انى سميتها وصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار اى اجبرها بحفظك وقرئ بفتح ياء المتكلم في المواضع التي بعدها همزة مضمومة الا في موضعين بعدهى اوف آتوى افرغ (وذريتها) عطف على الضمير وتقدم الجار والمجرور عليه لاراز كال العناية به (من الشيطان الرجيم) اى المطرود واصل الرجم الرمي بالحجارة عن النبي صلى الله عليه وسلم مامن مولود يولد الا والشيطان يمسح حين يولد فيستهل صارخا من مسه الامريم وابنها ومعناه ان الشيطان يطعم في اغواء كل مولود بحيث يتأثر منه الامريم وابنها فان الله تعالى عصمها ببركة هذه الاستعاذة (فتقبلها) اى اخذ مريم ورضي بها في النذر مكان الذكر (ربيها) مالكتها ومبلغها الى كمالها اللائق وفيه من تشریفها مالا يخفى (بقبول حسن) قيل الباء زائدة والقبول مصدر مؤكد للفعل

القبول الحسن وجوها (الاول) انه تعالى عصمها وعصم ولدها عيسى عليه السلام من مس الشيطان روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال مامن مولود يولد الا والشيطان يمسح حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان الامريم وابنها ثم قال ابو هريرة اقرؤا ان شئتم وانى اعيدتها بك وذريتها من الشيطان طعن القاضى في هذا الخبر وقال انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده وانما قلنا انه على خلاف الدليل لوجوه احدها ان الشيطان انما يدعو الى الشر من يعرف الخير والشر والصبي ليس كذلك (والثانى) ان الشيطان لو تمكن من هذا النخس لفعل اكثر من ذلك من اهلاك الصالحين وفساد احوالهم (والثالث) لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى عليهما السلام دون سائر الانبياء عليهم السلام (الرابع) ان ذلك النخس لو وجد بقى اثره ولو بقى اثره لدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه واعلم ان هذه الوجوه محتملة وبامثالها لا يجوز دفع الخبر والله اعلم (الوجه الثانى) في تفسير ان الله تعالى تقبلها بقبول حسن ماروى ان حنة حين ولدت مريم لقتها في خرقة وحلتها الى المسجد ووضعها عند الاحبار اباء هرون وهم في بيت المقدس كالجبة في الكعبة وقالت خذوا هذه النذرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت امامهم وكانت بنو ماثان رؤس بنى اسرائيل واحبارهم وملوكهم فقال لهم زكريا انا احق بهاعندى خالتهما فقالوا لا حتى نقرع عليها فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر فالقوا فيه اقلامهم التي كانوا يكتبون الوحي بها على ان كل من ارتفع قلبه فهو الراجح ثم القوا اقلامهم ثلاث مرات ففي كل مرة كان يرتفع قلب زكريا فوق الماء وترسب اقلامهم فأخذها زكريا (الوجه الثالث) روى القفال عن الحسن انه قال ان مريم تكلمت صباحا كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثديا قط وان رزقها كان يأتيها من الجنة (الوجه الرابع) في تفسير القبول الحسن ان المعتاد في تلك الشريعة ان التحرير لا يجوز الا في حق الغلام حين يصير قافلا قادرا 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 وانبتها نباتا حسنا قال ابن الانبارى التقدير انبتها فنبئت هى نباتا حسنا ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى ما يتعلق بالدنيا ومنهم من صرفه الى ما يتعلق بالدين اما الاول فقالوا المعنى انها كانت تنبت في اليوم مثل ما ينبت المولود في عام واحد واما في الدين فلا نها تنبت في الصلاح والسداد والعفة والطاعة ثم قال الله تعالى وكفلها زكريا وفيه مستلثان (المسئلة الاولى) يقال كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل وهو الذى ينفق على انسان ويهتم باصلاح مصالحه وفي الحديث انا وكافل اليتيم كهاتين وقال الله تعالى اكفلنيها (المسئلة الثانية) قرأ عاصم وحزة والكسائى وكفلها بالتشديد ثم اختلفوا في زكريا قرأ عاصم بالمد وقرأ حزة والكسائى بالقصر على معنى ضمها الله تعالى الى زكريا فنقرأ زكريا بالمد اظهر

حسن) قيل الباء زائدة والقبول مصدر مؤكد للفعل السابق بحذف الزوائد اى تقبلها قبولا حسنا واما عدل عن الظاهر للايدان بمقارنة التقبل (النصب)

لكمال الرضا وموافقته للعناية الذاتية فان صبغة (٦٥٩) التفضل مشعرة بحسب اصل الوضع بالتكلف وكون الفعل على خلاف طبع

القاعل وان كان المراد بها في حقه تعالى ما يترتب عليه من كمال قوة الفعل وكثرته وقيل القبول ما يقبل به الشيء كالسعود واللدود لما يسع به ويلد وهو اختصاصه تعالى اياها باقامتها مقام الذكر في النذر ولم تقبل قبلها اني اوبان تسلمها من امها عقيب الولادة قبل ان تشأ وتصلح للسدانة روى ان حنة حين ولدتها لغتها في خرقه وجعلتها في المسجد ووضعها عند الاحبار ابناء هرون وهم في بيت المقدس كالحبة في الكعبة فقالت لهم دونكم هذه النذرة فتناقصوا فيها لانها كانت بنت امامهم وصاحب قربانهم فان بنى ما نان كانت رؤس بني اسرائيل وملوكهم وقيل لانهم وجدوا اسرها واسر عيسى عليه الصلاة والسلام في الكتب الالهية فقال زكريا عليه الصلاة والسلام انا احق بها عندي خالتها فابوا الا القرعة وكانوا سبعة وعشرين فانطلقوا الى نهر فالتقوا فيه اذلامهم فطفا فلم يزكريا ورسب اذلامهم فتكفلها وقيل هو مصدر وفيه مضاف مقدر اي فتقبلها بذى قبول اي بأرذى قبول حسن وقيل تقبل بمعنى استقبال كتقصي بمعنى استقصى وتجهل بمعنى استجمل اي استقبلها في اول اسرها حين ولدت بتقبول حسن (وابنتها) مجاز عن تربيتها بما يصلحها في جميع احوالها نباتا حسنا) مصدر مؤكّد للفعل المذكور بحذف الزوائد وقيل بل لفعل مضمّر موافق له تقديره فنبتت نباتا حسنا (وكفلها زكريا)

النصب ومن قرأ بالقصر كان في محل نصب والباقون قرؤا بالمد والرفع على معنى ضمها زكريا الى نفسه وهو الاختيار لان هذا مناسب لقوله تعالى ايمهم بكفل مريم وعليه الاكثر وعن ابن كثير في رواية كفلها بكسر الفاء واما القصر والمد في زكريا فهما لغتان كالمهجاء والمهجاء وقرأ مجاهد فتقبلها ربها وانبتها وكفلها على لفظ الامر في الافعال الثلاثة ونصب ربها كما انها كانت تدعو الله فقالت اقبلها ياربها وانبتها ياربها واجعل زكريا كفالها (المسئلة الثالثة) اختلفوا في كفاية زكريا عليه السلام اياها متى كانت فقال الاكثرون كان ذلك حال طفوليتها وبه جاءت الروايات وقال بعضهم بل انما كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليه بوجهين (الاول) انه تعالى قال وانبتها نباتا حسنا ثم قال وكفلها زكريا وهذا يوجب ان تلك الكفاية بعد ذلك النبات الحسن (والثاني) انه تعالى قال وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله وهذا يدل على انها كانت قد فارقت الرضاع وقت تلك الكفاية واحسب القول الاول اجابوا بأن الواو لا توجب الترتيب فلعل الانبات الحسن وكفاية زكريا حصلتا معا * واما الحجة الثانية فلعل دخوله عليها وسؤاله منها هذا السؤال انما وقع في آخر زمان الكفاية ثم قال الله كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) المحراب الموضع العالي الشريف قال عمر بن ابي ربيعة ربة محراب اذا جئتها * لم ادن حتى ارتقي سماء

واحتج الاصمعي على ان المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو وقيل المحراب اشرف المجالس وارفعا يروى انها لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة في المسجد وجعل بابها في وسطه لا يصعد اليه الا بسلم وكان اذا خرج اغلق عليها سبعة ابواب (المسئلة الثانية) احتج اصحابنا على صحة القول بكرامة الاولياء بهذه الآية ووجه الاستدلال انه تعالى اخبر ان زكريا كلما دخل عليها المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله فحصول ذلك الرزق عندها اما ان يكون خارقا للعادة او لا يكون فان قلنا انه غير خارق للعادة فهو باطل من خمسة اوجه (الاول) ان على هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلا على علو شأنها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية ومعلوم ان المراد من الآية هذا المعنى (والثاني) انه تعالى قال بعد هذه الآية هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة والقرآن دل على انه كان آيسا من الولد بسبب شيخوخته وشيخوخة زوجته فلما رأى انخرق العادة في حق مريم طمع في حصول الولد فيستقيم قوله هنالك دعا زكريا ربه اما لو كان الذي شاهده في حق مريم لم يكن خارقا للعادة لم تكن مشاهدة ذلك سببا لطمعه في انخرق العادة بحصول الولد من المرأة الشيخة العاقرة (الثالث) ان التنكير في قوله وجد عندها رزقا يدل على تعظيم حال ذلك الرزق كما انه قيل رزقا اي رزق غريب عجيب

اي جعله عليه الصلاة والسلام كفالها وضاعنا لمصالحها فانما بتدبير امورها لاعلى طريقة الوحي بل على ما ذكر من التفصيل

فان رغبته عليه الصلاة والسلام في كفالتها وطفوقه ورسوب (٦٦٠) اقلهم وغير ذلك من الامور الجارية بينهم كلها من

وذلك انما يفيد الغرض اللائق لسباق هذه الآية لو كان خارقا للعادة (الرابع) هو انه تعالى قال وجعلناها وابنها آية للعالمين ولو لانه ظهر عليهما من الخوارق والامم يصح ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد من ذلك هو ان الله تعالى خلق لها ولدا من غير ذكر قلنا ليس هذا بآية بل يحتاج تصحيحه الى آية فكيف تحمل الآية على ذلك بل المراد من الآية ما يدل على صدقها وطهارتها وذلك لا يكون الا بظهور خوارق العادات على يدها كما ظهرت على يد ولدها عيسى عليه السلام (الخامس) ما تواترت الروايات به ان زكريا عليه السلام كان يحد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء فثبت ان الذي ظهر في حق مريم عليها السلام كان فعلا خارقا للعادة فنقول اما ان يقال انه كان معجزة لبعض الانبياء او ما كان كذلك والاول باطل لان النبي الموجود في ذلك الزمان هو زكريا عليه السلام ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالما بحاله وشأنه فكان يجب ان لا يشبه امره عليه وان لا يقول لمريم اني لك هذا وايضا فقوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه مشعر بأنه لما سألها عن امر تلك الاشياء ثم انها ذكرت له ان ذلك من عند الله فهنالك طمع في انخراق العادة في حصول الولد من المرأة العقيمة الشخنة العاقر وذلك يدل على انه ما وقف على تلك الاحوال الا باخبار مريم ومتى كان الامر كذلك ثبت ان تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلام فلم يبق الا ان يقال انها كانت كرامة لعيسى عليه السلام او كانت كرامة لمريم عليها السلام وعلى التقديرين المقصود حاصل فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية على وقوع كرامات الاولياء * اعترض ابو علي الجبائي وقال لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام وبيانه من وجهين (الاول) ان زكريا عليه السلام دعا لها على الاجال ان يوصل الله اليها رزقا وانهر بما كان غافلا عن تفاصيل ما يأتيها من الارزاق من عند الله تعالى فاذا رأى شيئا بعينه في وقت معين قال لها اني لك هذا قالت هو من عند الله فعند ذلك يعلم ان الله تعالى اظهر بدعائه تلك المعجزة (والثاني) يحتمل ان يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقا معتادا الا انه كان يأتيها من السماء وكان زكريا يسألها عن ذلك حذرا من ان يكون يأتيها من عند انسان يبعثه اليها فقالت هو من عند الله لامن عند غيره (المقام الثاني) انا لانسلم انه كان قد ظهر على مريم شيء من خوارق العادات بل معنى الآية ان الله تعالى كان قد سبب لها رزقا على ايدي المؤمنين الذين كانوا يرغبون في الانفاق على الزاهدات العابدات فكان زكريا عليه السلام اذا رأى شيئا من ذلك خاف انه ربما اتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغي فكان يسألها عن كيفية الحال هذا مجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف لانه لو كان ذلك معجزة لزكريا عليه السلام كان مأذونا له من عند الله تعالى في طلب ذلك ومتى كان مأذونا في ذلك الطلب كان عالما قطعاً بأنه يحصل واذا علم ذلك امتنع ان يطلب منها كيفية الحال ولم يبق ايضا لقوله هنالك دعا زكريا ربه فائدة وهذا هو الجواب بعينه

آثار قدرته تعالى وقرئ اكفلها وقرئ زكريا بالنصب والمد وقرئ بتخفيف الفاء وكسرهما ورفع زكريا ممدودا وقرئ وتقبلها ربيها وابنتها وكفلها على صيغة الامر في الكل ونصب ربيها على الدعاء اي قبلها ياربها وربها تربية حسنة واجعل زكريا كافلا لها فهو تعين لجهة التربية قبل بني عليه الصلاة والسلام لها محررا في المسجد اي عرفه يصعد اليها بسم وقيل الحراب اشرف المجالس ومقدمها كأنها وضعت في اشرف موضع من بيت المقدس وقيل كانت مساجدهم تسمى الحراب يروى انه كان لا يدخل عليها الا هو وحده واذا خرج غلق عليها سبعة ابواب (كلما دخل عليها زكريا الحراب) تقديم الطرف على الفاعل لافتهار كمال العناية بامرها ونصب الحراب على التوسع وكلمة كلما ظرف على ان ما مصدرية والزمان محذوف او نكرة موصوفة معناها الوقت والعاقد محذوف والفاعل فيها جوابها اي كل زمان دخوله عليها او كل وقت دخل عليها فيه (وجد عندها رزقا) اي نوعا منه غير معتادا كان ينزل ذلك من الجنة وكان يجدها في الصيف فاكهة الشتاء وفي الشتاء فاكهة الصيف ولم ترضع نديا قط (قال) استثناء مبني على السؤال كأنه قيل فاذا قال زكريا عليه الصلاة والسلام عند مشاهدة هذه الآية فقيل قال (يا مريم اني لك هذا) اي من ابن يحيى لك هذا الذي لا يشبه ارزاق الدنيا والابواب مغلقة دونك وهو دليل على جواز الكرامة

للاولياء ومن انكرها جعل هذا ارهاصا وتأسيسا لرسالة عيسى عليه الصلاة والسلام واما جعله معجزة لزكريا عليه الصلاة (عن)

والسلام فيأباه اشياء الامر عليه عليه السلام واما مخاطبها (٦٦١) عليه الصلاة والسلام بذلك مع كونها بمنزل من رتبة الخطاب لما علم

بما شاهدته انها مؤيدة من عند الله تعالى بالعلم والقدرة (قالت) استئناف كإقبله كأنه قيل فلماذا صنعت مريم وهي صغيرة لاقدرة لها على فهم السؤال ورد الجواب فقيل قالت (هو من عند الله فلا تعجب ولا تستبعد ان الله يرزق من يشاء) ان يرزقه (بغير حساب) اي بغير تقدير لكثيره او بغير استحقاق تفضلا منه تعالى وهو تعليل لكونه من عند الله امان تمام كلامها فيكون في محل النصب واما من كلامه عز وجل فهو مستأنف روى ان فاطمة الزهراء رضي الله عنها اهدت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم رغيفين وبضعة لحم فرجع بها اليها فقال هلم يا بنية فكشفت عن الطبق فاذا هو مملوء خبزاً ولحماً فقال لها انك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فقال عليه الصلاة والسلام الحمد لله الذي جعلك شبيهة بسيدة بنى اسرائيل ثم جمع عليا والحسن والحسين وجمع اهل بيته رضوان الله عليهم اجعين فاكلوا وشبعوا وبقى الطعام كما هو فأوسعت على جيرانها (هنالك) كلام مستأنف وقصة مستقلة سبقت في تضاعيف حكاية مريم لما بينهما من قوة الارتباط وشدة الاشبك مع ما في ايرادها من تقرير ما سبقت له كتابتها من بيان اصطفاء آل عمران فان فضائل بعض الاقرباء ادلة على فضائل الاخرين وهما ظرف مكان واللام للدلالة على البعد والكاف للخطاب اي في ذلك المكان حيث هو قاعد عند

عن الوجه الثاني واما سؤاله الثالث ففي غاية الركابة لان على هذا التقدير لا يبقى فيه وجه اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة وايضا فان كان في قلبه احتمال انه ربما اتاها هذا الرزق من الوجه الذي لا ينبغي فبجرد اخبارها كيف يعقل زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الاسئلة وبالله التوفيق اما المعترلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بانها دلالات صدق الانبياء ودليل النبوة لا يوجد مع غير الانبياء كان الفعل المحكم لما كان دليلا على العلم لا جرم لا يوجد في حق غير العالم والجواب من وجوه (الاول) وهو ان ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعى فان ادعى صاحبه النبوة فذالك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبيا وان ادعى الولاية فذلك يدل على كونه وليا (والثاني) قال بعضهم الانبياء أمورون باظهارها والاولياء أمورون باخفائها (والثالث) وهو ان النبي يدعى المعجز ويقطع به والولي لا يمكنه ان يقطع به (والرابع) ان المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة فهذا جملة الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق ثم قال تعالى حكاية عن مريم عليها السلام ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فهذا يحتمل ان يكون من جملة كلام مريم وان يكون من كلام الله سبحانه وتعالى وقوله بغير حساب اي بغير تقدير لكثيره او من غير مسألة سألها على سبيل يتناسب حصولها وهذا كقوله ويرزقه من حيث لا يحسب 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 انك سميع الدعاء) وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان قولنا ثم وهنالك يستعمل في المكان ولفظه عندو حين يستعملان في الزمان قال تعالى ففعلوا هنالك وانقلبوا صاغرين وهو اشارة الى المكان الذي كانوا فيه وقال تعالى اذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا اي ذلك المكان الضيق ثم قد يستعمل لفظه هنالك في الزمان ايضا قال تعالى هنالك الولاية لله الحق فهذا اشارة الى الحال والزمان اذا عرفت هذا فنقول قوله هنالك دعا زكريا ربه ان جلناه على المكان فهو جائز اي في ذلك المكان الذي كان قاعدا فيه عند مريم عليها السلام وشاهدتلك الكرامات دعا ربه وان جلناه على الزمان فهو ايضا جائز يعني في ذلك الوقت دعا ربه (المسئلة الثانية) اعلم ان قوله هنالك دعا يقتضى انه دعا بهذا الدعاء عند امر عرفه في ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعاء وقد اختلفوا فيه والجمهور الاعظم من العلماء المحققين والمفسرين قالوا هو ان زكريا عليه السلام رأى عند مريم من فاكهة الصيف في الشتاء ومن فاكهة الشتاء في الصيف فلما رأى خوارق العادات عندها طمع في ان يخرجها الله تعالى في حقه ايضا فبرزقه الولد من الزوجة الشحنة العاقر (والقول الثاني) وهو قول المعترلة الذين ينكرون كرامات الاولياء وارهاصات الانبياء قالوا ان زكريا عليه السلام لما رأى آثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة في حق مريم عليها السلام اشتبه الولد وتمناه فدعا عند ذلك واعلم ان القول الاول اولي وذلك لان

مريم في الحراب او في ذلك الوقت اذ يستعارها ونمّه وحيث للزمان (دعا زكريا ربه) لما رأى كرامة مريم على الله ومثلتها منه تعالى

رغب في ان يكون له من ايشاع ولد مثل ولدحنة في النجابة والكرامة (٦٦٢) على الله تعالى وان كانت عاقراً يجوز ان فقد كانت حنة

حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا يدل على انحراف العادات فربما ذلك لا يحتمل
الانسان على طلب ما يخرق العادة واما روية ما يخرق العادة قديطمه في ان يطلب ايضاً
فعلا خارقاً للعادة ومعلوم ان حدوث الولد من الشيخ الهرم والزوجة العاقرة من خوارق
العادات فكان حمل الكلام على هذا الوجه اولى فان قيل ان قلتم ان زكريا عليه السلام
ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات الا عند ما شاهد تلك الكرامات عند مرير
عليها السلام كان في هذا نسبة الشك في قدرة الله تعالى الى زكريا عليه السلام فان قلنا انه
كان عالماً بقدرة الله على ذلك لم تكن مشاهدة تلك الاشياء سبباً لزيادة علمه بقدرة الله تعالى
فلم يكن مشاهدة تلك الكرامات اثر في ذلك فلا يبقى لقوله هنالك اثر والجواب انه كان قبل
ذلك عالماً بالجواز فأمانه هل يقع ام لا فلم يكن عالمه فلما شاهد علم انه اذا وقع كرامة لولى
فبان يجوز وقوع معجزة لنى كان اولى فلا جرم قوى طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات
(المسئلة الثالثة) ان دعاء الانبياء والرسول عليهم الصلاة والسلام لا يكون الا بعد الاذن
لاحتمال ان لا تكون الاجابة مصلحة فحينئذ تصير دعوته مردودة وذلك نقصان في منصب
الانبياء عليهم الصلاة والسلام هكذا قاله المتكلمون وعندى فيه بحث وذلك لانه تعالى
لما اذن في الدعاء مطلقاً وبين انه تارة يجب واخرى لا يجب فالرسول ان يدعو كالمشاه
واراد مما لا يكون معصية ثم انه تعالى تارة يجب واخرى لا يجب وذلك لا يكون نقصاناً
بمنصب الانبياء عليهم الصلاة والسلام لانهم على باب رحمة الله تعالى سائلون فان اجابهم
بفضله واحسانه وان لم يجبهم فن الخلق حتى يكون له منصب على باب الخلق اما قوله
تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام هبلى من لدنك ذرية طيبة فففيه مسائل (المسئلة
الاولى) اما الكلام في لفظة لدن فسيأتى في سورة الكهف والفائدة في ذكره ههنا ان
حصول الولد في العرف والعادة له اسباب مخصوصة فلما طلب الولد مع فقدان تلك الاسباب
كان المعنى ان يدمنك الهى ان تعزل الاسباب في هذه الواقعة وان تحدث هذا الولد بمحض
قدرتك من غير توسط شىء من هذه الاسباب (المسئلة الثانية) الذرية النسل وهو لفظ
يقع على الواحد والجمع والذكر والانثى والمراد منه ههنا ولد واحد وهو مثل قوله فهبلى
من لدنك وليا قال الفراء وانث طيبة لتأنيث الذرية في الظاهر فالتأنيث والتذكير تارة
يحيى على اللفظ وتارة على المعنى وهذا انما نقوله في اسماء الاجناس اما في اسماء الاعلام
فلانه لا يجوز ان يقال جاءت طلحة لان اسماء الاعلام لا تفيد الا ذلك الشخص فاذا كان
ذلك الشخص مذكراً لم يحز فيها الا التذكير (المسئلة الثالثة) قوله تعالى انك سمع
الدعاء ليس المراد منه ان يسمع صوت الدعاء فذلك معلوم بل المراد منه ان يجيب دعاءه
ولا يجيب رجاءه وهو كقول المصلين سمع الله لمن حده يريدون قبل حده من حده من
المؤمنين وهذا متأكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام في سورة مريم ولم يكن
بدالك رب شقياً قوله تعالى (فنادته الملائكة وهو قائم يصلى في المحراب ان الله يبشرك

كذلك وقيل لما رأى الفواكه
في غير ابانها تنبه لجواز ولادة
الجوز العاقر من الشيخ الفساق
فأقبل على الدعاء من غير تأخير كما
ينبى عنه تقديم الطرف
على الفعل لاعلى معنى ان ذلك
كان هو الموجب للاقبال على
الدعاء فقط بل كان جزءاً اخيراً
من العلة التامة التي من جعلتها
كبر سنه عليه الصلاة والسلام
وضعف قواه وخوف مواليه
حسبما فصل في سورة مريم (قال)
تفسير للدعاء وبين كيفيته
لا يحل له من الاعراب (رب هبلى
من لدنك) كلا الجارين متعلقين
لاختلاف معنيهما فاللام صلة
له ومن لا يتداه الغاية مجازاً اى
اعطى من محض قدرتك من غير
وسط معتاد (ذرية طيبة) كما
وهبتها لحنة ويجوز ان يتعلق
من محذوف وقع حالاً من ذرية
اى كائنة من لدنك والذرية
النسل تقع على الواحد والجمع
والذكر والانثى والمراد ههنا
ولد واحد فالتأنيث في الصفة
لتأنيث لفظ الموصوف كما في قول
من قال

ابوك خليفة ولدته اخرى
وانت خليفة ذاك الكمال
وهذا اذا لم يقصد به واحد
معين اما اذا قصد به المعين امتنع
اعتبار اللفظ نحو طلحة وحجرة
فلا يجوز ان يقال جاءت طلحة
وذهبت حجرة (انك سمع الدعاء)
اى يجيبه وهو تلعيل لما قبله
وتحريك لسلسلة الاجابة (فنادته
الملائكة) كان النادى جبريل
عليه الصلاة والسلام كما تفصح عنه
قراءة من قرأ فناداه جبريل
والجمع كما في قولهم فلان يركب الخيل

ويلبس الثياب وماله غير فرس وثوب قال الزجاج اى انا النداء من هذا الجنس الذين هم الملائكة وقيل لما كان جبريل (بهي)

عليه الصلاة والسلام رئيسهم عبر عنه باسم الجماعة (٦٦٣) تعظيمه وقيل الرئيس لابن له من اتباع فاستدندوا الى الكل مع كونه صادرا عنه خاصة وقرئ فناداه بالامالة (وهو قائم) جملة حالية من مفعول النداء مقرر لما افاده الغامض حصول البشارة عقيب الدعاء وقوله تعالى (يصلي) اما صفة لقائم او خبر ثان عند من يرى تعدده عند كون الثاني جملة كما في قوله تعالى فاذا هي حية تسعى او حال اخرى منه على القول بتعددتها بلا عطف ولا بدلية او حال من المستكن في قائم وقوله تعالى (في المحراب) اي في المسجد او في غرفة مريم متعلق يصلي او قائم على تقدير كون يصلي حالا من ضمير قائم لان العامل فيه وفي الحال حينئذ نشي واحد فلا يلزم الفصل بالاجنبي كما يلزم على التقادير الباقية (ان الله يشرك يحيى) اي بان الله وقرئ بكسر الهمزة على تقدير القول او اجراء النداء مجراه لكونه نوعا منه وقرئ يشرك من الاشارة ويشرك من الثلاثي وايا ما كان ينبغي ان يكون هذا الكلام الى آخره محكيما بعبارة عن الله عز وجل على منهاج قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الآية كما يلوح به مراجعته عليه الصلاة والسلام في الجواب اليه تعالى بالذات لا بواسطة الملك والعدول عن اسناد التبشير الى نون العظمة حسبا وقع في سورة مريم للجرى على سنن الكبرياء كما في قول الخلفاء امير المؤمنين يرسم لك بكذا وللايدان بان ما حكى هناك من النداء والتبشير وما يرتب عليه من المحاوراة كان كل ذلك بتوسط الملك بطريق الحكاية عنه سبحانه لا بالذات كما هو المتبادر وبهذا يتضح اتحاد المعنى في السورتين الكريمتين فتأمل ويحي اسم

يحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحضورا ونبيا من الصالحين قال رب انى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر و امرأتى عاقرا قال كذلك الله يفعل ما يشاء) وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ حزة والكسائى فناداه الملائكة على التذكير والامالة والباقون بالثناء على التأنيت على اللفظ وقيل من ذكر فلا ن الفعل قبل الاسم ومن أنت فلا ن الفعل للملائكة وقرأ ابن عامر المحراب بالامالة والباقون بالتفخيم وفي قراءة ابن مسعود فناداه جبريل (المسئلة الثانية) ظاهر اللفظ يدل على ان النداء كان من الملائكة ولا شك ان هذا في التشرىف اعظم فان دل دليل منفصل على ان المنادى كان جبريل عليه السلام فقط صرنا اليه وجعلنا هذا اللفظ على التأويل فانه يقال فلان يأكل الاطعمة الطيبة ويلبس الثياب النفيسة اى يأكل من هذا الجنس ويلبس من هذا الجنس مع ان المعلوم انه لم يأكل جميع الاطعمة ولم يلبس جميع الاثواب فكذا ههنا ومثله في القرآن الذين قال لهم الناس وهم نعيم بن مسعود ان الناس يعنى اباسفان قال المفضل بن سلمة اذا كان القائل رئيسا جاز الاخبار عنه بالجمع لاجتماع اصحابه معه فلما كان جبريل رئيس الملائكة وقليبعث الاومعه جمع صح ذلك اما قوله وهو قائم يصلى في المحراب فهو يدل على ان الصلاة كانت مشروعة في دينهم والمحراب قد ذكرنا معناه اما قوله ان الله يشرك يحيى فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اما البشارة فقد فسرناها في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات وفي قوله يشرك يحيى وجهان (الاول) انه تعالى كان قد عرف زكريا انه سيكون في الانبياء رجل اسمه يحيى وله ذرية عالية فاذا قيل ان ذلك النبي المسمى يحيى هو ولد اسمه يحيى (المسئلة الثانية) قرأ ابن عامر وحزة ان بكسر الهمزة والباقون بفتحها اما الكسر فعلى ارادة القول اولان النداء نوع من القول واما الفتح فتقديره فنادته الملائكة بأن الله يشرك (المسئلة الثالثة) قرأ حزة والكسائى يشرك بفتح الباء وسكون الباء وضم الشين وقرأ الباقر يشرك وقرئ ايضا يشرك قال ابو زيد يقال بشري بشرا وبشرا وبشر يشري او ابشر يشري ثلاث لغات (المسئلة الرابعة) قرأ حزة والكسائى يحيى بالامالة لاجل الباء والباقون بالتفخيم واما انه لم يسمى يحيى فقد ذكرناه في سورة مريم واعلم انه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة انواع (الصفة الاولى) قوله مصدقا بكلمة من الله وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله مصدقا بكلمة من الله نصب على الحال لانه نكرة ويحيى معرفة (المسئلة الثانية) في المراد بكلمة من الله قولان (الاول) وهو قول ابى عبيدة انها كتاب من الله واستشهد بقولهم انشد فلان كلمة والمراد به القصيدة الطويلة (والقول الثانى) وهو اختيار الجمهور ان المراد من قوله بكلمة من الله هو عيسى عليه السلام قال السدى لقيت ام عيسى ام يحيى عليهما السلام وهذه حامل يحيى وتلك بعيسى فقالت يا مريم اشعرت انى حبلى فقالت مريم وانا ايضا حبلى قالت

العجمي وان جعل عربيا فتح صرفه للتعريف ووزن الفعل روى (٦٦٤) عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انما سمي يحيى لان الله

تعالى احب به عقراه وقال
قنادة لانه تعالى احب قلبه
بالايمان قال القرطبي كان اسمه
في الكتاب الاول حيوا لابل من
تقدير مضاف يعود اليه الحال
اي بولادة يحيى فان التبشير لا
يتعلق بالايمان (مصدقا) حال
مقدرة من يحيى (بكلمة من الله)
اي بعيسى عليه الصلاة والسلام
وانما سمي كلمة لانه وجد بكلمة
كن من غير أب فشاب به البديعيات
التي هي عالم الامر ومن لا تبدأ
الغاية مجازا متعلقة بمحذوف
وقع صفة لكلمة اي بكلمة
كأنه منه تعالى قيل هو اول
من آمن به وصدق بأنه كلمة الله
وروح منه وقال السدي لقيت
أم يحيى أم عيسى فقالت يا مريم
اشعرت بحبلى فقالت مريم وانا
ايضا حبلى قالت فاني وجدت
ما في بطنى يسجد لما في بطنك
فذلك قوله تعالى مصدقا بكلمة
الح وقال ابن عباس رضى الله
عنهما ان يحيى كان اكبر من
عيسى عليهما الصلاة والسلام
بسته اشهر وقيل بثلاث سنين
وقتل قبل رفع عيسى عليهما
الصلاة والسلام بمدية يسيرة وعلى
كل تقدير يكون بين ولادة يحيى
وبين البشارة بها زمان مدينا
ان مريم ولدت وهي بنت ثلاث
عشرة سنة او بنت عشر سنين
وقيل بكلمة من الله اي بكتاب
الله سمي كلمة كاقيل كلمة الحويدة
لقصيدته (وسيدا) عطف على
مصدقا اي رئيسا يسود قومه
ويقوهم في الشرف وكان فائقا
للناس قاطبة فانه لم يلب بخطيئة
ولم يهم بمعصية فيالها من سيادة
ما اسنأها (وحصورا) عطف على

امرأة زكريا فاني وجدت ما في بطنى يسجد لما في بطنك فذلك قوله مصدقا بكلمة من الله
وقال ابن عباس ان يحيى كان اكبر سنا من عيسى بستة اشهر وكان يحيى اول من آمن
وصدق بأنه كلمة الله وروحه ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى عليه السلام فان قيل لم سمي
عيسى كلمة في هذه الآية وفي قوله انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته قلنا فيه
وجوه (الاول) انه خلق بكلمة الله وهو قوله كن من غير واسطة الاب فلما كان
تكوينه بمحض قول الله كن وبمحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الاب والبذر
لاجرم سمي كلمة كما سمي المخلوق خلقا والمقدور قدرة والمرجور جاء والمشتهى شهوة وهذا
باب مشهور في اللغة (والثاني) انه تكلم في الطفولية وآتاه الله الكتاب في زمان الطفولية
فكان في كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمى كلمة بهذا التأويل وهو مثل ما يقال فلان
جودواقبال اذا كان كاملا فيهما (والثالث) ان الكلمة كما انها تفيد المعاني والحقائق
كذلك عيسى كان يرشد الى الحقائق والاسرار الالهية فسمى كلمة بهذا التأويل
وهو مثل تسميته روحا من حيث ان الله تعالى احب به من الضلالة كما يحيى الانسان
بالروح وقد سمي الله القرآن روحا فقال وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا (والرابع)
انه قد وردت البشارة به في كتب الانبياء الذين كانوا قبله فلما جاء قيل هذا هو تلك
الكلمة فسمى كلمة بهذا التأويل قالوا ووجه المجاز فيه ان من اخبر عن حدوث امر
فاذا حدث ذلك الامر قال قد جاء قولي وجاء كلامي اي ما كنت اقول واتكلم به ونظيره
قوله تعالى وكذلك حققت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار وقال ولكن
حققت كلمة العذاب على الكافرين (والخامس) ان الانسان قد يسمى بفضل الله ولطف
الله فكذا عيسى عليه السلام كان اسمه العلم بكلمة الله وروح الله واعلم ان كلمة الله هي
كلامه وكلامه على قول اهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته وعلى قول المعتزلة اصوات
يخلقها الله تعالى في جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة والعلم الضروري
حاصل بأن الصفة القديمة او الاصوات التي هي اعراض غير باقية يستحيل ان يقال انها
هي ذات عيسى عليه السلام ولما كان ذلك باطلا في بداهة العقول لم يبق الا التأويل
(الصفة الثانية) ليحيى عليه السلام قوله وسيد او المفسرون ذكروا فيه وجوها (الاول)
قال ابن عباس السيد الخليم وقال الجبائي انه كان سيدا للمؤمنين رئيسا لهم في الدين
اعنى في العلم والحلم والعبادة والورع وقال مجاهد الكريم على الله وقال ابن المسيب
الفقيه العالم وقال عكرمة الذي لا يغلبه الغضب قال القاضي السيد هو المتقدم المرجوع
اليه فلما كان سيدا في الدين كان مرجوعا اليه في الدين وقدوة في الدين فيدخل فيه جميع
الصفات المذكورة من العلم والحلم والكرم والفقه والزهد والورع (الصفة الثالثة)
قوله حصورا وفيه مسثلتان (المسئلة الاولى) في تفسير الحصور والحصر في اللغة
الحبس يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل اي اعتقل بطنه والحصور الذي يكتم

السر ويحبسه والحصور الضيق الخيل واما المقسرون فلهم قولان احدهما انه كان عاجزا عن اتيان 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 اي محبوس ومثله ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى مخلوب وهذا القول عندنا فاسد لان هذا من صفات نقصان وذكر صفة النقصان في معرض المدح لا يجوز ولان على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما والقول الثاني وهو اختيار المحققين انه الذي لا يأتى النساء لا للجزع بل للعفة والزهد وذلك لان الحصور هو الذي يكثر منه حصر النفس ومنعها كالاكول الذي يكثر منه الاكل وكذا الشروب والظلم والغشوم والمنع انما يحصل ان لو كان مقتضى قائما فلولا ان القدرة والداعية كانتا موجودتين والا لما كان حاصرا لنفسه فضلا عن ان يكون حصورا لان الحاجة الى تكثير الحصر والدفع انما تحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة وعلى هذا الحصور بمعنى الحاصر فعول بمعنى فاعل (المسئلة الثانية) احتج اصحابنا بهذه الآية على ان ترك النكاح افضل وذلك لانه تعالى مدحه بترك النكاح وذلك يدل على ان ترك النكاح افضل في تلك الشريعة واذ ثبت ان الترك في تلك الشريعة افضل وجب ان يكون الامر كذلك في هذه الشريعة بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما المعقول فهو ان الاصل في التابت بقاؤه على ما كان والنسخ على خلاف الاصل (الصفة الرابعة) قوله ونبيا واعلم ان السيادة اشارة الى امرين احدهما قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى تعليم الدين والثاني ضبط مصالحهم فيما يرجع الى التأديب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الحصور فهو اشارة الى الزهد التام فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد ذلك لانه ليس بعدهما الا النبوة (الصفة الخامسة) قوله من الصالحين وفيه ثلاثة اوجه (الاول) معناه انه من اولاد الصالحين (والثاني) انه خير كما يقال في الرجل اخيرا انه من الصالحين (والثالث) ان صلاحه كان اتم من صلاح سائر الانبياء بدليل قوله عليه الصلاة والسلام ما من نبي الا وقد عصى او هم بمعصية غير يحيى فانه لم يعص ولم يهجم فان قيل لما كان منصب النبوة اعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فبالفائدة في وصفه بعد ذلك بالصلاح قلنا ليس ان سليمان عليه السلام بعد حصوله لنبوة قال وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين وتمحيق القول فيه ان للانبياء قدرا من الصلاح لو انقص لانفت النبوة فذلك القدر بالنسبة اليهم يجرى مجرى حفظ الواجبات بالنسبة اليها ثم بعد اشتراكهم في ذلك القدر تفاوت درجاتهم في الزيادة على ذلك القدر وكل من كان اكثر نصيبا منه كان اعلى قدرا والله اعلم قوله تعالى (قال رب انى يكون لى غلام) في الآية سوالات (السؤال الاول) قوله رب خطاب مع الله او مع الملائكة لانه جائز ان يكون خطابا مع الله لان الآية المتقدمة دلت على ان الذين

روى انه مر في صباه بصيدان فدعوه الى اللعب فقال ما للعب خلقت (ونبيا) عطف على ما قبله مترتب على ما بعد ذم الخصال الحميدة (من الصالحين) اي ناشأ منهم لانه من اصحاب الانبياء عليهم الصلاة والسلام او كانوا من جهة المشهورين بالصلاح كما في قوله تعالى وانه في الآخرة لمن الصالحين والمراد بالصلاح ما فوق الصلاح الذى لا بد منه في منصب النبوة البتة من اقامى مراتبه وعليه مبنى دعاء سليمان عليه السلام وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين (قال) استئناف مبنى على السؤال كأنه قيل فاذا قال ذكر يا عليه الصلاة والسلام حينئذ فقيل (رب) لم يخاطب الملك المتأدى له بملابسة انه المباشر للخطاب وان كان ذلك بطريق الحكاية عنه تعالى بل جرى على نهج دعائه السابق بمبالغة في التعرض والمناجاة وجدافى التبتل اليه تعالى واحترازا عما عسى يوهم خطاب الملك من توهم ان عليه سبحانه ما يصدر عنه يتوقف على توسطه كما يتوقف وقوف البشر على ما يصدر عنه سبحانه على توسطه في عامة الاحوال وان لم يتوقف عليه في بعضها (انى) يكون لى غلام) فيه دلالة على انه قد اخبر بكونه غلاما عند التبشير كما في قوله تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى واني بمعنى كيف او من اين وكان تامة واني واللام متعلقان بها وتقدم الجار على الفاعل لما مر مرارا من الاعتناء بما قدمه والتشويق الى ما آخر اى كيف

او من اين يحدث لى غلام
ويجوز ان يتعلق اللام بمحذوف
وقع حالا من غلام اذ لو تأخر
لكان صفة له او ناقصة واسمها
ظاهر وخبرها الماني واللام متعلقة
بمحذوف كما مر او هو الخبر واني
منصوب على الظرفية (وقد بلغني
الكبر) حال من ياء المتكلم اى
أدركني كبر السن وأثر في
كقولهم ادركنه السن وأخذته
السن وفيه دلالة على ان كبر
السن من حيث كونه من طلائع
الموت طالب للانسان لا يكاد
يتركه قيل كان له تسع وتسعون
سنة وقيل اثنتان وتسعون وقيل
مائة وعشرون وقيل ستون
وقيل خمس وستون وقيل سبعون
وقيل خمس وسبعون وقيل خمس
وثمانون ولا مرأته ثمان وتسعون
(وامرأتى قافر) اى ذات عقر
وهو ايضا حال من ياءى عند من
يجوز تعدد الحال او من ياء
بلغنى اى كيف يكون لى ذلك
والحال انى وامرأتى على حالة
منافية كل المسافة واما قاله
عليه الصلاة والسلام مع سبق
دعائه بذلك وقوة يقينه بقدره
الله تعالى عليه لاسمها بعد
مشاهدته عليه الصلاة والسلام
للشواهد السالفة استعظاما
لقدرته الله سبحانه وتجييبا منها
واعتمادا بنعمته عز وجل عليه
فى ذلك لاستبعاد الله وقيل بل كان
ذلك للاستبعاد حيث كان بين
الدعاء والبشارة ستون سنة وكان
قد نسي دعاءه وهو بعيد وقيل
كان ذلك استغهما عن كيفية
حدوثه (قال) استثنافا كاسلف
(كذلك) اشارة الى مصدر
بفعل فى قوله عز وجل (الله يفعل
ما يشاء) اى ما يشاء ان يفعله

نادوه هم الملائكة وهذا الكلام لا بد وان يكون خطابا مع ذلك المنادى لامع غيره ولا جازئ
ان يكون خطابا مع الملك لانه لا يجوز للانسان ان يقول للملك يارب والجواب للفسرين
فيه قولان (الاول) ان الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به تعجب زكريا عليه السلام
ورجع فى ازالة ذلك التعجب الى الله تعالى والثانى انه خطاب مع الملائكة والرب اشارة
الى المربي ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربانى ويحسن الى (السؤال الثانى)
لما كان زكريا عليه السلام هو الذى سأل الولد ثم اجابه الله تعالى اليه فلم تعجب منه
ولم استبعده الجواب لم يكن هذا الكلام لاجل انه كان شاكا فى قدرة الله تعالى على ذلك
والدليل عليه وجهان (الاول) ان كل احد يعلم ان خلق الولد من النطفة انما كان
على سبيل العادة لانه لو كان لانطفة الامن خلق ولا خلق الامن نطفة لم التسلسل ولزم
حدوث الحوادث فى الازل وهو محال فعلمنا انه لا بد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى
لامن نطفة او من نطفة خلقها الله تعالى لامن انسان (والوجه الثانى) ان زكريا عليه
السلام طلب ذلك من الله تعالى فلو كان ذلك محالاً لممتنعاً لما طلبه من الله تعالى فثبت
بهذين الوجهين ان قوله انى يكون لى غلام ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه وجوها
(الاول) ان قوله انى معناه من اين ويحتمل ان يكون معناه كيف تعطى ولدا على القسم
الاول أم على القسم الثانى وذلك لان حدوث الولد يحتمل وجهين احدهما ان يعيد الله
شبابه ثم يعطيه الولد وثانيهما ان يعطيه مع شيخوخته فقوله انى يكون لى غلام معناه كيف تعطى
الولد على القسم الاول أم على القسم الثانى فقيل له كذلك اى على هذه الحال والله يفعل ما يشاء
وهذا القول ذكره الحسن والاصم والثانى ان من كان آيسا من الشئ مستبعدا لخصوله
ووقوعه اذا اتفق ان حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح
فقول كيف حصل هذا ومن اين وقع هذا كمن يرى انسانا وهبه اموالا عظيمة يقول
كيف وهبت هذه الاموال ومن اين سمحت نفسك بهيتها فكذا ههنا لما كان زكريا عليه
السلام مستبعدا لذلك ثم اتفق اجابة الله تعالى اليه صار من عظم فرحه وسروره قال
ذلك الكلام (الثالث) الملائكة لما بشروه بخبري لم يعلم انه يرزق الولد من جهة انثى او من
صلبه فذكر هذا الكلام لذلك الاحتمال (الرابع) ان العبد اذا كان فى غاية الاستيقاق الى
شئ فطلبه من السيد ثم ان السيد يعده بانه سيعطيه بعد ذلك فالتذ السائل بسمع ذلك
الكلام فربما اعاد السؤال ليعيد ذلك الجواب فحينئذ يلتذ بسماع تلك الاجابة مرة
اخرى فالسبب فى اعادة زكريا هذا الكلام يحتمل ان يكون من هذا الباب (الخامس)
نقل عن سفيان بن عيينه انه قال كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد نسي 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 السدى ان زكريا
عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال ان هذا الصوت من الشيطان وقد

من تعاجيب الافاعيل الخارقة للعادة فانه مبتدأ ويفعل خبره والكاف في محل نصب على انها في الاصل نعت لمصدر محذوف اي الله يفعل مايشاء ان يفعله فعلا مثل ذلك الفعل المحييب والصنع البديع الذي هو خلق الولد من شيخ فان ويجوز عاقر فقدم على العامل لافادة القصر بالنسبة الى ما هو ادنى من المشار اليه واعتبرت الكاف مقحمة لتأكيد ما افاده اسم الاشارة من الفخامة وقدر تحقيقه في تفسير قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اوعلى اتهاحل من ضمير المصدر المقدر معرفة اي يفعل الفعل كأنما مثل ذلك اوفى محل الرفع على اتهاخير والجلالة مبتدأ اي على نحو هذا الشأن البديع شأن الله تعالى ويفعل مايشاء بيان لذلك الشأن المهم او كذلك خبر لمبتدأ محذوف اي الامر كذلك وقوله تعالى الله يفعل مايشاء بيان له (قال رب اجعل لي آية) اي علامة تدلني على تحقق المسؤل ووقوع الجبل وانما سألها لان العلوق امر خفي لا يوثق عليه فاراد ان يطلعه الله تعالى عليه لينتقي تلك النعمة الجليلة من حين حصولها بالشكر ولا يؤخره الى ان يظهر ظهورا معتادا ولعل هذا السؤال وقع بعد البشارة بزمان مديد اذ به يظهر ما ذكر من كون التفاوت بين سنى يحيى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بستة اشهر او بثلاث سنين لان ظهور العلامة كان عقيب تعيينها لقوله تعالى في سورة سريم فخرج على قومه من الخراب فاعرجى

سخر منك فاشبهه الامر على زكريا عليه السلام فقال رب انى يكون لى غلام وكان مقصوده من هذا الكلام ان يريه الله تعالى آية تدل على ان ذلك الكلام من الوحي والملائكة لامن القاء الشيطان قال القاضى لا يجوز ان يشبهه كلام الملائكة بكلام الشيطان عند الوحي على الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرائع ويمكن ان يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحي في كل ما يتعلق بالدين لاجرم حصل الوثوق هناك بان الوحي من الله تعالى بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان فيه اما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتأكد ذلك المعجز فلا جرم بقي احتمال كون ذلك من الشيطان فلا جرم رجع الى الله تعالى في ان يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال * اما قوله تعالى وقد بلغنى الكبر فففيه مسائل (المسئلة الاولى) الكبر مصدر كبر الرجل يكبر اذا سن قال ابن عباس كان يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة وكانت امرأته بنت تسعين وثمان (المسئلة الثانية) قال اهل المعاني كل شىء صادفته وبلغته فقد صادفك وبلغك وكلما جاز ان يقول بلغت الكبر جاز ان يقول بلغنى الكبر يدل عليه قول العرب لقيت الحائط وتلقاني الحائط فان قيل يجوز بلغنى البلد في موضع بلغت البلد فلنا هذا لا يجوز والفرق بين الموضوعين ان الكبر كالشئ الطالب للانسان فهو يأتيه بحدوثه فيه والانسان ايضا يأتيه بمرور السنين عليه اما البلد فليس كالتطالب للانسان الذاهب فظهر الفرق * اما قوله وامراتى عاقر اعلم ان العاقر من النساء التى لا تلد يقال عقر عقر عقرا ويقال ايضا عقر الرجل وعقر بالحركات الثلاث في القاف اذا لم يحمل له ورمل عاقر لا يثبت شيئا واعلم ان زكريا عليه السلام ذكر كبر نفسه مع كونه زوجته عاقرا لتأكيد حال الاستبعاد * اما قوله قال كذلك الله يفعل مايشاء فففيه بحشان (الاول) ان قوله قال عائد الى مذكور سابق وهو الراب المذكور في قوله قال رب انى يكون لى غلام وقد ذكرنا ان ذلك يحتمل ان يكون هو الله تعالى وان يكون هو جبريل (البحث الثانى) قال صاحب الكشاف كذلك الله مبتدأ وخبر اى على نحو هذه الصفة الله ويفعل مايشاء بيان له اي يفعل ما يريد من الافاعيل الخارقة للعادة * قوله تعالى (قال رب اجعل لي آية قال آيتك الاتكلم الناس ثلاثة ايام الارمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والابكار واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين يا مريم اقتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين) واعلم ان زكريا عليه السلام لفرط سروره بما بشر به ووقته بكرم ربه وانعامه عليه احب ان يجعل له علامة تدله على حصول العلوق وذلك لان العلوق لا يظهر في اول الامر فقال رب اجعل لي آية فقال الله تعالى آيتك الاتكلم الناس ثلاثة ايام الارمزا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكر ههنا ثلاثة ايام وذكر في سورة مريم ثلاث ليال فدل مجموع الآيتين على ان تلك الآية كانت حاصلة في الايام الثلاثة مع لياليها (المسئلة الثانية) ذكروا في تفسير هذه الآية

وجوها احدها انه تعالى حبس لسانه ثلاثة ايام فلم يقدر ان يكلم الناس الا رمزا وفيه فائدتان احدهما ان يكون ذلك آية على علوق الولد والثانية انه تعالى حبس لسانه عن امور 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 ان تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه احدها ان قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر ومعجزه عن التكلم بامور الدنيا من اعظم المعجزات وثانيها ان حصول ذلك المعجز في تلك الايام المقطرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات وثالثها ان اخباره بانه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ثم ان الامر خرج على وفق هذا الخبر يكون ايضا من المعجزات القول الثاني في تفسير هذه الآية وهو قول ابي مسلم ان المعنى ان زكريا عليه السلام لما طلب من الله تعالى آية تدله على حصول العلوق قال آيتك ان لا تكلم نصير ما مورأ بان لا تكلم ثلاثة ايام بلبايلها مع الخلق اى تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شاكر الله تعالى على اعطاء مثل هذه الموهبة فان كانت لك حاجة دل عليها بالرمز فاذا أمرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل المطلوب وهذا القول عندي حسن معقول وابو مسلم حسن الكلام في التفسير كثير الغوص على الدقائق والظانف (التول الثالث) روى عن قتادة انه عليه الصلاة والسلام عوقب بذلك من حيث سأل الآية بعد بشارة الملائكة فأخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام * اما قوله الارمزا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) اصل الرمز الحركة يقال ارتمزا اذا تحرك ومنه قبل للبحر الرموز ثم اختلفوا في المراد بالرمز ههنا على اقوال احدها انه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد او الرأس او الحجاب او العين او الشفة والثاني انه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا وحل الرمز على هذا المعنى اولى لان الاشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز مطابقة لحركاتهما عند النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعاني الذهنية اسهل والثالث وهو انه كان يمكنه ان يتكلم بالكلام الخفي واما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فان قبل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه قلنا لما ادى ما هو المقصود من الكلام سمي كلاما ويجوز ايضا ان يكون استثناء منقطعاً فاما ان جلنا الرمز على الكلام الخفي فان الاشكال زائل (المسئلة الثانية) قرأ يحيى بن وثاب الارمزا بضمين جمع رموز كرسول ورسول وقرى رمزا بفتح الراء والميم جمع رموز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس ومعنى الارمزا المترامز بن كما يتكلم الناس مع الاخرس بالاشارة وبكلمهم ثم قال الله تعالى واذا كر ربك كثيرا وفيه قولان احدهما انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا الارمزا فاما في الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا

اليهم الاية اللهم الان تكون الجاوبة بين زكريا ورميم في حالة كبرها وقد عدت من جملة من تكلم في الصغر بموجب قولها المحكي والجعل ابداعى واللام متعلقة به والتقديم لما مرارا من الاعتناء بما قدمه والتشويق الى ما اخر او بمحذوف وقع حالا من آية وقيل هو بمعنى التصير المستدعى لمفعولين اولهما آية وثانيهما على والتقديم لانه لا مسوع لكون آية مبتدأ عند انحلال الجملة الى مبتدأ وخبر سوى تقديم الجار فلا يتغير حالهما بعد دخول الناصخ (قال آيتك الان تكلم الناس) اى ان لا تقدر على تكليمهم (ثلاثة ايام) اى متواليه تقوله تعالى في سورة مريم ثلاث ليال سويا مع القدرة على الذكر والتسبيح وانما جعلت آيته ذلك لتخلص المدة لذكر الله تعالى وشكره قضاء لحق النعمة كأنه قيل آية حصول المطلوب ووصول النعمة ان تحبس لسانك الا عن شكرها واحسن الجواب ما اشتق من السؤال (الارمزا) اى اشارة بيد أو رأس او نحوهما واصله التحريك يقال ارتمزا اى تحرك ومنه قيل للبحر الرموز وهو استثناء منقطع لان الاشارة ليست من قبيل الكلام او متصل على ان المراد بالكلام ما فهم منه المرام ولا ريب في كون الرمز من ذلك القبيل وقرى رمزا بفتحين على انه جمع رموز كخدم وبفتحين على انه جمع رموز كرسول على انه حال منه ومن الناس معا بمعنى مترامز بن كقوله «متى ما تلقى فرد بن ترجف» روافف اليتيك وتسطارا» (واذكر ربك) اى

وكان ذلك من المعجزات الباهرة والقول الثاني ان المراد منه الذكر بالقلب وذلك لان المستغرقين في بحار معرفة الله تعالى عادتهم في الاول ان يواظبوا على الذكر اللساني مدة فاذا امتلأ القلب من نور ذكر الله سكنت اللسان وبقي الذكر في القلب ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكأن زكياه عليه السلام امر بالسكوت واستحضار معاني الذكر والمعرفة واستدائها فقال وسبح بالعشى والابكار وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) العشى من حين تزول الشمس الى ان تغيب قال الشاعر

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه * ولا النقى من برد العشى تذوق

والنقى انما يكون من حين زوال الشمس الى ان يتناهى غروبها واما الابكار فهو مصدر ابكر يبكر اذا خرج الامر في اول النهار ومثله بكر وابتكر و بكر ومنه الباكورة لاول الثمرة هذا هو اصل اللفظة ثم سمي ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا كما سمي اصباحا وقرأ بعضهم والابكار بفتح الهمزة جمع بكر كسبحروا سبحار ويقال آتته بكر ابفتحتين (المسئلة الثانية) في قوله وسبح قولان احدهما المراد منه وصل لان الصلاة تسمى تسبيحا قال الله تعالى فسبحان الله حين تمسون وايقظ الصلاة مشتملة على التسبيح فجاز تسمية الصلاة بالتسبيح وههنا الدليل دل على وقوع هذا المحتمل وهو من وجهين (الاول) ان الوجلناه على التسبيح والتهليل لم يبق بين هذه الآية وبين ما قبلها وهو قوله واذا كررتك فرق وحيث يطل العطف لان عطف الشيء على نفسه غير جائز والثاني وهو انه شديد الموافقة لقوله تعالى اقم الصلاة طر في النهار والقول الثاني ان قوله واذا كررتك محمول على الذكر باللسان (القصة الثالثة) وصفه طهارة مريم صلوات الله عليها * قوله سبحانه وتعالى واذا قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وظهرك واصطفاك على نساء العالمين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) عامل الاعراب ههنا في اذ هو ما ذكرناه في قوله اذ قالت امرأة عمران من قوله سمع عليم ثم عطف عليه اذ قالت الملائكة وقيل تقديره واذا كررتك الملائكة (المسئلة الثانية) قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل وحده وهذا كقوله ينزل الملائكة بالروح من امره يعني جبريل وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على ان المتكلم مع مريم عليه السلام هو جبريل عليه السلام وهو قوله فأرسلنا البها روحنا فتمثل لها بشرا سويا (المسئلة الثالثة) اعلم ان مريم عليها السلام ما كانت من الانبياء لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم من اهل القرى واذا كان كذلك كان ارسال جبريل عليه السلام اليها اما ان يكون كرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات الاولياء او اراها صالح عيسى عليه السلام وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة او معجزة زكرياء عليه السلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل النفث في الروح والالهام والالقاء في القلب كما كان في حق ام موسى عليه السلام في قوله واوحينا الى ام موسى (المسئلة الرابعة) اعلم

في ايام الحبسة شكرا لحصول التفضل والانععام كما يؤذن به التعرض لعنوان الربوبية (كثيرا) اي ذكرا كثيرا او زمانا كثيرا (وسبح) اي سبحه تعالى واكمل التسبيح (بالعشى) اي من الزوال الى الغروب وقيل من العصر الى ذهاب صدر الليل (والابكار) من طلوع الفجر الى الضحى قيل المراد بالتسبيح الصلاة بدليل تقييده بالوقت كما في قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وقيل الذكر اللساني كان المراد بالذكر الذكر القلبي وقرئ الابكار بفتح الهمزة على انه جمع بكر كسبحر واسبحار (واذ قالت الملائكة) شروع في شرح بقية احكام اصطفاه آل عمران اثر الاشارة الى تبذ من فضائل بعض اقاربهم اعني زكريا ويحيى عليهما الصلاة والسلام لاستدعاء المقام اياها حسبا شيرا اليه وقرئ بتذكير الفعل والمراد بالملائكة جبريل عليه الصلاة والسلام وقدس ما فيه من كلام واذا منصوب بمنضم معطوف على المنضم السابق عطف القصة على القصة وقيل معطوف على الظرف السابق اعني قوله اذ قالت امرأة عمران منصوب بناصبه فتدبراي واذا كر ايضا من شواهد اصطفاهم وقت قول الملائكة عليهم الصلاة والسلام (يا مريم) وتكرير التذكير للشعار بمزيد الاعتناء بما يحكي من احكام الاصطفاء والتنبه على استقلالها وانفرادها عن الاحكام السابقة فانها من احكام التربية الجسمانية الالفة بحال صغر مريم وهذه من باب التربية الروحانية بالتكليف

الشرعية المتعلقة بحال كبرها
 قيل كلوها شفاها كرامة لها
 اوارها صاننوبة عيسى عليه
 الصلاة والسلام لمكان الاجماع
 على انه تعالى يستنبى امرأة وقيل
 الجمهورا (ان الله اصطفاك) اولا
 حيث تقبلك من امك بقبول حسن
 ولم يتقبل غيرك انتي وربك في
 حجر زكريا عليه السلام ورزقك
 من رزق الجنة وخصك
 بالكرامات السنية (وطهرك)
 اى عما يستغذر من الاحوال
 والافعال ومما ذفقت به اليهود
 بانطاق الطفل (واصطفاك)
 آخر (على نساء العالمين) بان
 وهبلك عيسى عليه الصلاة
 والسلام من غير اب ولم يكن ذلك
 لاحد من النساء وجعلكما آية
 للعالمين فعلى هذه المقاوله ينبغي
 ان يكون تقديم حكاية هذه
 المقاوله على حكاية بشارتها
 بعيسى عليه الصلاة والسلام
 لما مر سرا من التنبيه على ان كلا
 منهما مستحق للاستقلال بالتذكير
 ولوروى الترتيب الحارثى
 لتبادر كون الكل شيئا واحدا
 وقيل المراد بالاصطفاء من واحد
 والتكرير للتأكيد وتبيين من
 اصطفانا عليهن حينئذ لا اشكال
 في ترتيب النظم الكريم ان يحمل
 حينئذ الاصطفاء على ما ذكر اولا
 وتجعل هذه المقاوله قبل بشارتها
 بعيسى عليه الصلاة والسلام
 ايذانا بكونها قبل ذلك متوفرة
 على الطاعات والعبادات حسبا
 امرت لها بجهته فيها مقبلة على
 الله تعالى متبته اليه تعالى مستلحة
 عن احكام البشرية مستعدة
 لقيضان الروح عليها (يا مريم)
 تكرر النداء للايدان بان المقصود
 بالخطاب ما يورد بعده وان ما قبله
 من تكبير النعم

ان المذكور في هذه الآية اولاهو الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثا الاصطفاء على نساء
 العالمين ولا يجوز ان يكون الاصطفاء اولا من الاصطفاء الثانى لما ان التصريح بالتكرير
 غير لائق فلزبد من صرف الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة فى اول
 عمرها والاصطفاء الثانى الى ما اتفق لها فى آخر عمرها (النوع الاول) من الاصطفاء فهو
 امور (احدها) انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت اثنى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها
 من الاناث (وثانيها) قال الحسن ان امها لما وضعتها ما غذتها طرفه عين بل القتها الى زكريا
 وكان رزقها يأتيها من الجنة (وثالثها) انه تعالى فرغها لعبادته وخصها فى هذا المعنى
 بأنواع اللطف والهداية والعصمة (ورابعها) كفاها امر معيشتها فكان يأتيها رزقها من عند
 الله تعالى على ما قال الله تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله (وخامسها) انه
 تعالى اسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لائتى غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء
 الاول واما التطهير ففيه وجوه (احدها) انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو
 كقوله تعالى فى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا (وثانيها) انه تعالى
 طهرها عن ميسس الرجال (وثالثها) طهرها عن الحيض قالوا كانت مريم لا تحيض
 (ورابعها) وطهرك من الافعال الذميمة والعادات القبيحة (وخامسها) وطهرك عن
 مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم (واما الاصطفاء الثانى) فالمراد انه تعالى وهب لها عيسى
 عليه السلام من غير اب وانطق عيسى حال انفصاله منها حتى شهد بما يدل على براءتها
 عن التهمة وجعلها وابنها آية للعالمين فهذا هو المراد من هذه الالفاظ الثلاثة (المسئلة
 الخامسة) روى انه عليه الصلاة والسلام قال حسبك من نساء العالمين اربع مريم
 وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة عليهن السلام فقيل هذا الحديث دل على ان
 هؤلاء الاربع افضل من سائر النساء وهذه الآية دلت على ان مريم عليها السلام افضل
 من الكل وقول من قال المراد انها مصطفاة على عالمي زمانها فهذا ترك الظاهر . ثم قال
 تعالى يا مريم اقنتي لربك واسجدى وقد تقدم تفسير القنوت فى سورة البقرة فى قوله
 تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فلما بين تعالى انها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من
 الله اوجب عليها مزيد الطاعات شكر تلك النعم السنية وفى الآية سؤالات (السؤال
 الاول) لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع والجواب من وجوه (الاول) ان الواو تفيد
 الاشتراك ولا تفيد الترتيب (الثانى) ان غاية قرب العبد من الله ان يكون ساجدا قال
 عليه الصلاة والسلام اقرب ما يكون العبد من ربه اذا سجد فلما كان السجود مختصا
 بهذا النوع من الرتبة والفضيلة لاجرم قدمه على سائر الطاعات . ثم قال واركع
 مع الراكعين وهو اشارة الى الامر بالصلاة فكأنه تعالى يأمرها بالمواطبة على السجود
 فى اكثر الاوقات واما الصلاة فانها تأتي بها فى اوقاتها المعينة لها (الثالث) قال ابن
 الانبارى قوله تعالى اقنتى امر بالعبادة على العموم ثم قال بعد ذلك اسجدى واركعى يعنى

كان تمهيدا لذكره وترغيبا في

العمل بموجبه (افنتي لربك)

اي قومي في الصلاة او اطيل القيام

فيهاله تعالى والتعرض لعنوان

ربوبيته تعالى لها للاشعار بعلته

وجوب الامثال بالامر (واجبدي

واركعي مع الراكعين) امرت

بالصلاة بالجماعة بذكر اركانها

مبالغة في ايجاب رعائتها وايدانا

بفضيلة كل منها واصلته وتقديم

السجود على الركوع اما لكون

الترتيب في شريعتهم كذلك واما

لكون السجود افضل اركان

الصلاة وافصى مراتب الخضوع

ولا يقتضى ذلك كون الترتيب

الخارجي كذلك بل اللائق به

الترقي من الأدنى الى الأعلى واما

ليقترب اركعي بالراكعين للاشعار

بأن من لا ركوع في صلاتهم ليسوا

مصلين واما ما قيل من ان الواو

لا توجب الترتيب فقائمه التصحيح

لا الترجيح وتجريد الاسرار كدنين

الاخيرين عما قيده الاول لمان

المراد تقييد الامر بالصلاة بذلك

وقد فعل حيث قيده الركن

الاول منها وقيل المراد بالقنوت

دائمة الطاعات كما في قوله تعالى

امن هو فانت آناه الليل ساجدا

وقائما والسجود الصلاة لما مر من

انه افضل اركانها وبالركوع

الخشوع والاختبات قيل لما امرت

بذلك قامت في الصلاة حتى ورمت

قدماها وسالت دماوقبها (ذلك)

اشارة الى ما سلف من الامور

للتنبية على علو شأن المشار اليه

وبعد منزله في الفضل وهو

مبتدأ خبره قوله تعالى (من انباء

الغيب) اي من الانباء المتعلقة

بالغيب والجملة مستأنفة لاجل

لها من الاعراب وقوله تعالى

(نوحيه اليك) جملة مستقلة

مبينة للاولى وقيل الخبر هو الجملة

استعمل السجود في وقته اللائق به واستعمل الركوع في وقته اللائق به وليس المراد ان يجمع بينهما ثم يقدم السجود على الركوع والله اعلم (الرابع) ان الصلاة تسمى سجودا كما قيل في قوله وادبار السجود وفي الحديث اذا دخل احدكم المسجد فليسجد سجدتين وايضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلاة وايضا اشرف اجزاء الصلاة السجود وتسمية الشيء باسم اشرف اجزائه نوع مشهور في المجاز اذا ثبت هذا فنقول قوله يا مريم اقتني معناه يا مريم قومي وقوله وا سجدى اي صلى فكان المراد من هذا السجود الصلاة ثم قال واركعي مع الراكعين اما ان يكون امر الها بالصلاة بالجماعة فيكون قوله واسجدى امرا بالصلاة حال الانفراد وقوله واركعي مع الراكعين امرا بالصلاة في الجماعة او يكون المراد من الركوع التواضع ويكون قوله واسجدى امرا ظاهرا بالصلاة وقوله واركعي مع الراكعين امرا بالخضوع والخشوع بالقلب (الوجه الخامس) في الجواب لعله كان السجود في ذلك الدين مقدما على الركوع (السؤال الثاني) ما المراد من قوله واركعي مع الراكعين الجواب قيل معناه افعل كفعالهم وقيل المراد به الصلاة في الجماعة كانت مأمورة بأن تصلي في بيت المقدس مع المجاورين فيه وان كانت لا تختلط بهم (السؤال الثالث) لم لم يقل واركعي مع الراكعات والجواب لان الاقتداء بالرجال حال الاختفاء من الرجال افضل من الاقتداء بالنساء واعلم ان المفسرين قالوا لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم عليها السلام شفاها قامت مريم في الصلاة حتى ورمت قدماها وسال الدم والقبح من قدميها * قوله تعالى (ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذلك اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذي مضى ذكره من حديث حنة وزكرياء ويحيى وعيسى ابن مريم انما هو من اخبار الغيب فلا يمكنك ان تعلمه الا بالوحي فان قيل لم نفيتم هذه المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة وترك نفي استماع هذه الاشياء من حفاظها وهو موهوم قلنا كان معلوما عندهم علمائنا انه ليس من اهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق الا المشاهدة وهي وان كانت في غاية الاستبعاد الا انها نفيتم على سبيل التهكم بالمتكرين للوحي مع علمهم بأنه لا سماع ولا قراءة ونظيره وما كنت بجانب الغربي وما كنت بجانب الطور وما كنت لديهم اذ اجعوا امرهم ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا (المسئلة الثانية) الانباء الاخبار عما غاب عنك واما الايجاه فقد ورد الكتاب به على معان مختلفة يجمعها تعريف الوحي اليه بأمر خفي من اشارة او كتابة او غيرهما وبهذا التفسير يعد الالهام وحيا كقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وقال في الشياطين بوحن الى اوليائهم وقال فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا فلما كان الله سبحانه التي هذه الاشياء الى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام بحيث

يخفى ذلك على غيره سماه وحيا * اما قوله تعالى اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم فقيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكر وافي تلك الاقلام وجوها (الاول) المراد بالاقلام التي كانوا يكتبون بها التوراة وسائر كتب الله تعالى وكان القراع على ان كل من جرى قلبه على عكس جرى الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلوا الامر له وهذا قول الاكثرين (والثاني) انهم القواعصيم في الماء الجاري فجرت عصا زكريا على ضد جرية الماء فقلبهم وهذا قول الربيع (والثالث) قال ابو مسلم معنى يلقون اقلامهم مما كانت الامم تفعله من المساهمة عند التنازع فيطرحون منها ما يكتبون عليها اسماءهم فمن خرج له السهم سلمه الامر وقد قال الله تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بأمر القداح التي تنقسم بها العرب لحم الجزور واما سميت هذه السهام اقلاما لانها تقلم وتبرى وكل ما قطعته منه شيئا بعد شيء فقد قلبته ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما قال القاضي وقوع لفظ القلم على هذه الاشياء وان كان صحيحا نظرا الى اصل الاشتقاق الا ان العرف الظاهر اوجب اختصاص القلم بهذا الذي يكتب به فوجب حمل لفظ القلم عليه (المسئلة الثانية) ظاهرا الآية يدل على انهم كانوا يلقون اقلامهم في شيء على وجه يظهر به امتياز بعضهم عن البعض في استحقاق ذلك المطلوب اما ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالتقاء الا انه روى في الخبر انهم كانوا يلقونها في الماء بشرط ان من جرى قلبه على خلاف جرى الماء فاليد له ثم انه حصل هذا المعنى زكريا عليه السلام فلا جرم صار هو اولي بكفالتها والله اعلم (المسئلة الثالثة) اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في كفالتها حتى اتهم تلك الرغبة الى المنازعة فقال بعضهم ان عمران اباها كان رئيسا لهم ومقدما عليهم فلاجل حق ابها رغبوا في كفالتها وقال بعضهم ان امها حررتها لعبادة الله تعالى وخدمته يدت الله تعالى ولاجل ذلك حرصوا على التكفل بها وقال آخرون بل لان في الكتب الالهية كان بيان امرها وامر عيسى عليه السلام حاصل فقرروا لهذا السبب حتى اقتصموا (المسئلة الرابعة) اختلفوا في ان اولئك المختصمين من كانوا فمنهم من قال كانوا هم خدمة البيت ومنهم من قال بل العلماء والاحبار وكتاب الوحي ولاشبهة في انهم كانوا من الخواص واهل الفضل في الدين والرغبة في الطريق اما قوله ايهم يكفل مريم فقيه حذف والتقدير يلقون اقلامهم لينظروا ايهم يكفل مريم واما حسن لكونه معلوما اما قوله وما كنت لديهم اذ يختصمون فالعنى وما كنت هناك اذ يتعارفون على التكفل بها واذ يختصمون بسببها فيحتمل ان يكون المراد بهذا الاختصاص ما كان قبل الاقراع ويحتمل ان يكون اختصاصا آخر حصل بعد الاقراع وبالجملة فالقصد من الآية شدة رغبهم في التكفل بشأنها والقيام باصلاح مهماتها وماذا لك الالديا امها حيث قالت فتقبل مني انك انت السميع العليم وقالت اني اعيد هابك وذريتها من الشيطان الرجيم * قوله سبحانه وتعالى (اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا

لثانية ومن انباء الغيب امامتعلق بنوحه او حال من ضميره اي نوحى من انباء الغيب او نوحه حال كونه من جهة انباء الغيب وصيغة الاستقبال للايدان بان الوحي لم يقطع بعد (وما كنت لديهم) اي عند الذين اختلفوا وتنازعوا في تربية مريم وهو تقرير وتحقيق لكونه وحيا على طريقة التهكم بتمكيره كافي قوله تعالى وما كنت بجانب الغربي الآية وما كنت ناويا في اهل مدير الآيات فان طريق معرفة امثال هاتيك الحوادث والواقعات اما المشاهدة واما السماع وعدمه محقق عندهم فبقى احتمال العباينة المستحيلة ضرورة فتغيبت لهما بهم (اذ يلقون اقلامهم) ظرف للاستقرار العامل في لديهم واقلامهم اقداحهم التي اقرعوا بها وقيل اقرعوا باقلامهم التي كانوا يكتبون بها التوراة تبركا (ايهم يكفل مريم) متعلق بحذف دل عليه يلقون اقلامهم اي يلقونها ينظرون اوليها وايهم يكفلها (وما كنت لديهم اذ يختصمون) اي في شأنها تنافسا في كفالتها حسبما ذكر فيما سبق وتكريرا كانت لديهم مع تحقق القصد وبطرف اذ يختصمون على اذ يلقون كما في قوله عز وجل نحن اعلم بما يستعملون به اذ يستعملون اليك واذ هم نجوى للدلالة على ان كل واحد من عدم حضوره عليه الصلاة والسلام عند اللقاء الاقلام وعدم حضوره عند الاختصاص مستقل بالشهادة على نيوته عليه الصلاة والسلام لاسيما اذا اريد باختصاصهم تنازعهم قبل الاقراع فان تغيير الترتيب في الذكر مؤكده

والآخرة ومن المقرين ويكلم الناس في المهدي كهلا ومن الصالحين) اعلم انه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلام في اول امرها وفي آخر امرها شرح كيفية ولادتها عيسى عليه السلام فقال اذ قالت الملائكة وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) اختلفوا في العامل في اذ قيل العامل فيه وما كنت لديهم اذ قالت الملائكة وقيل يختصمون اذ قالت الملائكة وقيل انه معطوف على اذا الاولى في قوله اذ قالت امرأة عمران وقيل التقدير ان ما وصفته من امور زكريا وهبة الله له يحيى كان اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يشرك واما ابو عبيدة فانه يجرى في هذا الباب على مذهب له معروف وهو ان اذ صلة في الكلام وزيادة واعلم ان القولين الاولين فيهما بعض الضعف وذلك لان مريم حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت الحد الذي تبشر فيه بعيسى عليه السلام الا قول الحسن فانه يقول انها كانت عاقلة في حال الصغر فان ذلك كان من كرامتها فان صح ذلك جاز في تلك الحال ان يرد عليها البشرى من الملائكة والافلايد من تأخر هذه البشرى الى حين العقل ومنهم من تكلف الجواب فقال يحتمل ان يقال الاختصاص والبشرى وقعا في زمان واسع كما تقول لقيته في سنة كذا وهذا الجواب بعيدو الا صوب هو الوجه الثالث والرابع اما قول ابي عبيدة فقد عرفت ضعفه والله اعلم (المسئلة الثانية) ظاهر قوله اذ قالت الملائكة يفيد الجمع الا ان المشهور ان ذلك المنادى كان جبريل عليه السلام وقد قرناه فيما تقدم واما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات واما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه واليقها بهذا الوضع وجهان (الاول) ان كل علوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلمة وهي قوله كن الا ان ما هو السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه السلام وهو الاب فلا جرم كان اضافة حدوثة الى الكلمة اكمل واتم ففعل بهذا التأويل كأنه نفس الكلمة كما ان من غلب عليه الجود والكرم والاقبال يقال فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم وصریح الاقبال فكذا ههنا (والوجه الثاني) ان السلطان العادل قد يوصف بأنه ظل الله في ارضه وبانه نور الله لما انه سبب لظهور ظل العدل ونور الاحسان فكذلك كان عيسى عليه السلام سببا لظهور كلام الله عز وجل بسبب كثرة بياناته وازالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد ان يسمى بكلمة الله تعالى على هذا التأويل فان قيل ولم قلت ان حدوث الشخص من غير نطفة الاب ممكن فلنا ما على اصول المسلمين فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان (الاول) ان تركيب الاجسام وتأليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم والنطق امر ممكن وثبت انه تعالى قادر على الممكنات بأسرها وكان سبحانه وتعالى قادرا على ايجاد الشخص لامن نطفة الاب واذ ثبت الامكان ثم ان المعجز قام على صدق النبي فوجب ان يكون صادقا ثم اخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق اذا اخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك فثبت صحة ما ذكرناه (الثاني) ما ذكره الله تعالى

(اذ قالت الملائكة) شروع في قصة عيسى عليه الصلاة والسلام وهو يدل من واذ قالت الملائكة منصوب بناصبه وما بينهما اعتراض بحى به تقريراً لمسبق وتبنيها على استقلاله وكونه حقيقاً بأن يعد على حباله من شواهد النبوة وترك العطف بينهما بناء على اتحاد الخطاب والمخاطب وايدانا بتقارن الخطابين او تقاربهما في الزمان وقيل منصوب بمخبر معطوف على ناصبه وقيل بدل من اذ يختصمون كأنه قيل وما كنت حاضران في ذلك الزمان المديد الذي وقع في طرف منه الاختصاص وفي طرف آخر هذا الخطاب اشعاراً باحاطته عليه الصلاة والسلام بتفاصيل احوال مريم من اولها الى آخرها والقائل جبريل عليه الصلاة والسلام ويراد صيغة الجمع لما مر (يا مريم ان الله يشرك بكلمة منه) من لابتداء الغاية مجازاً متعلقة بمحذوف وقع صفة لكلمة اي بكلمة كائنة منه عز وجل (اسمه) ذكر الضمير الراجع الى الكلمة لكونها عبارة عن مذكرو هو مبتدأ خبره (المسيح) وقوله تعالى (عيسى) بدل منه او عطف بيان وقيل خبر آخر وقيل خبر مبتدأ محذوف وقيل منصوب باضمار اعني مدحا وقوله تعالى (ابن مريم) صفة لعيسى وقيل المراد

في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم فلما لم بعد تخليق آدم من غير اب فلان لا بعد
تخليق عيسى من غير اب كان اولي وهذه حجة ظاهرة واما على اصول الفلاسفة فالامر في
تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه (الاول) ان الفلاسفة اتفقوا على انه لا يمنع حدوث
الانسان على سبيل التوالد من غير تولد قالوا لان بدن الانسان انما استعد لقبول النفس
الناطقة التي تدبر بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن وذلك المزاج انما جعل
لامتزاج العناصر الاربعة على قدر معين في مدة معينة فحصول اجزاء العناصر على ذلك
القدر الذي يناسب بدن الانسان غير ممتنع وامتزاجها غير ممتنع فامتزاجها يكون عند
حدوث الكيفية المزاجية واجبا وعند حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك
البدن واجبا ثبت ان حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذ كان الامر
كذلك فحدوث الانسان لاعن الاب اولي بالجواز والامكان (الوجه الثاني) وهو اننا نشاهد
حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفأر عن المدر والحيات عن الشعر
والعقارب عن الباذر ووج واذ كان كذلك فتولد الولد لاعن الاب اولي ان لا يكون
ممتنعا (الوجه الثالث) وهو ان التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون اسبابا لحدوث الحوادث
الكثيرة اليس ان تصور المنافي يوجب حصول كيفية الغضب ويوجب حصول السخونة
الشديدة في البدن اليس اللوح الطويل اذا كان موضوعا على الارض قدر الانسان على
المشي عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشي عليه بل كلما مشى عليه يسقط
وماذا الا ان تصور السقوط يوجب حصول السقوط وقد ذكرنا في كتب الفلسفة امثلة
كثيرة لهذا الباب وجعلوها كالاصل في بيان جواز المعجزات والكرامات فالمانع من
ان يقال انه لما تخيلت صورته عليه السلام كفي ذلك في علوق الولد في رجها واذ كان
كل هذه الوجوه ممكنة محتملا كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الاب
قولا غير ممتنع ولوانك طالبت جميع الاولين والآخرين من ارباب الطبائع والطب والفلسفة
على اقامة حجة اقناعية في امتناع حدوث الولد من غير الاب لم يجدوا اليه سبيلا الا الرجوع
الى استقرار العرف والعادة وقد اتفق علماء الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقرار لا يفيد
الظن القوي فضلا عن العلم فقلنا ان ذلك امر ممكن فلما اخبر العباد عن وقوعه وجب
الجزم به والقطع بحجته اما قوله تعالى بكلمة منه فلفظة من ليست للتبويض ههنا اذ لو كان
كذلك لكان الله تعالى متجزئا متبعضا متحملا للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك
فهو محدث وتعالى الله عنه بل المراد من كلمة من ههنا ابتداء الغاية وذلك لان
في حق عيسى عليه السلام لما لم تكن واسطة الاب موجودة صار تأثير كلمة الله
تعالى في تكوينه وتخليقه اكل واطهر فكان كون كلمة الله مبدأ لظهوره وحدوثه
اكل فكان المعنى لفظ ما ذكرناه لاما يتوهمه النصارى والحلولية واما قوله تعالى
اسمه المسيح عيسى ابن مريم ففيه سؤالات (السؤال الاول) المسيح هل هو اسم

بالاسم مابه يتميز المسمى عن سواه
فالمميز حينئذ مجموع الثلاثة اذ
هو المميز له عليه الصلاة والسلام
تميزا عن جميع من عدها والمسيح
لقبه عليه الصلاة والسلام وهو
من الالقب المشرفة كالصديق
واصله بالعبرية مشيحا ومعناه
المبارك وعيسى معرب من ايشوع
والتصدي لاشتقاقهما من المسيح
والعيس وتعليله بأنه عليه الصلاة
والسلام مسيح بالبركة او بما يظهره
من الذنوب او مسحه جبريل
عليهما الصلاة والسلام او مسخ
الارض ولم يبق في موضع
او كان عليه الصلاة والسلام يسخ
ذا العاهة فغيرا وبأنه كان في لونه
عيس اي باض يعلوه حمرة من
قبيل الرق على الماء واما قيل ابن
مريم مع كون الخطاب لها تنبيها
على انه يولد من غير اب فلا ينسب
الا اليه وبذلك فضلت على
نساء العالمين (وجيها في الدنيا
والآخرة) الوجيها ذوالجاه وهو
القوة والمنعة والشرف وهو حال
مقدرة من كلمة فانها وان كانت
نكرة لكنها سالحة لان ينصب
بها الحال وتذكيرها باعتبار المعنى
والوجهة في الدنيا النبوة
والتقدم على الناس وفي الآخرة
الشفاعة وعلو الدرجة في الجنة
(ومن المقربين) اي من الله عز
وجل وقيل هو اشارة الى رفعه
الى السماء وصحبه الملائكة وهو
عطف على

مشتق او موضوع والجواب فيه قولان الاول قال ابو عبيدة واليـث اصله بالعبرانية
 مسيحا فعربته العرب وغيروا لفظه وعيسى اصله ايشوع كما قالوا في موسى اصله موسى
 او ميسا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق والقول الثاني انه مشتق وعليه
 الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس انما سمي عيسى عليه السلام
 مسيحا لانه ما كان يمسح بيده ذاعاهة الابرى من مرضه الثاني قال احد بن يحيى سمي
 مسيحا لانه كان يمسح الارض اى يقطعها ومنه مساحة القسام الارض وعلى هذا المعنى
 يجوز ان يقال لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة كما يقال للرجل فسيق وشربب الثالث
 انه كان مسيحا لانه كان يمسح رأس اليتامى لله تعالى فعلى هذه الاقوال هو فعيل بمعنى فاعل
 كرحيم بمعنى راحم الرابع انه مسح من الاوزار والآثام والخامس سمي مسيحا لانه
 ما كان في قدمه خوص فكان مسح القدمين والسادس سمي مسيحا لانه كان ممسوحا
 بدهن طاهر مبارك يمسح به الانبياء ولا يمسح به غيرهم ثم قالوا وهذا الدهن يجوز ان يكون
 الله تعالى جعله علامة حتى تعرف الملائكة ان كل من مسح به وقت الولادة فانه يكون نبيا
 والسابع سمي مسيحا لانه مسح جبريل صلى الله عليه وسلم بجناحه وقت ولادته ليكون
 ذلك صوتا له عن مس الشيطان الثامن سمي مسيحا لانه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن
 وعلى هذه الاقوال يكون المسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول قال ابو عمرو بن العلاء
 المسيح الملك وقال النخعي المسيح الصديق والله اعلم واعلما قال ذلك من جهة كونه مدحا
 لالدلالة اللغة عليه واما المسيح الدجال فانما سمي مسيحا لانه من جهة كونه مدحا
 احدى العينين والثاني انه يمسح الارض اى يقطعها في المدة القليلة قالوا ولهذا قيل له
 دجال لضربه في الارض وقطعه اكثر نواحيها يقال قد دجل الدجال اذا فعل ذلك وقيل
 سمي دجالا من قولهم دجل الرجل اذا موه ولبس (السؤال الثاني) المسيح كان كالقـب
 له وعيسى كالاسم فلم قدم اللقب على الاسم الجواب ان المسيح كالقـب الذى يفيد كونه
 شريفا رفيع الدرجة مثل الصديق والفاروق فذكره الله تعالى اول بلقبه ليفيد علو
 درجته ثم ذكره باسمه الخاص (السؤال الثالث) لم قال عيسى بن مريم والخطاب مع مريم
 الجواب لان الابناء ينسبون الى الآباء لا الى الامهات فلان الله تعالى الى الام دون
 الاب كان اعلامها 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
 لان المسمى بهما ذكر (السؤال الخامس) لم قال اسمه المسيح عيسى بن مريم والاسم ليس
 الاعيسى واما المسيح فهو لقب واما ابن مريم فهو صفة الجواب الاسم علامة المسمى
 ومعرفة فكأنه قيل الذى يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة اما قوله تعالى وجيها في الدنيا
 والآخرة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) معنى الوجيد ذوا الجاه والشرف والقدر يقال
 وجه الرجل بوجه وجاهة فهو وجيه اذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان وقال

الحال الاولى وقد عطف عليه
 قوله تعالى (ويكلم الناس في المهد
 وكهلا) اى يكلمهم حال كونه
 طفلا وكهلا كلام الانبياء من غير
 تفاوت والمهد مصدر سمي بها
 ما يهد للصبي اى يسوى من
 مضغه وقيل انه رفع شابا والمراد
 وكهلا بعد نزوله وفي ذكر احواله
 المختلفة المتنافية اشارة الى انه معزل
 من الاولوية (ومن الصالحين)
 حال اخرى من كلمة معطوفة على
 الاحوال السالفة او من الضمير
 في يكلم (قالت) استثناف مبنى
 على السؤال كأنه قيل فاذا قالت
 مريم حين قالت لها الملائكة ما
 قالت فقيل قالت متضرعة الى
 ربها (ربانى يكون) اى كيف
 يكون او من اين يكون (فى ولد)
 على وجه الاستبعاد العادى
 والتعجب واستعظام قدرة الله عز
 وجل وقيل على وجه الاستفهام
 والاستفسار بأنه بالتزوج او بغيره
 ويكون اما تامة وانى واللام
 متعلقان بها وتأخير الفاعل عن
 الجار والجرور لما من الاعتناء
 بالمقدم والتشويق الى المؤخر
 ويجوز ان تتعلق اللام بمحذوف
 وقع حالاً من ولد اذ لو تأخر لكان
 صفة له واما ناقصة واسمها ولد
 وخبرها امانى واللام متعلقة
 بضمير وقع حالاً كما ر او خبر وانى
 نصب على الظرفية وقوله تعالى
 (وام عيسى بشر) جملة حالية محققة

بعض اهل اللغة الوجيه هو الكريم لان اشرف اعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال واعلم ان الله تعالى وصف موسى صلى الله عليه وسلم بأنه كان وجيها قال الله تعالى يأبها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأ الله مما قالوا وكان عند الله وجيها ثم للمفسرين أقوال الاول قال الحسن كان وجيها في الدنيا بسبب النبوة وفي الآخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى والثاني انه وجيه عند الله تعالى واما عيسى عليه السلام فهو وجيه في الدنيا بسبب انه يستجاب دعاؤه ويحيى الموتى ويرى الاله والابصر بسبب دعائه ووجيه في الآخرة بسبب انه يجعله شفيع امته المحقين ويقبل شفاعته فيهم كما يقبل شفاعته اكبر الانبياء عليهم السلام والثالث انه وجيه في الدنيا بسبب انه كان مبرا من العيوب التي وصفه اليهوديها ووجيه في الآخرة بسبب كثرة ثوابه وعلو درجته عند الله تعالى فان قيل كيف كان وجيها في الدنيا واليهود دعا ملوه بما عاملوه قلنا قد ذكرنا انه تعالى سمي موسى عليه السلام بالوجيه مع ان اليهود دطنوا فيه وآذوه الى ان برأه الله تعالى مما قالوا وذلك لم يقدح في وجهه موسى عليه السلام فكذا ههنا (المسئلة الثانية) قال الزجاج وجيها منصوب على الحال المعنى ان الله يشرك بهذا الولد وجيها في الدنيا والآخرة والقراء يسمي هذا قطعاً كأنه قال عيسى بن مريم الوجيه فقطع منه التعريف واما قوله ومن المقربين ففيه وجوه احدها انه تعالى جعل ذلك كالمدرح العظيم للملائكة فألحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة وثانيها ان هذا الوصف كالتنبيه على انه عليه السلام سيرفع الى السماء وتصاحبه الملائكة وثالثها انه ليس كل وجيه في الآخرة يكون مقرباً لان اهل الجنة على منازل ودرجات ولذلك قال تعالى وكنتم ازا واجائلنا الى قوله والسابقون السابقون اولئك المقربون اما قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الواو لعطف على قوله وجيها والتقدير كأنه قال وجيها ومكلماً للناس وهذا عندي ضعيف لان عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز الا للضرورة او لفائدة والاولى ان يقال تقدير الآية ان الله يشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم الوجيه في الدنيا والآخرة المعداد من المقربين وهذا المجموع جملة واحدة ثم قال ويكلم الناس فقوله ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يشرك (المسئلة الثانية) في المهد قولان احدهما انه حجر امه والثاني هو هذا الشيء المعروف الذي هو مضجع الصبي وقت الرضاع وكيف كان فالمراد منه انه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها الى المهد ولا يختلف هذا المقصود سواء كان في حجر امه او كان في المهد (المسئلة الثالثة) قوله وكهلا عطف على الظرف من قوله في المهد كأنه قيل يكلم الناس صغيراً وكهلاً وههنا سؤالات (السؤال الاول) ما الكهل الجواب الكهل في اللغة ما اجتمع قوته وكل شبابه وهو مأخوذ من قول العرب اکتهل النبات اذا قوى وتم قال الاعشى

لاستبعادى والحال انى على حالة منافية للولادة (قال) استثناف كما سلف والقائل هو الله تعالى او جبريل عليه الصلاة والسلام (كذلك الله يخلق ما يشاء) الكلام في امرابه كما مر في قصته كريا بعينه خلا ان ايراد يخلق ههنا مكان يفعل هناك لما ان ولادة العذراء من غير ان يمسا بشر ابداع واغرب من ولادة يجوز عاقر من شيخ فان فكان الخلق المنبى عن الاختراع انبى بهذا المقام من مطلق الفعل ولذلك عقب ببيان كيفيته فقيل (اذا قضى امرا) من الامور اى اراد شيئا واصل القضاء الاحكام اطلق على الارادة الالهية القطعية المتعلقة بوجود الشئ لا يجابها اياه البتة وقيل الامر ومنه قوله تعالى وقضى ربك (فانما يقول له كن) لا غير (فيكون) من غير ريث وهو كما ترى تمثيل لكمال قدرته تعالى وسهولة تأتى المقدورات حسبما تقتضيه مشيئته وتصوير سرعة حدوثها بما هو علم فيها من طاعة الامور المطيع للامر القوى المطاع وبيان لانه تعالى كما يقدر على خلق الاشياء مدرجا باسباب ومواد معتادة يقدر على خلقها دفعة من غير حاجة الى شئ من الاسباب والمواد (ويعلم الكتاب) اى الكتابة او جنس الكتب

يضاحك الشمس منها كوكب شرق * مؤزر يجميم التبت مكتهل

اراد بالمكتهل المناهى في الحسن والكمال (السؤال الثاني) ان تكلمه حال كونه في المهدي من المعجزات فأما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات فإنا الفأدة في ذكره والجواب من وجوه (الاول) ان المراد منه بيان كونه متقلبا في الاحوال من الصبا الى الكهولة والتغير على الاله تعالى محال والمراد منه الرد على وفدنجران في قولهم ان عيسى كان الها (الثاني) المراد منه انه يكلم الناس مرة واحدة في المهدي لظهار طهارة امه ثم عند الكهولة يتكلم بالوحى والنبوة (الثالث) قال ابو مسلم معناه انه يكلم حال كونه في المهدي وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة وذلك لاشك انه غاية في المعجز (الرابع) قال الاصم المراد منه بيان انه يبلغ حال الكهولة (السؤال الثالث) نقل ان عمر عيسى عليه السلام الى ان رفع كان ثلاثا وثلاثين سنة وستة اشهر وعلى هذا التقدير فهو ما بلغ الكهولة والجواب من وجهين (الاول) بينا ان الكهل في اصل اللغة عبارة عن الكامل التام واكل احوال الانسان اذا كان بين الثلاثين والاربعين فصح وصفه بكونه كهلا في هذا الوقت (الثاني) هو قول الحسين بن الفضل الجعلى ان المراد بقوله وكهلا ان يكون كهلا بعد ان ينزل من السماء في آخر الزمان ويكلم الناس ويقتل الدجال قال الحسين بن الفضل وفي هذه الآية نص في انه عليه الصلاة والسلام سينزل الارض (المسئلة الرابعة) انكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهدي واحججوا على صحة قولهم بان كلامه في المهدي من اعجب الامور واغربها ولاشك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذي يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد وأن تتوفر الدواعى على النقل فيصير ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغالى حد التواتر تمتع وايضا فلو كان ذلك لكان ذلك الاخفاء ههنا تمتع لان النصارى بلغوا في افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع ان يسعى في اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما يجعل الواحد الفاقبت ان لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان اولى الناس بعرقها النصارى ولما طبقوا على انكارها علنا انه ما كان موجودا البتة اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام في المهدي تماما كان للدلالة على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلين فالسامعون لذلك الكلام كان جمعا قليلا ولا يبعد في مثله التواطؤ على الاخفاء وتقدير ان يذكروا ذلك الا ان اليهود كانوا يكذبونهم في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قدسكتوا هذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقى الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله سبحانه وتعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك وايضا فليس كل النصارى يشكرون ذلك فانه نقل عن جعفر بن ابى طالب لما قرأ على النجاشي سورة مريم قال

الالهية (والحكمة) اى العلوم وتهذيب الاخلاق (والثورة والانجيل) افرادهما بالذكر على تقدير كون المراد بالكتاب جنس الكتب المنزلة لزيادة فضلها وناقضتها على غيرهما والجملة عطف على يشرك او على وجهها او على يخلق او هو كلام مبتدأ سبق تطبيقها لعلها وازاحة لما عنيها من خوف الائمة لما علمت انها تلد من غير زوج وقرى ونعله بالنون (ورسولا الى بنى اسرائيل) منصوب بمضمر يقود اليه المعنى معطوف على يعلمه اى ويجعله رسولا الى بنى اسرائيل اى كلمهم وقال بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين ثم قيل كان رسولا حال الصبا وقيل بعد البلوغ وكان اول انبياء بنى اسرائيل يوسف عليه الصلاة والسلام وآخرهم عيسى عليه الصلاة والسلام وقيل اولهم موسى وآخرهم عيسى عليهما الصلاة والسلام وقوله تعالى (انى قد جئتكم) معمول لرسولا لما فيه من معنى النطق اى رسولا ناطقا بانى الخ وقيل منصوب بمضمر معمول لقول مضمر معطوف على يعلمه اى ويقول ارسلت رسولا بانى قد جئتكم الخ وقيل معطوف على الاحوال السابقة ولا يقدح فيه كونها في حكم الغيبة

النجاشي لاتفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن
الصالحين فان قيل كون عيسى كلمة من الله تعالى وكونه وجيها في الدنيا والآخرة وكونه
من المقربين عند الله تعالى وكونه مكلما للناس في المهد وفي الكهولة كل واحد من هذه
الصفات اعظم واشرف من كونه صالحا فلم ختم الله تعالى او صاف عيسى بقوله ومن
الصالحين قلنا انه لارتبة اعظم من كون المرء صالحا لانه لا يكون كذلك الا ويكون في
جميع الافعال والتزوك مواظبا على النهج الاصلح والطريق الاكل ومعلوم ان ذلك يتناول
جميع المقامات في الدنيا والدين في افعال القلوب وفي افعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى
بعض التفاصيل اردفه بهذا الكلام الذي يدل على ارفع الدرجات * قوله تعالى (قالت

رب انى ان يكون لى ولد ولم يمسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امره فانما
يقول له كن فيكون) قال المفسرون انها اتما قالت ذلك لان التبشير به يقتضى
التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله في قصة زكريا عليه السلام وقوله اذا
قضى امرا فانما يقول له كن فيكون تقدم في سورة البقرة * اما قوله تعالى (ويعلمه
الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل) ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ نافع وعاصم
ويعلمه بالياء والباقون بالنون اما الباء فعطف على قوله يخلق ما يشاء وقال المبرد عطف على
يشرك بكلمة وكذا وكذا ويعلمه الكتاب ومن قرأ بالنون قال تقدير الآية انها قالت رب
انى يكون لى ولد فقال لها الله كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن
فيكون فهذا وان كان اخبارا على وجه غير المغيبة الا انه اخبار من الله تعالى عن نفسه فلا
جرم حسن ان يوصل به الاخبار على وجه غير المغيبة فقال ونعلمه لان معنى قوله كذلك
الله يخلق ما يشاء معناه كذلك نحن نخلق ما يشاء ونعلمه الكتاب والحكمة والله اعلم
(المسئلة الثانية) في هذه الآية امور اربعة معطوف بعضها على بعض بواو العطف
والاقرب عندى ان يقال المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ثم المراد بالحكمة تعليم
العلوم وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان فى ان يعرف الحق لذاته واخيرا لاجل العمل به
ويعلمها هو المسمى بالحكمة ثم بعد ان صار عالما بالخط والكتابة ومحيطا بالعلوم العقلية
والشرعية يعلمه التوراة وانما اخر تعليم التوراة عن تعليم الخط والحكمة لان التوراة
كتاب الهى وفيه اسرار عظيمة والانسان مالم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكن ان يخوض
فى البحث على اسرار الكتب الالهية ثم قال فى المرتبة الرابعة والانجيل وانما اخر ذكر
الانجيل عن ذكر التوراة لان من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم احاط بامرار الكتاب الذى
اثره الله تعالى على من قبله من الانبياء فقد عظمت درجته فى العلم فاذا اترل الله تعالى
عليه بعد ذلك كتابا آخرا وقفه على اسراره فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة العليا فى
العلم والفهم والاحاطة بالاسرار العقلية والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية
والسلفية فهذا ما عندى فى ترتيب هذه الالفاظ الاربعة * ثم قال تعالى (ورسولا الى بنى

مع كون هذا فى حكم التكلم لما
عرفت من ان فيه معنى النطق
كأنه قيل حال كونه وجيها
ورسولا ناطقا بانى الخ وقرئ
ورسول بالجر عطفنا على كلمة
والباء فى قوله تعالى (باية) متعلقة
بمحذوف وقع حال من فاعل الفعل
على انها الملازمة والتنوين للتفخيم
دون الوحدة لظهور تعددها
وكثرتها وقرئ بايات ويحتمل
على انها التعددية ومن فى قوله تعالى
(من ربكم) لا ابتداء الغاية مجازا
متعلقة بمحذوف وقع صفة لآية
اى قد جئتمك ملتسبا بآية عظيمة
كأنتم من ربكم اوانتمكم بآية عظيمة
كأنتم منه تعالى والتعرض لوصف
الربوبية مع الاضافة الى ضمير
المخاطبين لتأكيد ايجاب
الامثال بما سياتى من الاوامر
وقوله تعالى (انى اخلق لكم عن
الطين كهيمة الطير) بدل من قوله
تعالى انى قد جئتمك ومعلمه نصب
على نزع الجرار عند سيبويه
والقراء والجر على رأى الخليل
والكسائى او بدل من آية وقيل
منسوب بفعل مقدر اى اعنى انى
الخ وقيل مرفوع على انه خبر
مبتدأ محذوف اى هى انى اخلق
لكم وقرئ بكسر الهمزة على
الاسئينان اى اقدر لكم اى
لاجل تحصيل ايمانكم ودفع
تكذيبكم اياى من الطين شيئا مثل
صورة الطير (فانضح فيه) الضمير

اسرائيل اتي قد جئتكم بآية من ربكم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه
 (الاول) تقدير الآية وفعله الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وبعثه رسولا الى بنى
 اسرائيل قائلا اتي قد جئتكم بآية من ربكم والحذف حسن اذ لم يفض الى الاشتباه (الثاني)
 قال الزجاج الاختيار عندي ان تقديره ويكلم الناس رسولا وانما اضمرنا ذلك لقوله
 اتي قد جئتكم والمعنى ويكلمهم رسولا بأني قد جئتكم (الثالث) قال الاخفش ان شئت
 جعلت الواو زائدة والتقدير ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل رسولا
 الى بنى اسرائيل قائلا اتي قد جئتكم بآية (المسئلة الثانية) هذه الآية تدل على انه صلى الله
 عليه وسلم كان رسولا الى كل بنى اسرائيل بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا الى
 قوم مخصوصين منهم (المسئلة الثالثة) المراد بالآية الجنس لا الفرد * ثم قال (اتي اخلق لكم
 ههنا انواعا من الآيات وهي احياء الموتى وبراء الاكثم والابرص والاخبار عن المغيبات
 فكان المراد من قوله قد جئتكم بآية من ربكم الجنس لا الفرد * ثم قال (اتي اخلق لكم
 من الطين كهيئة الطير فانفتح فيه فيكون طيرا باذن الله) اعلم انه تعالى حكى ههنا خمسة
 انواع من معجزات عيسى عليه السلام (النوع الاول) ما ذكره ههنا في هذه الآية
 وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حزة اتي بفتح الهمزة وقرأ نافع بكسر الهمزة فن
 فتح اتي فقد جعلها بدلا من آية كأنه قال وجئتكم بأني اخلق لكم من الطين ومن كسر
 فله وجهان (احدهما) الاستئناس وقطع الكلام بمقابله (والثاني) انه فسر
 الآية بقوله اتي اخلق لكم ويجوز ان يفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء
 قال الله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة
 وقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم ثم فسر المثل بقوله خلقه من تراب وهذا الوجه
 احسن لانه في المعنى كقراءة من فتح اتي على جعله بدلا من آية (المسئلة الثانية) اخلق لكم
 من الطين اى اقدر واصور وقدينا في تفسير قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى
 خلقكم ان اخلق هو التقدير ولا بأس بأن تذكره ههنا ايضا فنقول الذى يدل عليه
 القرآن والشعر والاستشهاد (اما القرآن) فأيات احداها قوله تعالى قبارك الله احسن
 الخالقين اى المقدرين وذلك لانه ثبت ان العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع
 فوجب تفسير كونه خالقا بالتقدير والتسوية وثانها ان لفظ الخلق يطلق على الكذب
 قال تعالى في سورة الشعراء ان هذا الاخلق الاولين وفي العنكبوت وتخلقون افكا
 وفي سورة (ص) ان هذا الاختلاق والكاذب انما سمى خالقا لانه يقدر الكذب في خاطره
 وبصوره وثالثها هذه الآية التى نحن في تفسيرها وهى قوله اتي اخلق لكم من الطين اى
 اصور واقدر وقال تعالى في المائدة واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكل ذلك يدل على ان
 الخلق هو التصوير والتقدير ورابعها قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا
 وقوله خلق اشارة الى الماضى فلو جئنا قوله خلق على الابداع والابداع لكان المعنى ان كل

للكاف اى فى ذلك الشئ المماثل
 لهيئة الطير وقرى فانفتح فيها على
 ان الضمير للهيئة المقدرة اى اخلق
 لكم من الطين هيئة كهيئة
 الطير فانفتح فيها (فيكون طيرا
 حيا طيارا كسائر الطيور) باذن
 الله) بامر تعالى اشار عليه الصلاة
 والسلام بذلك اى ان احياءه من
 الله تعالى لانه قيل لم يخلق غير
 الخفاش روى انه عليه الصلاة
 والسلام لما دعى النبوة واطهر
 العجرات طالبوه بخلق الخفاش
 فاخذ طينا وصوره ونفخ فيه فاذا
 هو يطير بين السماء والارض
 قال وهب كان يطير مادام الناس
 ينظرون اليه فاذا غاب عن اعينهم
 سقط ميتا ليتميز من خلق الله
 تعالى قيل انما طلبوا خلق الخفاش
 لانه كل الطير خلقا وابلغ دلالة
 على القدرة لان له ثديا واسفانا
 وهى تبيض وتظهر وتلد كسائر
 الحيوان وتضحك كما يضحك
 الانسان وتطير بغير ريش ولا تبصر
 فى ضوء النهار ولا فى ظلمة الليل
 وانما ترى فى ساعتين ساعة بعد
 الغروب وساعة بعد طلوع الفجر
 وقيل خلق انواعا من الطير
 (وبرى الاكثم) اى الذى
 ولد اعى او الممسوح العين
 (والابرص) المبتلى بالبرص لم تكن
 العرب تعرف من شئ تعرفها منه
 ويقال له الوضع ايضا وتخصيص
 هذين الدارين لانهما مما عيا
 الاطباء وكانوا فى

ما في الارض فهو تعالى قد اوجده في الزمان الماضي وذلك باطل بالاتفاق فاذن وجب جل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو انه تعالى قدر في الماضي كل ما وجد الآن في الارض (واما الشعر) فقله

ولا انت تقري ما خلقت وبع • ض القوم يخلق ثم يفرى وقوله ولا يعطى بايدي الخالقين ولا * ايدي الخالق الاجيد الا دم

(واما الاستشهاد) فهو انه يقال خلق العنق اذا قدرها وسواها بالقياس والخلق المقدر من الخير وفلان خليف بكذا اي له هذا المقدر من الاستحقاق والصخرة الحلقاء الملساء لان الملساة استواء وفي الخشونة اختلاف فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والتسوية اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ الخالق قال ابو عبدالله البصري انه لا يجوز اطلاقه على الله في الحقيقة لان التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله محال وقال اصحابنا الخالق ليس الا الله واحتموا عليه بقوله تعالى الله خالق كل شيء 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 الذي يكون هذا شأنه ليس الا الله صدق قولنا انه لا خالق الا الله واجابوا عن كلام ابى عبدالله بان التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن لكن الظن وان كان محالا في حق الله تعالى فالعلم ثابت اذا عرفت هذا فنقول اني اخلق لكم من الطين معناه اصصور واقدر وقوله كهية الطير فالهية الصورة الهية من قولهم هيات الشيء اذا قدرته وقوله فانفخ فيه اي في ذلك الطين المصور وقوله فيكون طيرا باذن الله فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع فيكون طائرا بالالف على الواحد والباقون طيرا على الجمع وكذلك في المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد وعلى الجمع • يروى ان عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة واطهر المعجزات اخذوا يعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش فاخذطينا وصورة ثم نفخ فيه فاذا هو يطير بين السماء والارض قال وهب كان يطير مادام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن اعينهم سقط ميتا ثم اختلف الناس فقال قوم انه لم يخلق غير الخفاش وكانت قراءة نافع عليه وقال آخرون انه خلق انواعا من الطير وكانت قراءة الباقي عليه (المسئلة الثانية) قال بعض المتكلمين الآية تدل على ان الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم ههنا بحث وهو انه هل يجوز ان يقال انه تعالى اودع في نفس عيسى عليه السلام خاصية بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه فيه موجبا لصيرورة ذلك الشيء حيا او يقال ليس الامر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخة عيسى عليه السلام فيه على سبيل اظهار المعجزات وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة وحكى عن ابراهيم عليه السلام انه قال في مناظرته مع الملك ربى الذي يحيى ويميت فلو حصل لغيره هذه

غاية الخدافة زمنه عليه الصلاة الصلاة والسلام ربما كان يجتمع عليه الوف من المرضى من اطاق منهم آناه ومن لم يطق آناه عيسى عليه الصلاة والسلام وما يداويه الا بالدعاء (واحى الموتى باذن الله) كرهه مبالغة في دفع وهم من توهم فيه اللاهوتية قال الكلبي كان عليه الصلاة والسلام يحيى الموتى بياحى ياتيوم احيا عازر وكان صديقه لعاش وولده ومر على ابن عجوز ميت فدعا الله تعالى فتزل عن سريره حيا ورجع الى اهله وبقي وولده وبنت العاشرا حياها وولدت بعد ذلك فقالوا انك نجى من كان قريب العهد من الموت فلعلهم لم يعوتوا بل اصابتهم سكتة فاحى لناس من نوح فقال دلوني على قبره ففعلوا فقام على قبره فدعا الله عز وجل فقام من قبره وقد شاب رأسه فقال عليه السلام وكيف شئت ولم يكن في زمانكم شيب قال ياروح الله لما دعوتني سمعت صوتا يقول اجبر روح الله فظننت ان الساعة قد قامت فخر هول ذلك شئت فمسأله عن النزاع قال ياروح الله ان ممراته لم تذهب من حبيرتي وكان بينه وبين موته اكثر من اربعة آلاف سنة وقال للقوم صدقوه فانه نبي الله فآمن به بعضهم وكذبه آخرون فقالوا هذا سحر فارنا آية فقال يا فلان اكلت كذا ويا فلان خبي لك كذا وذلك قوله تعالى

(وانبشكم بما تأكلون وما
 تذخرون في بيوتكم) اي بالمغيبات
 من احوالكم التي لا تكون فيها
 وقرى تذخرون بالذال
 والتخفيف (ان في ذلك) اشارة
 الى ما ذكر من الامور العظام
 (لاية) عظيمة وقرى لايات
 (لكم) دالة على صحة رسالتي
 دلالة واضحة (ان كنتم مؤمنين
 جواب الشرط محذوف لانصباب
 المعنى اليه اودلالة المذكور عليه
 اي انتفعتم بها او ان كنتم ممن
 يتأتى منهم الايمان دلتمكم على
 صحرة رسالتي والايمان بها (ومصداقا
 لما بين يدي من التوراة) عطف
 على المضمر الذي تعلق به قوله
 تعالى باية اي قد جنتم ملتبسا
 باية الخ ومصداقا لما بين يدي
 الخ او على رسولا على الواجهة
 الثلاثة فان مصداقا فيه معنى النطق
 كافي رسولا اي ويجعله مصداقا
 ناطقا بانى اصدق الخ او يقول
 ارسلت رسولا بانى قد جنتم
 الخ ومصداقا الخ احوال كونه
 مصداقا ناطقا بانى اصدق الخ
 او منصوب باضمار فعل دل عليه
 قد جنتم اي وجنتم مصداقا الخ
 وقوله من التوراة اما حال من
 الموصول والعامل مصداقا واما
 من ضميره المستتر في الظرف الواقع
 صلة والعامل الاستقرار المضمر
 في الظرف او نفس الظرف لقيامه
 مقام الفعل (ولا حل لكم)
 معمول لمضمر دل عليه ما قبله
 اي وجنتم لاحل الخ وقيل
 عطف على معنى مصداقا كقولهم
 حننه معتذرا ولا تجلب رضاه
 كما قيل قد جنتم لاصدق ولا
 حل الخ وقيل عطف على باية
 اي قد جنتم باية من ربكم
 ولا حل لكم (بعض الذي حرم
 عليكم) اي في شريعة

الصفة لبطل ذلك الاستدلال (المسئلة الثالثة) القرآن دل على انه عليه الصلاة والسلام انما
 تولد من نفتح جبريل عليه السلام في مريم وجبريل صلى الله عليه وسلم روح محض وروحاني
 محض فلا جرم كانت نفتح عيسى عليه السلام للحياة والروح (المسئلة الرابعة) قوله باذن الله
 معناه تكوين الله تعالى وتخليقه لقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي الابان
 يوجد الله الموت وانما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد ازالة للشبهة وتبسيها على اني اعلم
 هذا التصوير فاما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل اظهار المعجزات على يد الرسل *
 (واما النوع الثاني والثالث والرابع من المعجزات) فهو قوله وارى الاكاه والابرص
 واحيي الموتى باذن الله ذهب اكثر اهل اللغة الى ان الاكاه هو الذي ولد اعمى وقال
 الخليل وغيره هو الذي عمى بعد ان كان بصيرا وعن مجاهد هو الذي لا يبصر بالليل
 ويقال انه لم يكن في هذه الامة اكاه غير قتادة بن دعامة السدوسي صاحب التفسير وروى
 انه عليه الصلاة والسلام ربما اجتمع عليه خسون الفا من المرضى من اطاق منهم اتاه
 ومن لم يطبق اتاه عيسى عليه السلام وما كانت مداواته الا بالدماء وحده قال الكلبي كان
 عيسى عليه السلام يحجي الاموات يباحي ياقيوم واحيي عاذرو كان صديقاله ودماسام
 بن نوح من قبره فخرج حيا ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله فترل عن سريره حيا
 ورجع الى اهله وبقي وولده وقوله باذن الله رفع لتوهم من اعتقد فيه الالهية (واما النوع
 الخامس) من المعجزات اخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنه وانبشكم بما تاكلون
 وما تذخرون في بيوتكم وفيه مسئلان (المسئلة الاولى) في هذه الاية قولان (احدهما)
 انه عليه الصلاة والسلام كان من اول امره يخبر عن الغيوب روى السدي انه كان
 يلعب مع الصبيان ثم يخبرهم بافعال آبائهم وامهالتهم وكان يخبر الصبي بان امك قد خبأت
 لك كذا فيرجع الصبي الى اهله ويبكى الى ان يأخذ ذلك الشيء ثم قالوا لصبيانهم
 لا تلعبوا مع هذا الساحر وجعوههم في بيت نجاء عيسى عليه السلام يطلبهم فقالوا له
 ليسوا في البيت فقال فن في هذا البيت قالوا خنازير قال عيسى عليه السلام كذلك
 يكونون فاذا هم خنازير (والقول الثاني) ان الاخبار عن الغيوب انما ظهر وقت نزول
 المائدة وذلك لان القوم نهوا عن الادخار فكانوا يخزنون ويدخرون فكان عيسى
 عليه السلام يخبرهم بذلك (المسئلة الثانية) الاخبار عن الغيوب على هذا الوجه معجزة
 وذلك لان النجمين الذين يدعون استخراج الخبر لا يمكنهم ذلك الا عن سؤال يتقدم ثم
 يستعينون عند ذلك باكلة ويتوصلون بها الى معرفة احوال الكواكب ثم يعترفون بانهم
 يغلطون كثيرا فاما الاخبار عن الغيب من غير استعانة باكلة ولا تقدم مسئلة لا يكون
 الا بالوحى من الله تعالى ثم انه عليه السلام ختم كلامه بقوله ان في ذلك لاية لكم
 ان كنتم مؤمنين والمعنى ان في هذه الخمسة لعجزة قاهرة قوية دالة على صدق
 المدعى لكل من آمن بدلائل المعجزة في الجملة على الصدق بلى من انكر دلالة اصل

موسى عليه الصلاة والسلام من الشعوب والنروب والسك ولحوم الابل والعمل في السبت قيل احل لهم من السمك والطير ما لا يصصته واختلف في احلال السبت وقرئ حرم على تسمية الفاعل وهو ما بين يدي اوالله عز وجل وقرئ حرم بوزن كرم وهذا يدل على ان شرعه كان ناسخا لبعض احكام التوراة ولا يخل ذلك بكونه مصدقا لها لما ان النسخ في الحقيقة بيان وتخصيص في الازمان وتأخير المفعول عن الجار والمجرور لما مرار من المبادرة الى ذكر ما يسر مخاطبين والتشويق الى ما آخر (وجئتكم باية من ربكم) شاهدة على صحة رسالتي وقرئ بايات (فاتقوا الله) في عدم قبولها ومخالفة مدلولها (واطيعون) فيما امركم به وانهاكم عنه بأسر الله تعالى وتلك الآية هي قولي (ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم) فانه الحق الصريح الذي اجمع عليه الرسل فاطبة فيكون آية بيته على انه عليه الصلاة والسلام من جلتهم وقرئ ان الله بالفتح بدلا من آية اوقد جئتكم باية على ان الله ربي وربكم وقوله فاتقوا الله واطيعون اعتراض والظاهر انه تكرير لما سبق اى قد جئتكم باية بعد آية مما ذكرت لكم من خلق الطير وبراء الاكث والابرض والاحياء والانباء بالخفيات ومن غيره من ولادتي بغير أب ومن كلامي في المهد ومن غير ذلك والاول للهيدي الحجة والثاني لتربيها الى الحكم ولذلك رتب عليه بالفاء قوله فاتقوا الله اى لما جئتكم

المعجز على صدق المدعى وهم البراهمة فانه لا يكفيه ظهور هذه الآيات امان آمن بدلالة المعجز على الصدق لا يبق له في هذه المعجزات كلام البتة * قوله تعالى (ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولا تحل لكم بعض الذى حرم عليكم وجئتكم باية من ربكم فاتقوا الله واطيعون ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم) اعلم انه عليه السلام لما بين بهذه المعجزات الباهرة كونه رسولا من عند الله تعالى بين بعد ذلك انه بماذا ارسل وهو امران (احدهما) قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة وفيه مستثلاثان (المسئلة الاولى قد ذكرنا في قوله ورسولا الى بنى اسرائيل انى قد جئتكم باية ان تقديره وابعثه رسولا الى بنى اسرائيل قائلا انى قد جئتكم باية فقلوه ومصدقا معطوف عليه والتقدير وابعثه رسولا الى بنى اسرائيل قائلا انى قد جئتكم باية واتى بعثت مصدقا لما بين يدي من التوراة وانما حسن حذف هذه الالفاظ لدلالة الكلام عليها (المسئلة الثانية) انه يجب على كل نبي ان يكون مصدقا لجميع الانبياء عليهم السلام لان الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجز فكل من حصل له المعجز وجب الاعتراف بنبوته فلماذا قلنا بان عيسى عليه السلام يجب ان يكون مصدقا لموسى بالتوراة ولعل من جملة الاغراض في بعثة عيسى عليه السلام اليهم تقرير التوراة وازالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين واما المقصود الثاني من بعثة عيسى عليه السلام قوله ولا تحل لكم بعض الذى حرم عليكم (وفيه سؤال) وهو انه يقال هذه الآية الاخيرة مناقضة لما قبلها لان هذه الآية الاخيرة صريحة في انه جاء ليجل بعض الذى كان محرما عليهم في التوراة وهذا يقتضى ان يكون حكمه بخلاف حكم التوراة وهذا يناقض قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة (والجواب) انه لا تناقض بين الكلامين وذلك لان التصديق بالتوراة لا معنى له الاعتقاد ان كل ما فيها فهو حق وصواب واذالم يكن الثاني المذكور في التوراة لم يكن حكم عيسى بتحليل ما كان محرما فيها مناقضا لكونه مصدقا بالتوراة وايضا اذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة في التوراة لم يكن مجئ عيسى عليه السلام وشرعه مناقضا للتوراة ثم اختلفوا فقال بعضهم انه عليه السلام ما غير شيئا من احكام التوراة قال وهب بن منبه ان عيسى عليه السلام كان على شريعة موسى عليه السلام كان يقرر السبت ويستقبل بيت المقدس ثم انه فسر قوله ولا تحل لكم بعض الذى حرم عليكم بامرين (احدهما) ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند انفسهم شرائع باطلة ونسبوها الى موسى فجاء عيسى عليه السلام ورفعها وابطلها واما الامر الى ما كان في زمن موسى عليه السلام (والثاني) ان الله تعالى كان قد حرم بعض الاشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنائيات كما قال تعالى فينظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ثم بقي ذلك التحريم مستمرا على اليهود فجاء عيسى عليه السلام ورفع تلك التشديدات عنهم وقال آخرون ان عيسى عليه السلام رفع كثيرا من احكام التوراة ولم يكن ذلك

بالمعجزات الباهرة والآيات
الظاهرة فاتقوا الله في الخصال
واطيعون فيما ادعوك اليه ومعنى
قراءة من فتح ولان الله ربي وربكم
فاعبدوه كقوله تعالى لا يلاف
قريش الخ ثم شرع في الدعوة
واشار اليها بالقول المحمل فقال
ان الله ربي وربكم اشارة الى ان
استكمال القوة النظرية بالاعتقاد
الحق الذي غايته التوحيد وقال
فاعبدوا و اشارة الى استكمال القوة
العملية فانه بلازم الطاعة التي هي
الايان بالاوامر والالتهاء عن
المناهي ثم قرر ذلك بأن بين ان الجمع
بين الامرين هو الطريق المشهود
له بالاستقامة ونظيره قوله عليه
الصلاة والسلام قل آمنت بالله
ثم استتم (فلما احس عيسى منهم
الكفر) شروع في بيان ما آل
احواله عليه السلام اثر ما شير الى
طرف منها بطريق النقل عن
الملائكة والفاء فصيحة تفصح عن
تحقق جميع ما قلته الملائكة
وخروجه من القوة الى الفعل
حسبما شرحته كما في قوله تعالى فلما
راه مستقرا عنده بعد قوله تعالى
انا اتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك كما قيل فعملته فولدته
فكان كيت وكيت وقال ذبت
وذبت وانما لم يذكر اكتفاء
بمحاكاة الملائكة وايذانا بعدم
الخلق وثقة بما فصل في المواضع
الاخر واما عدم نظم بقية احواله
عليه الصلاة والسلام في سالك
النقل فاما للاعتناء باسمها اول عدم
مناسبتها لمقام البشارة لما فيهما من
ذكر مقاساته عليه الصلاة
والسلام للشدائد ومعاناهه للمكاييد
والمراد بالاحساس الادراك
القوى الجارية بجرى المشاهدة
وبالكفر اصرارهم عليه وعتوهم
ومكابرتهم

قادحا في كونه مصدقا بالتوراة على ما بيناه ورفع السبب ووضع الاحد قائما مقامه وكان
محمقا في كل ما عمل لما بينا ان الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ثم قال وجئتكم باية
من ربكم وانما اعاده لان اخراج الانسان عن المؤلف المعتاد من قديم الزمان عسر فاعاد
ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجعا في قلوبهم ومؤثرا في طباعهم ثم خوفهم فقال فاتقوا الله
واطيعون لان طاعة الرسول من لوازم تقوى الله تعالى فبين انه اذا لزكم ان تقوا الله
لزكم ان تطيعوني فيما امركم به عن ربي ثم انه ختم كلامه بقوله ان الله ربي وربكم
ومقصوده اظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكيلا يتقولا عليه الباطل فيقولوا انه
اله وابن اله لان اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى عليه ثم قال فاعبدوه
هذا صراط مستقيم والمعنى انه تعالى لما كان رب الخلائق باسرها وجب على الكل ان
يعبدوه ثم أكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم * قوله تعالى (فلما احس عيسى منهم الكفر
قال من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله آمنا بالله واشهد باننا مسلمون ربنا آمنا
بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين) اعلم
انه تعالى لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى واستقصى في بيان صفاته وشرح معجزاته ترك
ههنا قصة ولادته وقد ذكرها في سورة مريم على الاستقصاء وشرع في بيان ان عيسى لما
شرح لهم تلك المعجزات واظهر لهم تلك الدلائل فهم بماذا عاملوه فقال تعالى فلما احس
عيسى منهم الكفر وفي الآية مسائل (الاولى) الاحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسة
وههنا وجهان (احدهما) ان يجرى اللفظ على ظاهره وهو انهم تكلموا بالكفر فأحس ذلك
بذنه (والثاني) ان نحمله على التأويل وهو ان المراد انه عرف منهم اصرارهم على الكفر
وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم عملا لاشبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لا جرم عبر
عن ذلك العلم بالاحساس (المسئلة الثانية) اختلفوا في السبب الذي به ظهر كفرهم على
وجوه (الاول) قال السدي انه تعالى لما بعثه رسولا الى بنى اسرائيل جاءهم ودعاهم الى دين
الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان امر عيسى عليه السلام في قومه كما مر محمد
صلى الله عليه وسلم وهو بمكة فكان مستضعفا وكان يختفي من بنى اسرائيل كما اختفى النبي
صلى الله عليه وسلم في الغار وفي منازل من آمن به لما اردوا قتله ثم انه عليه الصلاة والسلام
خرج مع امه يسبحان في الارض فاتفق انه نزل في قرية على رجل فأحسن ذلك الرجل
ضيافته وكان في تلك المدينة ملك جبار فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فسأله عيسى عن
السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن عادته انه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه
ويسقيه هو و جنوده وهذا اليوم نوبتي والامر متعذر علي فلما سمعت مريم عليها السلام
ذلك قالت يا بنى ادع الله لي كما في ذلك فقال يا امه ان فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد
احسن واكرم ولا بد من اكرامه فقال عيسى عليه السلام اذا قرب مجي الملك فأملأ
قدورك وخوايك ماء ثم اعلمني فلما فعل ذلك دعا الله تعالى فتحول ما في القدر طيبا وما

فيهم مع العزيمة على قتله عليه الصلاة والسلام كما ينبغي عنه الاحساس فانه انما يستعمل في امثال هذه المواقف عند كون متعلقه امرا محذورا مكروها كما في قوله عز وجل فلما احسوا باننا اذاهم منها يركضون وكلمة من متعلقة باحس والضمير الجارور لبني اسرائيل اي ابتداء الاحساس من جهتهم وتقديم الجار والجارور على المفعول الصريح لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق الى المؤخر وقيل متعلقة بمحذوف وقع حالا من الكفر (قال) اي لخلص اصحابه لاجل جمع بني اسرائيل لقوله تعالى كما قال عيسى بن مريم للحواريين الآية وقوله تعالى فآمنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة ليس ينس في توجيه الخطاب الى الكل بل يكفي فيه بلوغ الدعوة اليهم (من انصارى) الانصار جمع نصير كما شراف جمع شريف (الى الله) متعلق بمحذوف وقع حالا من الياه اي من انصارى متوجها الى الله ملتجيا اليه او بانصارى متضمنا معنى الاضافة كما انه قيل من الذين يضيفون انفسهم الى الله عز وجل ينصرون كما ينصرتي وقيل الى بمعنى في اي في سبيل الله وقيل بمعنى اللام وقيل بمعنى مع (قال) استيناف مبنى على سؤال ينساق اليه الذهن كما انه قيل فاذا قالوا في جوابه عليه الصلاة والسلام فقيل قال (الحواريون) جمع حواري يقال فلان حواري فلان اي صفوته وخالصته من الحور وهو البياض الخالص ومنه الحواريات للخصريات الخلوص الوانهن وتقابهن سمى به اصحاب عيسى عليه الصلاة والسلام

في الخواري خيرا فلما جاءه الملك اكل وشرب وسأله من اين هذا الخمر فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى اخبره بالواقعة فقال ان من دعا الله حتى جعل الماء خرا اذا دعا ان يحيي الله تعالى ولدى لا بد وان يحيا وكان ابنه قد مات قبل ذلك بايام فدعا عيسى عليه السلام وطلب منه ذلك فقال عيسى لاتفعل فانه ان عاش كان شرا فقال ما ابالي ما كان اذا رأيت ان اذارتني وان احييته تركتك على ماتفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما رآه اهل مملكته قد عاش تبادروا بالسلاح واقتتلوا وصار امر عيسى عليه السلام مشهورا في الخلق وقصد اليهود قتله واظهروا الطعن فيه والكفر به (والقول الثاني) ان اليهود كانوا عارفين بانه هو المسيح المبشر به في التوراة وانه ينسخ دينهم فكانوا من اول الامر طاعنين فيه طالبين قتله فلما اظهر الدعوة اشتد غضبهم واخذوا في ايدائه وابعاشه وطلبوا قتله (والقول الثالث) ان عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم الى الايمان انهم لا يؤمنون به وان دعوته لا تنجح فيهم فاحب ان يتمنهم ليتحقق ما ظنهم بهم فقال لهم من انصارى الى الله فاجابوا بالحواريون فعند ذلك احس بان من سوى الحواريين كفرون على انكار دينه وطلب قتله اما قوله تعالى قال من انصارى الى الله ففيه مستلثان (المسئلة الاولى) في الآية اقوال (الاول) ان عيسى عليه السلام لما دعا بني اسرائيل الى الدين وتمردوا عليه فرمنهم واخذ يسبح في الارض فرجماعته من صيادي السمك وكان فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا ابنا زبدي وهم من جملة الحواريين الاثني عشر فقال عيسى عليه السلام الان تصيد السمك فان اتبعني صرت بحيث تصيد الناس حياة الابد فطلبوا منه المعجزة وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فا اصطاد شيئا فامر عيسى بالقاء شبكته في الماء مرة اخرى فاجتمع في تلك الشبكة من السمك ما كادت تمزق منه واستعانوا باهل سفينة اخرى وملؤا السفينتين فعند ذلك آمنوا بعيسى عليه السلام (والقول الثاني) ان قوله من انصارى الى الله انما كان في آخر امره حين اجتمع اليهود عليه طلبا لقتله ثم ههنا احتمالات (الاول) ان اليهود لما طلبوه للقتل وكان هو في الهرب عنهم قال لاولئك الاثني عشر من الحواريين ايكم يحب ان يكون رفيقي في الجنة على ان يلقي عليه شبهي فيقتل مكاني فاجابه الى ذلك بعضهم وقيامه كره النصرى في انجيلهم ان اليهود لما اخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب به عبدا كان فيهم لرجل من الاحبار عظيم فرمى باذنه فقال له عيسى حسبك ثم اخذ اذن العبد فردها الى موضعها فصارت كما كانت والحاصل ان الغرض من طلب النصرى اقدمهم على دفع الشر عنه (والاحتمال الثاني) انه دعاهم الى القتال مع القوم لقوله تعالى في سورة اخرى فآمنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فآيدنا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين (المسئلة الثانية) قوله الى الله فيه وجوه (الاول) التقدير من انصارى جال ذهابي الى الله او حال التجائي الى الله (والثاني) التقدير من انصارى الى ان ابين امر الله تعالى والى

خلوص نياتهم ونقاء سرأثرهم
 وقيل لماعليهم من آثار العبادة
 وانوارها وقيل كانوا ملوكا
 يلبسون البيض وذلك ان واحدا
 من الملوك صنع طعاما وجع
 الناس عليه وكان عيسى عليه
 الصلاة والسلام على قصعة
 لا يزال يأكل منها ولا يتغصص
 فذكر وذلك لما لك فاستدعاه عليه
 الصلاة والسلام فقال له من انت
 قال عيسى بن مريم فترك ملكه وتبعه
 مع اقاربه فاولئك هم الحواريون
 وقيل كانوا صيادين يبسطون
 السمك يلبسون الثياب البيض فيهم
 شعون ويعقوب ويوحنا فريهم
 عيسى عليه السلاة والسلام فقال
 لهم انتم تصيدون السمك فان
 اتبعتموني صرتم بحيث تصيدون
 الناس بالحياة الابدية قالوا من
 انت قال عيسى بن مريم عبد الله
 ورسوله نظلبوا منه الجمرة وكان
 شعون قدرى شبكته تلك الليلة
 فاصطاد شيئا فأمره عيسى عليه
 الصلاة والسلام بالقلها في الماء
 مرة اخرى ففعل فاجتمع في الشبكة
 من السمك ما كادت تنزق
 واستعانوا باهل سفينة اخرى
 وملؤا السفينتين فعند ذلك آمنوا
 بعيسى عليه السلام وقيل كانوا
 اثني عشر رجلا آمنوا به عليه
 الصلاة والسلام واتبعوه وكانوا
 اذا جاعوا قالوا جعنا يا روح الله
 فيضرب يده الارض فيخرج منها
 لكل واحد رغيفان واذا عطشوا
 قالوا عطشنا فيضرب يده
 الارض فيخرج منها الماء فيشربون
 فقالوا من افضل منا قال عليه
 الصلاة والسلام افضل منكم من
 يعمل بيده وبأكل من كسبه فصاروا
 يغسلون الثياب بالاجرة فسماوا
 حواريين وقيل ان امه

ان اظهر دينه ويكون الى ههنا غاية كأنه اراد من يثبت على نصرتي الى ان تم دعوتي
 ويظهر امر الله تعالى (الثالث) قال الا كثرون من اهل اللغة الى ههنا بمعنى مع قال تعالى
 ولاتأكلوا اموالهم الى اموالكم اي معها وقال صلى الله عليه وسلم الذود الى الذود ابل
 اي مع الذود قال الزجاج كلمة الى ليست بمعنى مع فانك لو قلت ذهب زيد الى عمرو لم يجزان
 تقول ذهب زيد مع عمرو لان الى تفيد الغاية ومع تفيد ضم الشيء الى الشيء بل المراد من قولنا
 ان الى ههنا بمعنى مع هو انه يفيد فاندتها من حيث ان المراد من يضيف نصرته الى نصره
 الله اياي وكذلك المراد من قوله ولاتأكلوا اموالهم الى اموالكم اي لاتأكلوا اموالهم
 مضمومة الى اموالكم وكذلك قوله عليه السلام الذود الى الذود ابل معناه الذود
 مضموما الى الذود ابل (الرابع) ان يكون المعنى من انصاري فيما يكون قرابة الى الله
 ووسيلة اليه وفي الحديث انه صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا ضحى اللهم منك واليك اي
 تقربا اليك ويقول الرجل لغيره عند ما تاه اياه الى اي انضم الى فكذا ههنا المعنى من
 انصاري فيما يكون قرابة الى الله تعالى (الخامس) ان يكون الى بمعنى اللام كأنه قال من
 انصاري لله نظيره قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق
 (والسادس) تقدير الآية من انصاري في سبيل الله والى بمعنى في جائز وهذا قول الحسن
 اما قوله تعالى قال الحواريون نحن انصار الله فقيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكره وفي لفظ
 الحوارى وجوها (الاول) ان الحوارى اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال
 للديق حوارى لانه هو الخالص منه وقال صلى الله عليه وسلم للزبير انه ابن عمى و حوارى
 من امتى والحواريات من النساء النقيات الالوان والجلود فعلى هذا الحواريون هم صفوة
 الانبياء الذين خلصوا واخلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم (القول الثانى) الحوارى
 اصله من الحور وهو شدة البياض ومنه قيل للديق حوارى ومنه الاحور والخور نقاء
 بياض العين و حورت الثياب بيضتها وعلى هذا القول اختلفوا في ان اولئك لم سماهنا
 الاسم فقال سعد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل لان
 قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق و ريبة فسماوا بذلك مدح الهمة و اشارة الى نقاء قلوبهم
 كالثوب الابيض وهذا كما يقال فلان نقي الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال
 الذميمة و فلان دنس الثياب اذا كان مقدما على ما لا ينبغي (القول الثالث) قال الضحاك
 مر عيسى عليه السلام يقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم الى الايمان فآمنوا
 والذى يغسل الثياب يسمى بلغة النبط حوارى وهو القصار فعربت هذه اللفظة فصارت
 حوارى وقال مقاتل بن سليمان الحواريون هم القصارون واذا عرفت اصل هذا اللفظ
 فقد صار يعرف الاستعمال دليلا على خواص الرجل وبطائه (المسئلة الثانية) اختلفوا
 في ان هؤلاء الحواريين من كانوا (فالقول الاول) انه عليه السلام مر بهم وهم بصطادون
 السمك فقال لهم تعالوا نصطاد الناس قالوا من انت قال انا عيسى بن مريم عبد الله

سئله الى صباغ فاراد الصباغ يوما ان يشتغل ببعض مهماته فقال له عليه الصلاة والسلام ههنا ثياب مختلفة قد جعلت لكل واحد منها علامة معينة فاصبغها بتلك الالوان فغاب فيجعل عليه الصلاة والسلام كلها في حب واحد وقال كوني باذن الله كما اريد فرجع الصباغ فسأله فأخبره بمصنوع فقال افسدت على الثياب قال ثم فانظر فجعل يخرج ثوبا احمر وثوبا اخضر وثوبا اصفر الى ان ان اخرج الجميع على احسن ما يكون حسبا كان يريد فتعجب منه الحاضرون وآمنوا به عليه الصلاة والسلام وهم الخواريون قال القفال ويجوز ان يكون بعض هؤلاء الخواريين الاثني عشر من الملوك وبعضهم من صيادي السمك وبعضهم القصارين وبعضهم من الصباغين والكل سموا بالخواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه الصلاة والسلام واعوانه والمخلصين في طاعته ومحبيه (نحن انصار الله) اي انصار دينه ورسوله (آمنابالله) استثناف جار مجرى العلة نافله فان الايمان به تعالى موجب لنصرة دينه والذب عن اوليائه والمخاربة مع اعدائه (واشهد باننا مسلمون) مخلصون في الايمان متقادون لما تريد منا من نصرتك طلبوا منه عليه الصلاة والسلام الشهادة بذلك يوم القيامة يوم يشهد الرسل عليهم الصلاة والسلام لامهم وعليهم يذنا بان مرمى عرضهم السعادة الاخرية (ربنا آمنة بما نزلت) تضرع الى الله عز وجل و عرض لحالهم عليه تعالى بعد عرضها على الرسول مبالغة في

ورسوله فطلبوا منه العجز على ما قال فلما اظهر العجز آمنوا به فهم الخواريون (القول الثاني) قالوا سئله امه الى صباغ فكان اذا اراد ان يعلم شيئا كان هو اعلم منه و اراد الصباغ ان يغيب لبعض مهماته فقال له ههنا ثياب مختلفة وقد علمت على كل واحد علامة معينة فاصبغها بتلك الالوان بحيث يتم المقصود عند رجوعى ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلام حبا واحدا وجعل الجميع فيه وقال كوني باذن الله كما اريد فرجع الصباغ فأخبره بما فعل فقال قد افسدت على الثياب قال ثم فانظر فكان يخرج ثوبا احمر وثوبا اخضر وثوبا اصفر كما كان يريد الى ان اخرج الجميع على الالوان التي ارادها فتعجب الحاضرون منه وآمنوا به فهم الخواريون (القول الثالث) كان الخواريون اثني عشر رجلا اتبعوا عيسى عليه السلام وكانوا اذا جاعوا قالوا ياروح الله جعنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج لكل واحد رغيفان واذا عطشوا قالوا ياروح الله عطشنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج الماء فيشربون فقالوا من افضل منا اذا شئنا اطعمتنا واذا شئنا سقيتنا وقد آمنابك فقال افضل منكم من يعمل بيده و يأكل من كسبه فصاروا يغسلون الثياب بالكراء فسموا خواريين (القول الرابع) انهم كانوا ملوكا قالوا وذلك ان واحدا من الملوك صنع طعاما وجع 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 فقال من انت قال انا عيسى بن مريم قال فاني اترك ملكي واتبعك فتبعه ذلك الملك مع اقاربه فأولئك هم الخواريون قال القفال ويجوز ان يكون بعض هؤلاء الخواريين الاثني عشر من الملوك وبعضهم من صيادي السمك وبعضهم من القصارين والكل سموا بالخواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه السلام واعوانه والمخلصين في محبته وطاعته وخدمته (المسئلة الثانية) المراد من قوله نحن انصار الله اي نحن انصار دين الله وانصار انبيائه لان نصرة الله تعالى في الحقيقة محال فالمراد منه ما ذكرناه اما قوله آمنة بالله فهذا يجري مجرى ذكر العلة والمعنى يجب علينا ان نكون من انصار الله لاجل انا آمنة بالله فان الايمان بالله يوجب نصرة دين الله والذب عن اوليائه والمخاربة مع اعدائه ثم قالوا واشهد باننا مسلمون وذلك لان اشهادهم عيسى عليه السلام على انفسهم اشهاد الله تعالى ايضا ثم فيه قولان (الاول) المراد واشهد انا متقادون لما تريد منا من نصرتك والذب عنك مستسلمون لامر الله تعالى فيه (والثاني) ان ذلك اقرار منهم بان دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء صلوات الله عليهم واعلم انهم لما شهدوا عيسى عليه السلام على ايمانهم وعلى اسلامهم تضرعوا الى الله تعالى وقالوا ربنا آمنة بما نزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم آمنوا بالله حين قالوا في الآية المتقدمة آمنة بالله ثم آمنوا بكتب الله تعالى حيث قالوا آمنة بما نزلت وآمنوا برسول الله حيث قالوا واتبعنا الرسول فعند ذلك طلبوا الزلفة والثواب فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين وهذا

انظهار امرهم (واتبعنا الرسول) اي في كل ما يأتي ويذر من امور الدين فيدخل فيه الاتباع في النصرة دخو لا اوليا (فاكتبنا) (يقضى)

مع الشاهدين) اي مع الذين يشهدون بوحدانيتك (٦٨٧) اومع الانبياء الذين يشهدون لاتباعهم اومع امة محمد عليه الصلاة والسلام

فانهم شهداء على الناس قاطبة وهو حال من مفعول اكتبنا (ومكروا) اي الذين علم عيسى عليه الصلاة والسلام كفرهم من اليهود بان وكلاهما من يقاتله غيلة (ومكر الله) بان رفع عيسى عليه الصلاة والسلام والقي شبهه على من قصد اغتياله حتى قتل والمكر من حيث انه في الاصل حيلة يجلب بها غيره الى مضرة لا يمكن استناده اليه سبحانه الا بطريق المشاكلة روى عن ابن عباس رضی الله عنهما ان ملك بني اسرائيل لما قصد قتله عليه الصلاة والسلام امره جبريل عليه الصلاة والسلام ان يدخل بيتانيه روزنة فرفعه جبريل من تلك الروزنة الى السماء فقال الملك لرجل خيبت منهم ادخل عليه فانتله فدخل البيت فالتقى الله عز وجل شبهه عليه فخرج يخبرهم انه ليس في البيت فقتلوه وصلبوه وقيل انه عليه الصلاة والسلام جمع الحواريين ليلة واوصاهم ثم قال ليكفرن بي احدكم قبل ان يصبح الديك ويبيعه بدرهم يسيرة فخرجوا وتفرقوا وكانت اليهود تطالبه فوافق احدهم فقال لهم مات جعلون لي ان دلتكم على المسيح فجعلو له ثلاثين درهما فاخذها ودلهم عليه فالتقى الله عز وجل شبهه عيسى عليه الصلاة والسلام ورفعه الى السماء فاخذوا المناق وهو يقول انا دليلكم فلم يلفتموا الى قوله وصلبوه ثم قالوا وجهه يشبه وجه عيسى وبدنه يشبه بدن صاحبنا فان كان هذا عيسى فابن صاحبنا وان كان صاحبنا فابن عيسى فوقع بينهم قتال عظيم

يقتضى ان يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين ويفضل على درجته فعند هذا ذكر المفسرون وجوها (الاول) قال ابن عباس مع الشاهدين اي مع محمد وامته لانهم هم المخصوصون باداء الشهادة قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا (والثاني) وهو منقول ايضا عن ابن عباس اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال الله تعالى فلنساءن الذين ارسل اليهم ولنساءن المرسلين وقد اجاب الله تعالى دعاهم وجعلهم انبياء ورسل فاحبوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام (والقول الثالث) اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في جملة من شهد لك بالتوحيد ولا نبيا نك بالتصديق والمقصود من هذا انهم لما اشهدوا عيسى عليه السلام على اسلام انفسهم حيث قالوا واشهد باننا مسلمون فقد اشهدوا الله تعالى على ذلك تأكيد الامر وتقوية له وايضا طلبوا من الله مثل ثواب كل مؤمن شهد الله بالتوحيد ولانبيائه بالنبوة (القول الرابع) ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون في السموات مع الملائكة قال الله تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين فاذا كتب الله ذكرهم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكرهم مشهورا في الملا الأعلى وعند الملائكة المقربين (القول الخامس) انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم فجعل أولى العلم من الشاهدين وقرن ذكرهم بذكر نفسه وذلك درجة عظيمة ومرتبة عالية فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك (والقول السادس) ان جبريل عليه السلام لما سأل محمدا صلى الله عليه وسلم عن الاحسان فقال ان تعبد الله كأنك تراه وهذا غاية درجة العبد في الاشتغال بالعبودية وهو ان يكون العبد في مقام الشهود لاني مقام الغيبة فهو لاء القوم لما صاروا كاملين في درجة الاستدلال ارادوا الترقى من مقام الاستدلال الى مقام الشهود والمكاشفة فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين (القول السابع) ان كل من كان في مقام شهود الحق لم يبال بما يصل اليه من المشاق والالام فلما قبلوا من عيسى عليه السلام ان يكونوا ناصرين له ذابين عنه قالوا فاكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا ممن يكون في شهود جلالك حتى نصير مستحقين لكل ما يصل الينا من المشاق والمتاعب فحيث يسهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة رسولك ونبيك ثم قال تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومداجاة قال الزجاج يقال مكر الليل وامكر اذا اظلم وقال الله تعالى واذا مكر بك الذين كفروا وقال وما كنت لديهم اذ اجعوا امرهم وهم يمكرون وقيل اصله من اجتماع الامر واحكامه ومنه امرأة ممكورة اي مجتمعة الخلق واحكام الرأي يقال له الاجماع والجمع قال الله تعالى فأجمعوا امركم وشركاءكم فلما كان المكر رأيا محكما قويا مصونا عن جهات النقص والفتور لاجرم سمي

وقيل لما صلب المصلوب جاءت مريم ومعها امرأة ابرأها الله تعالى من الجنون بدعاء عيسى عليه الصلاة والسلام وجعلنا تبيان

على المصلوب فانزل الله تعالى عيسى عليه الصلاة والسلام فجاءهما فقال علام (٦٨٨) تبيكان قتالنا عليك فقال ان الله تعالى رفعني

مكرا (المسئلة الثانية) امامكهم بعيسى عليه السلام فهو انهم هموا بقتله واما مكر الله تعالى بهم فقيه وجوه (الاول) مكر الله تعالى بهم هو انه رفع عيسى عليه السلام الى السماء وذلك ان يهودا ملك اليهود اراد قتل عيسى عليه السلام وكان جبريل عليه السلام لا يفارقه ساعة وهو معنى قوله وايدناه بروح القدس فلما ارادوا ذلك امره جبريل عليه السلام ان يدخل بيتا فيه روزنة فلما دخلوا البيت اخرجه جبريل عليه السلام من تلك الروزنة وكان قد التقي شبهه على غيره فأخذوا صلب ففترق الحاضرون ثلاث فرق فرقة قالت كان الله فينا فذهب واخرى قالت كان ابن الله والاخرى قالت كان عبد الله ورسوله فآكرمه بأن رفعه الى السماء وصار لكل فرقة جمع فظهرت الكافران على الفرقة المؤمنة الى ان بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وفي الجملة فالمراد من مكر الله بهم ان رفعه الى السماء وما مكنتهم من ايصال الثماليه (الوجه الثاني) ان الحوار بين 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 انه عيسى عليه السلام فكان ذلك هو مكر الله تعالى بهم (الوجه الثالث) ذكر محمد بن اسحق ان اليهود عذبوا الحوارين بعد ان رفع عيسى عليه السلام فشمسوهم وعذبوهم فلقوا منهم الجهد فبلغ ذلك ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته قليل له ان رجلا من بني اسرائيل من تحت امرك كان يخبرهم انه رسول الله واراهم احياء الموتى وبراء الائمة والابرس فقتل فقال لو علمت ذلك لملت بينه وبينهم ثم بعث الى الحوارين فانزعهم من ايديهم وسألهم عن عيسى عليه الصلاة والسلام فاخبروه فبأيعهم على دينهم وازل المصلوب فغيبه واخذ الحشبة فاكرمها ثم غزا بني اسرائيل وقتل منهم خلقا عظيما ومنه ظهر اصل النصرانية في الروم ثم جاء بعده ملك آخر يقال له ططبوس وغزا بيت المقدس بعد رفع عيسى عليه الصلاة والسلام بخمسة اربعين سنة قتل وسي ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الجحاز قال اهل النوار يخ حملت مريم بعيسى عليه الصلاة والسلام وهي بنت ثلاث عشرة سنة وولدت له بيت لحم من ارض اورى ثم لمضى خمس وستين سنة من غلبة الاسكندر على ارض بابل واوحى الله تعالى اليه على رأس ثلاثين سنة ورفع اليه من بيت المقدس ليلة القدر من شهر رمضان وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة وعاشت امة بعد رفعه ست سنين (والله خير لما كرين) اقواهم مكرًا وانفذهم كيدا واقدروهم على ايصال الضرر من حيث لا يحتسب واظهار الجلالة في موقع الاضمار لتربية المهابة والجملة تدليل مقرر لضمون ما قبله (ان)

ولم يصني الاخير وان هذا شئ شبه لهم قال محمد بن اسحق ان اليهود عذبوا الحوارين بعد رفع عيسى عليه الصلاة والسلام ولقوا منهم الجهد فبلغ ذلك ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته قليل له ان رجلا من بني اسرائيل من تحت امرك كان يخبرهم انه رسول الله واراهم احياء الموتى وبراء الائمة والابرس وفعل وفعل فقال لو علمت ذلك ما خليت بينهم وبينه ثم بعث الى الحوارين فانزعهم من ايديهم وسألهم عن عيسى عليه الصلاة والسلام فاخبروه فبأيعهم على دينهم وازل المصلوب فغيبه واخذ الحشبة فاكرمها ثم غزا بني اسرائيل وقتل منهم خلقا عظيما ومنه ظهر اصل النصرانية في الروم ثم جاء بعده ملك آخر يقال له ططبوس وغزا بيت المقدس بعد رفع عيسى عليه الصلاة والسلام بخمسة اربعين سنة قتل وسي ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الجحاز قال اهل النوار يخ حملت مريم بعيسى عليه الصلاة والسلام وهي بنت ثلاث عشرة سنة وولدت له بيت لحم من ارض اورى ثم لمضى خمس وستين سنة من غلبة الاسكندر على ارض بابل واوحى الله تعالى اليه على رأس ثلاثين سنة ورفع اليه من بيت المقدس ليلة القدر من شهر رمضان وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة وعاشت امة بعد رفعه ست سنين (والله خير لما كرين) اقواهم مكرًا وانفذهم كيدا واقدروهم على ايصال الضرر من حيث لا يحتسب واظهار الجلالة في موقع الاضمار لتربية المهابة والجملة تدليل مقرر لضمون ما قبله (ان)

ان هذا اللفظ ليس من المتشابهات لانه عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في اتصال الشر الى الغير وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع والله اعلم * قوله تعالى (اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك ورافعتك الى ومطهرتك من الذين كفروا وجعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون) في الآيات مسائل (المسئلة الاولى) العامل في اذ قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين اى وجد هذا المكر اذ قال الله هذا القول وفيل التقدير ذلك اذ قال الله (المسئلة الثانية) اعترفوا بأن الله تعالى شرف عينى في هذه الآية بصفات (الصفة الاولى) انى متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتى كنت أنت الرقيب عليهم واختلف اهل التأويل في هاتين الآيتين على طريقين (احدهما) اجراء الآية على ظاهرها من غير تقديم ولا تأخير فيها (والثانى) فرض التقديم والتأخير فيها اما الطريق الاول فبيانه من وجوه (الاول) معنى قوله انى متوفيك اى انى متم عمرك فحينئذ أتوفاك فلا تركهم حتى يقتلوك بل أثار افعلك الى سماءى ومقربك بلائكتى واصونك عن ان يتمكنوا من قتلك وهذا تأويل حسن (والثانى) متوفيك اى يميتك وهو مروى عن ابن عباس ومحمد بن اسحق قالوا والمقصود ان لا يصل اعداؤه من اليهود الى قتله ثم انه بعد ذلك اكرمه بأن ارفعه الى السماء ثم اختلفوا على ثلاثة اوجه (احدهما) قال وهب توفى ثلاث ساعات ثم رفع (وثانها) قال محمد بن اسحق توفى سبع ساعات ثم احياه الله ورفع (الثالث) قال الربيع ابن انس انه تعالى توفاه حين رفعه الى السماء قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها (الوجه الرابع) فى تأويل الآية ان الواو فى قوله متوفيك ورافعتك الى لا تفيد الترتيب فالآية تدل على انه تعالى يفعل به هذه الافعال فاما كيف يفعل ومتى يفعل فالامر فيه موقوف على الدليل وقد ثبت الدليل انه حى وورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سينزل ويقتل الدجال ثم انه تعالى يتوفاه بعد ذلك (الوجه الخامس) فى التأويل ما قاله ابو بكر الواسطى وهو ان المراد انى متوفيك عن شهواتك وحظوظ نفسك ثم قال ورافعتك الى وذلك لان من لم يصر قائما عماسوى الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله وايضا فعيسى لما رفع الى السماء صار حاله كحال الملائكة فى زوال الشهوة والغضب والاخلاق الذميمة (والوجه السادس) ان التوفى اخذ الشئ وافيا ولما علم الله ان من الناس من يخطر بباله ان الذى رفعه الله هوروحه لاجسده ذكر هذا الكلام ليبدل على انه عليه الصلاة والسلام رفع بتمامه الى السماء بروحه ويحسده ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى وما يضررونك من شئ (والوجه السابع) انى متوفيك اى اجعلك كالتوفى لانه اذا رفع الى السماء وانقطع خبر اثره عن الارض كان كالتوفى واطلاق اسم الشئ على ما يشابهه فى اكثر خواصه وصفاته جاثر حسن (الوجه الثامن) ان التوفى هو القبض يقال وفانى فلان دراهمى واوفانى وتوفيتها منه كما يقال سلم فلان دراهمى الى وتسلتها منه

(اذ قال الله) نظرف لمكر الله
او لضرر نحو وقع ذلك (يا عيسى انى
متوفيك) اى مستو فى اجلك
ومؤخرتك الى اجلك المسمى عاصما
لك من قتلهم او قابضك من الارض
من توفيت مالى او متوفيك تأمنا
اذ روى انه رفع وهونام وقيل
ميمة فى وقتك بعد الغزول من
السماء ورافعتك الان اوميتك
من الشهوات العائقة عن العروج
الى عالم الملكوت وقيل امامته الله
تعالى سبع ساعات ثم رفعه الى السماء
واليه ذهبت النصارى قال
القرطبي والصحيح ان الله تعالى رفعه
من غير وفاة ولا نوم كما قال الحسن
وابن زيد وهو اختيار الطبرى
وهو الصحيح عن ابن عباس رضى
الله عنهما واصل القصة ان اليهود
لما عزموا على قتله عليه الصلاة
والسلام اجتمع الحواريون وهم
اثنا عشر رجلا فى غرفة فدخل
عليهم المسيح من مشكاة الغرفة
فأخبرهم ابليس جميع اليهود
فركب منهم اربعة آلاف رجل
فأخذوا باب الغرفة فقال المسيح
لحواريين ابيكم يخرج ويقتل
ويكون معى فى الجنة فقال واحد
منهم انا يا بنى الله فالتقى عليه مدرعة
من صوف وعمامة من صوف
وناوله لاعكازة والتقى عليه شبه
عيسى عليه الصلاة والسلام فخرج
على اليهود فقتلوه وصلبوه

وقد يكون ايضا توفي بمعنى استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان اخر اوجه من الارض واصعاده الى السماء توفيه فان قيل فعلى هذا الوجه كان التوفى عين الرفع اليه فيصير قوله ورافعك الى تكرارا فلنا قوله انى متوفيك يدل على حصول التوفى وهو جنس تحت انواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد الى السماء فلما قل بعده ورافعك الى كان هذا تعيينا للنوع ولم يكن تكرارا (الوجه التاسع) ان يقدر فيه حذف المضاف والتقدير متوفى عمك بمعنى مستوفى عمك ورافعك الى اى ورافع عمك الى وهو كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والمراد من هذه الآية انه تعالى بشره بقبول طاعته واعماله وعرفه ان ما يصل اليه من المتاعب والمشاق في تمشية دينه واظهار شريعته من الاعداء فهو لا يضيع اجره ولا يهدم ثوابا فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجرى الآية على ظاهرها (الطريق الثاني) وهو قول من قال لا بد في الآية من تقديم وتأخير من غير ان يحتاج فيها الى تقديم أو تأخير قالوا ان قوله ورافعك الى يقتضى انه رفعه حيا والواو لا تقتضى الترتيب فلم يبق الا ان يقول فيها تقديم وتأخير والمعنى انى رافعك الى ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد انزل الى اياك في الدنيا ومثله من التقديم والتأخير كثير في القرآن واعلم ان الوجوه الكثيرة التي قدمناها تعنى عن التزم مخالفة الظاهر والله اعلم (الصفة الثانية) من الصفات التي ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله ورافعك الى والمشبهة يتمسكون بهذه الآية في اثبات المكان لله تعالى وانه في السماء وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على انه يتمتع كونه تعالى في المكان فوجب حل اللفظ على التأويل وهو من وجوه (الاول) ان المراد الى محل كرامتى وجعل ذلك رفعا اليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله انى ذاهب الى ربى وانما ذهب ابراهيم صلى الله عليه وسلم من العراق الى الشام وقد يقول السلطان ارفعوا هذا الامر الى القاضى وقد يسمى الحاج زوار الله ويسمى المجاورون جيران الله والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا ههنا (الوجه الثاني) في التأويل ان يكون قوله ورافعك الى معناه انه يرفع الى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله لان في الارض قد يتولى الخلق انواع الاحكام فاما السموات فلا كما هناك في الحقيقة وفي الظاهر الا الله (الوجه الثالث) ان بتقدير القول بأن الله في مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك سببا لارتفاعه وفرحه بل انما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب والروح والراحة والرحمان فعلى كلا القولين لا بد من حل اللفظ على ان المراد ورافعك الى محل ثوابك ومجازتك واذا كان لا بد من اضمار ما ذكرناه لم يبق في الآية دلالة على اثبات 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 اخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير وكل ذلك يدل على المبالغة في اعلاء شأنه وتعظيم منصبه عند الله تعالى (الصفة الرابعة) قوله وجاعل للذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة فيه وجهان (الاول) ان المعنى الذين اتبعوا

واما عيسى عليه الصلاة والسلام فكساه الله الريش والنور والبسه النور وقطع عنه شهوة المطعم والمشرب وذلك قوله تعالى انى متوفيك فطار مع الملائكة ثم ان اصحابه حين رأوا ذلك تفرقوا ثلاث فرق فقالت فرقة كان الله فينا ثم صعد الى السماء وهم اليعقوبية وقالت فرقة اخرى كان فينا ابن الله ماشاء الله ثم رفعه الله اليه وهم النسطورية وقالت فرقة اخرى منهم كان فينا عبد الله ورسوله ماشاء الله ثم رفعه الله اليه وهؤلاء هم المسلمون فنظاهرت عليهم الفرقتان الكافرتان فقتلوه فلم يزل الاسلام منطمسا الى ان بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم

دين عيسى يكونون فوق الذين كفروا به وهم اليهود بالقهر والسلطان والاستعلاء الى يوم
القيامة فيكون ذلك اخبارا عن ذل اليهود وانهم يكونون مقهورين الى يوم القيامة فاما
الذين اتبعوا المسيح عليه السلام فهم الذين كانوا يؤمنون بانه عبد الله ورسوله واما بعد
الاسلام فهم المسلمون واما النصرارى فهم وان اظهر وامن انفسهم موافقته فهم يخالفونه
اشد المخالفة من حيث ان صريح العقل يشهد انه عليه السلام ما كان رضى بشئ مما يقوله
هؤلاء الجهال ومع ذلك فان ترى ان دولة النصرارى فى الدنيا اعظم واقوى من امر اليهود
فلا ترى فى طرف من اطراف الدنيا ملكا يهوديا ولا بلدة مملوءة من اليهود بل يكونون اين
كانوا بالذلة والمسكنة واما النصرارى فأمرهم بخلاف ذلك (القول الثانى) ان المراد من هذه
الفوقية الفوقية بالجملة والدليل واعلم ان هذه الآية تدل على ان رفعه فى قوله ورافعك
الى هو الرفع بالدرجة والنقبة لا بالمكان والجهة كما ان الفوقية فى هذه الآيات ليست
بالمكان بل بالدرجة والرفع اما قوله ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون
فالعنى انه تعالى بشر عيسى عليه السلام بانه يعطيه فى الدنيا تلك الخواص الشريفة
والدرجات الرفيعة العالوية واما فى القيامة فانه يحكم بين المؤمنين به وبين الجاحدين
برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره فى الآية التى بعد هذه الآية ويق من مباحث هذه
الآية موضع مشكل وهو ان نص القرآن دل على انه تعالى حين رفعه الذى شبهه على غيره
على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والاخبار ايضا وارده بذلك الا ان الروايات
اختلفت فتارة روى ان الله تعالى الذى شبهه على بعض الاعداء الذين دلوا اليهود على مكانه
حتى قتلوه وصلبوه وتارة روى انه عليه السلام رغب بعض خواص اصحابه فى ان يلقى
شبهه حتى يقتل مكانه وبالجملة فكيفما كان فى القاء شبهه على الغير اشكال (الاشكال
الاول) انالوجوزنا القاء شبهه انسان على انسان آخر زم السفسطة فاني اذا رأيت ولدى ثم
رأيت نانيا فحينئذ اجوز ان يكون هذا الذى رأيت نانيا ليس بولدى بل هو انسان الذى شبهه
عليه وحينئذ يرتفع الامان عن المحسوسات وايضا فالصحابة الذين رأوا محمدا صلى الله
عليه وسلم يأمرهم وينهاهم وجب ان لا يعرفوا انه محمدا لاحتمال انه الذى شبهه على غيره وذلك
يفضى الى سقوط الشرائع وايضا فدار الامر فى الاخبار المتواترة على ان يكون المخبر
الاول انما اخبر عن المحسوس فاذا جاز وقوع الغلط فى المبصرات كان سقوط خبر التواتر
اولى وبالجملة ففتح هذا الباب اوله سفسطة وآخره ابطال النبوات بالكلية (والاشكال
الثانى) وهو ان الله تعالى كان قد امر جبريل عليه السلام بان يكون معه فى اكثر
الاحوال هكذا قاله المفسرون فى تفسير قوله اذ يدتك بروح القدس ثم ان طرف جناح
واحد من اجنحة جبريل عليه السلام كان يكفى العالم من البشر فكيف لم يكف فى منع
اولئك اليهود عنه وايضا انه عليه السلام لما كان قادرا على احياء الموتى وبراء الاكه
والابرص فكيف لم يقدر على اماتة اولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء وعلى اسقامهم

(ورافعك الى) اى الى عمل
كرامى ومقر ملائكتى (ومطهرك
من الذين كفروا) اى من سوء
جوارهم وخبث صحبتهم وذنس
معاشرتهم (وجاعل الذين اتبعوك)
قال قتادة والربيع والشعبي
ومقاتل والكلبي هم اهل الاسلام
الذين صدقوه واتبعوا دينه من
امة محمد صلى الله عليه وسلم دون
الذين كذبوه وكذبوا عليه
من النصرارى (فوق الذين
كفروا) وهم الذين كفروا به
عليه الصلاة والسلام ومن يسير
بسيرتهم من اليهود فان اهل
الاسلام فوقهم ظاهرين بالعزة
والمنعة والجمعة وقيل هم
الحواريون فينبغى ان يحمل
فوقيتهم على فوقية المسلمين بحكم
الاتحاد فى الاسلام والتوحيد
وقيل هم الروم وقيل هم النصرارى
فالمراد بالاتباع مجرد الادعاء
والمحبة والافاوتك الكفرة
بعزل من اتبعه عليه الصلاة
والسلام

والقاء الزمانة والفالج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له (والاشكال الثالث)
انه تعالى كان قادرا على تخليصه من اولئك الاعداء بأن يرفع الى السماء فا القائدة في القاء
شبهه على غيره وهل فيه الالقاء مسكين في القتل من غير فائدة اليه (والاشكال الرابع)
انه اذا القى شبهه على غيره ثم انه رفع بعد ذلك الى السماء فالقوم اعتقدوا فيه انه هو
عيسى مع انه ما كان عيسى فهذا كان القائلهم في الجهل والتليس وهذا لا يليق بحكمة
الله تعالى (الاشكال الخامس) ان النصرارى على كثرتهم في مشارق الارض ومغارها
وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام وغلوهم في امره اخبروا انهم شاهدوه مقتولا
مصلوبا فلو انكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن
في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عيسى بل في وجودهما ووجود سائر الانبياء
عليهم الصلاة والسلام وكل ذلك باطل (والاشكال السادس) انه ثبت بالتواتر ان المصلوب
بقى حيا زمانا طويلا فلولا لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لاطهر الجزع ولقال انى لست
بعيسى بل انما انا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا
المعنى فلما لم يجد شئ من هذا علمنا ان ليس الامر على ما ذكرتم فهذا جلة ما في الموضوع من
السؤالات والجواب عن الاول ان كل من اثبت القادر المختار سلم انه تعالى قادر على ان
يخلق انسانا آخر على صورة زيد مثلا ثم ان هذا التصوير لا يوجب الشك المذكور
فكذا القول فيما ذكرتم والجواب عن الثاني ان جبريل عليه السلام لو دفع الاعداء عنه
او اقدر الله تعالى عيسى عليه السلام على دفع الاعداء عن نفسه لبلغت مجزته الى حد
الاجاء وذلك غير جائز وهذا هو الجواب عن الاشكال الثالث فانه تعالى لورفعه الى
السماء وما القى شبهه على الغير لبلغت تلك المجزة الى حد الاجاء والجواب عن الرابع
ان تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون ذلك
التليس والجواب عن الخامس ان الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة
على الجمع القليل جائز والتواتر اذا انتهى في آخر الامر الى الجمع القليل لم يكن مفيدا
للعلم والجواب عن السادس ان تقدير ان يكون الذي القى شبهه عيسى عليه السلام عليه
كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى جائز ان بسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة
وبالجملة فالاسئلة التي ذكروها امور تنطرق الاحتمالات اليها من بعض الوجوه ولما
ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما اخبر عند امتنع صيرورة
هذه الاسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع والله ولي الهداية * قوله تعالى (فأما
الذين كفروا فأعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين) اعلم انه
تعالى لما ذكر الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعد ذلك مفصلا
ما في ذلك الاختلاف اما الاختلاف فهو ان كفر قوم وآمن آخرون واما الحكم
فيمين كفر فهو ان يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والآخرة واما الحكم فيمين

الى يوم القيامة) غاية للجعل
اولا استقرار المقدر في الطرف
لاعلى معنى ان الجعل او الفونية
تتمهي حينئذ ويخلص الكفرة
من الذللة بل على معنى ان المسلمين
يعلونهم الى تلك النهاية فأما
بعدها فيفعل الله تعالى بهم ما
يريد (ثم الى مرجعكم) بالبعث
والمتراسخ وتقديم الجار والمجرور
للغرض المفيد لتأكيد الوعد
والوعيد والضمير لعيسى عليه
الصلاة والسلام وغيره من المتبعين
له والكافرين به على تغليب
المخاطب على الغائب في ضمن
الانتفاس فانه ابلغ في التبشير
والانذار (فأحكم بينكم) يومئذ
رجوعكم الي (فيما كنتم فيه
تختلفون) من امور الدين وفيه
متعلق بختلفون وتقديمه عليه
لرعاية القواصل (فأما الذين
كفروا فأعذبهم عذابا شديدا)
تفسير للحكم الواقع بين الفريقين
وتفصيل لكيفيته والبداية ببيان
حال الكفرة لما ان مساق
الكلام لتهديدهم وزجرهم
عماهم عليه من الكفر والعناد

آمن وعمل الصالحات فهو ان يوفيهم اجرهم وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اما
 عذاب الكافر في الدنيا فهو من وجهين (احدهما) القتل والسبي وما شاكله حتى لو ترك
 الكفر لم يحسن ايقاعه به فذلك داخل في عذاب الدنيا (والثاني) ما يلحق الكافر من
 الامراض والمصائب وقد اختلفوا في ان ذلك هل هو عقاب ام لا قال بعضهم انه عقاب في
 حق الكافر واذ وقع مثله للمؤمن فانه لا يكون عقابا بل يكون ابتلاء وامتحانا وقال
 الحسن ان مثل هذا اذا وقع للكافر لا يكون عقابا بل يكون ايضا ابتلاء وامتحانا ويكون
 جاريا مجرى الحدود التي تقام على التائب فانها لا تكون عقابا بل امتحانا والدليل عليه
 انه تعالى يعد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها وما هذا حاله لا يكون عقابا فان
 قيل فقد سلمت في الوجه الاول انه عذاب للكافر على كفره وهذا على خلاف قوله تعالى
 ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم لترك عليها من دابة وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتهاء غيره
 فوجب ان لا توجد المؤاخذة في الدنيا وايضا قال تعالى اليوم تجزي كل نفس بما كسبت
 وذلك يقتضي 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 (المسئلة الثانية)
 لقائل ان يقول وصف العذاب بالشدة يقتضي ان يكون عقاب الكافر في الدنيا اشد
 ولسنا نجد الامر كذلك فان الامر تارة يكون على الكفار واخرى على المسلمين ولا نجد
 بين الناس تفاوتا قلنا بل التفاوت موجود في الدنيا لان الآية في بيان امر اليهود الذين
 كذبوا بعيسى عليه السلام ونرى الذلة والمسكنة لازمة لهم فزال الاشكال (المسئلة
 الثالثة) وصف تعالى هذا العذاب بأنه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك العذاب عنهم
 فان قيل اليس قديمتم على الأئمة والمؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة قلنا
 المانع هو العهد ولذلك اذ زال العهد حل قتله ثم قال تعالى (واما الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات فنوفيهم اجرهم والله لا يحب الظالمين) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اقرأ حفص
 عن عاصم فيوفيهم بالياء يعني فيوفيهم الله والباقون بالنون جلا على ما تقدم من قوله
 فأحكم فأعذبهم وهو الاولى لانه نسق الكلام (المسئلة الثانية) ذكر الذين آمنوا ثم وصفهم
 بانهم عملوا الصالحات وذلك يدل على ان العمل الصالح خارج عن معنى الايمان وقد تقدم
 ذكر هذه الدلالة مرارا (المسئلة الثالثة) احتج من قال بان العمل علة للجزاء بقوله
 فنوفيهم اجرهم فشبهم في عبادتهم لاجل طلب الثواب المستأجر والكلام فيه ايضا
 قد تقدم والله اعلم (المسئلة الرابعة) المعترلة احتجوا بقوله والله لا يحب الظالمين على
 انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي قالوا لان مريد الشيء لا بد وان يكون محباله اذا كان
 ذلك الشيء من الافعال وانما تخالف المحبة الارادة اذا علمت بالاشخاص فقد يقال احب
 زيدا ولا يقال اريده واما اذا علمت بالافعال فعناهما واحد اذا استعملتا على حقيقة
 اللغة فصار قوله والله لا يحب الظالمين بمنزلة قوله لا يريد ظلم الظالمين هكذا قرره القاضي

وقوله تعالى (في الدنيا والاخرة) متعلق بأعذبهم لا بمعنى ايقاع
 كل واحد من التعذيب في الدنيا
 والتعذيب في الاخرة واحداهما
 يوم القيامة بل يعني اتمام مجموعهما
 يومئذ وقيل ان المرجع اعم من
 السنيوي والاخرى وقوله
 تعالى الى يوم القيامة غاية للفقوة
 لاليجعل الرجوع مترخ عن
 الجعل وهو غير محدود لاعتن
 الفوقية المحدودة على نهج قولك
 سأعيرك سكنى هذا البيت
 شهر اتم اطلع عليك خلعة فيلزم
 تأخر الخلع عن الاعارة لاعتن
 الشهر (ومالهم من ناصرين)
 يخلصونهم من عذاب الله تعالى
 في الدارين وصيغة الجمع تقابلة
 ضمير الجمع اي ليس لواحد منهم
 ناصر واحد (واما الذين آمنوا)
 بما ارسلت به (وعملوا الصالحات)
 هو يبدن المؤمنين (فيوفيهم
 اجرهم) اي يعطيهم اياها
 كاملة ولعل الالتفات الى الغيبة
 للايدان بما بين مصدرى التعذيب
 والابانة من الاختلاف من حيث
 الجلال والجمال وقرئ فنوفيهم
 جريا على سنن العظمة والكبرياء
 (والله لا يحب الظالمين) اي
 يبغضهم فان هذه الكناية فاشية
 في جميع اللغات جارية مجرى
 الحقيقة ويراد الظلم للاشعار
 بأنهم يكفرون متعدون متجاوزون
 عن الحدود واضعون نكفر مكان
 الشكر والايمان والجسلة تدبيل
 لما قبله مقرر لضمونه

وعند اصحابنا ان المحبة عبارة عن ارادة اقبال الخير اليه فهو تعالى وان اراد كفر الكافر
الا انه لا يريد اقبال الثواب اليه وهذه المسئلة قد ذكرناها مرارا واطوارا ثم قال تعالى
(ذلك تنلوه عليكم من الآيات والذكر الحكيم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذلك
اشارة الى ما تقدم من نبأ عيسى وزكريا وغيرهما ومبتدأ خبره تنلوه ومن الآيات خبر بعد
خبر او خبر مبتدأ محذوف ويجوز ان يكون ذلك بمعنى الذي وتنلوه صلته ومن الآيات
الخبر (المسئلة الثانية) التلاوة والقصص واحد في المعنى فان كلا منهما يرجع معناه
الى شئ يذكرك بعضه على اثر بعض ثم انه تعالى اضاف التلاوة الى نفسه في هذه الآية وفي
قوله تنلوه عليكم من نبأ موسى وادف القاصص الى نفسه فقال نحن نقص عليك احسن
القصص وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جارية بجزى تلاوته سبحانه وتعالى
وهذا اشريف عظيم للملك وانما احسن ذلك لان تلاوة جبريل صلى الله عليه وسلم لما كان بامر
من غير تفاوت اصلا اضيف ذلك اليه سبحانه وتعالى (المسئلة الثالثة) قوله من الآيات
يحتمل ان يكون المراد منه ان ذلك من آيات القرآن ويحتمل ان يكون المراد منه انه من
العلامات الدالة على ثبوت رسالتك لانها اخبار لا يعلمها الا قارى من كتاب او من يوحى اليه
فظاهر انك لا تكتب ولا تقرأ فبقي ان ذلك من الوحي (المسئلة الرابعة) الذ ذكر الحكيم
فيه قولان (الاول) المراد منه القرآن وفي وصف القرآن بكونه ذكرا حكما وجوه (الاول)
انه بمعنى الحاكم مثل القدير والعليم والقرآن حاكم بمعنى ان الاحكام تستفاد منه
(والثاني) معناه ذوا الحكمة في تاليفه ونظمه وكثرة علومه (والثالث) انه بمعنى المحكم
فيعمل بمعنى مفعول قال الازهرى وهو شائع في اللغة لان حكمت يجرى بجزى احكمت في
المعنى فرد الى الاصل ومعنى المحكم في القرآن انه احكم عن تطرق وجوه الخلل اليه قال
تعالى احكمت آياته (والرابع) ان يقال القرآن لكثرة حكمه انه ينطق بالحكمة
فوصف بكونه حكما على هذا التأويل (والقول الثاني) ان المراد بالذكر الحكيم ههنا
غير القرآن وهو اللوح المحفوظ الذي منه نقلت جميع الكتب المنزلة على الانبياء عليهم
السلام اخبر انه تعالى انزل هذا القصص مما كتب هنالك والله اعلم بالصواب قوله تعالى
(ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) اجمع المفسرون
على ان هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه وسلم وكان من
جمله شبههم ان قالوا يا محمد لما سلت انه لا اب له من البشر وجب ان يكون ابوه هو الله تعالى
فقال ان آدم ما كان له اب ولا ام ولم يلزم ان يكون ابنا لله تعالى فكذا القول في عيسى عليه
السلام هذا حاصل الكلام وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى آدم من التراب فله لا يجوز ان
يخلق الله عيسى من دم مريم بل هذا اقرب الى العقل فان تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع
في رحم الام اقرب من تولده من التراب اليابس هذا تلخيص الكلام ثم ههنا مسائل
(المسئلة الاولى) مثل عيسى عند الله كمثل آدم اي صفته كصفة آدم ونظيره قوله تعالى

ذلك اشارة الى ما سلف من نبأ عيسى
عليه الصلاة والسلام وما فيه من
معنى البعد للدلالة على شان المشار
اليه وبعدم تثلته في الشرف وعلى
كونه في ظهور الامر ونباهة
الشأن بمنزلة المشاهد المعان
وهو مبتدأ وقوله عز وجل
(تنلوه) خبره وقوله تعالى (عليك)
متعلق بتلاوة وقوله تعالى (من
الآيات) حال من الضمير المنصوب
او خبر بعد خبر او هو الخبر
وما بينهما حال من اسم الاشارة
او ذلك خبر لمبتدأ مضمرة اي الاسر
ذلك وتنلوه حال كسر وصيغة
الاستقبال اما الاستحضار الصورة
او على معناها اذ التلاوة لم تتم
بعد (والذكر الحكيم) اي
اي المشتمل على الحكم او المحكم
المنوع من تطرق الخلل اليه
او المراد به القرآن فن تبعية
او بعض مخصوص منه فن بيانية
وقيل هو اللوح المحفوظ فن
ابتدائية (ان مثل عيسى) اي في
شأنه البديع المنتظم لغرابته في
سلك الامثال (عند الله) اي في
تقديره وحكمه (كمثل آدم) اي
كعالمه الجببية التي لا يرتاب فيها
مرتاب ولا ينازع فيها منازع

مثل الجنة التي وعد المتقون اي صفة الجنة (المسئلة الثانية) قوله تعالى خلقه من تراب ليس بصلة لآدم ولا صفة ولكنه خبر مستأنف على جهة التفسير بحال آدم قال الزجاج هذا كما تقول في الكلام مثلك كمثل زيد تريد ان تشبهه به في أمر من الامور ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا (المسئلة الثالثة) اعلم ان العقل دل على انه لا بد للناس من الداويل والالزم ان يكون كل ولد مسبوقا بالدلالى اول وهو محال والقرآن دل على ان ذلك الوالد الاول هو آدم عليه السلام كما في هذه الآية وقال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وقال هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم انه تعالى ذكر في كيفية خلق آدم عليه السلام وجوها كثيرة (احدها) انه مخلوق من التراب كما في هذه الآية (والثاني) انه مخلوق من الماء قال الله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا (والثالث) انه مخلوق من الطين قال الله تعالى الذي أحسن كل شئ خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين (الرابع) انه مخلوق من سلالة من طين قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين (الخامس) انه مخلوق من طين لازب قال تعالى انا خلقناهم من طين لازب (السادس) انه مخلوق من صلصال قال تعالى انى خالق بشرا من صلصال من جنأ مسنون (السابع) انه مخلوق من عجل قال تعالى خلق الانسان من عجل (الثامن) قال تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد اما الحكماء فقالوا انما خلق آدم عليه السلام من تراب لوجوه (الاول) ليكون متواضعا (الثاني) ليكون ستارا (الثالث) ليكون اشدا لتصاق بالارض وذلك لانه انما خلق لخلافة اهل الارض قال تعالى انى جاعل فى الارض خليفة (الرابع) اراد الحق اظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التي هي اضرأ الاجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذي هو الطف الاجرام واعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم عليه السلام من التراب الذي هو كثف الاجرام ثم اعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من امواج مياه البحار وابقاها معلقة فى الهواء حتى يكون خلقه هذه الاجرام برهاناً باهرا ودليلاً ظاهراً على انه تعالى هو المدبر بغير احتياج وخالق بلا مزاج وعلاج (الخامس) خلق الانسان من تراب ليكون مطلقاً النار الشهوة والغضب والحرص فان هذه النيران لا تطفأ الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون صافياً تجلى فيه صور الاشياء ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء ليمتزج الكشيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله انى خالق بشرا من طين ثم انه فى المرتبة الرابعة قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلوطة فعالة بمعنى المفعولة لانها هي التي تسل من الطف اجزاء الطين ثم انه فى المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا فقال انا خلقناهم من طين لازب ثم انه فى المرتبة السادسة اثبت له من الصفات ثلاثة انواع (احدها) انه من صلصال والصلصال

(خلقه من تراب) تفسير لما أتهم في المثل وتفصيل لما اجل فيه وتوضيح للتشبيح ببيان وجه الشبه بينهما وحسم مادة شبه الخصوم فان انكار خلق عيسى عليه الصلاة والسلام بلا ب من اعترف بخلق آدم عليه الصلاة والسلام بغير أب وأم مما لا يكاد يصح والمعنى خلق قاله من تراب

اللباس الذي اذا حركت تلتصق كالحزف الذي يسمع من داخله صوت (والثاني) الجأ وهو الذي استقر في الماء مدة وتغير لونه الى السواد (والثالث) تغير رائحته قال تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه اى لم يتغير فهذه جملة الكلام في التوفيق بين الآيات الواردة في خلق آدم عليه السلام (المسئلة الرابعة) في الآية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضى ان يكون خلق آدم متقدما على قول الله له كن وذلك غير جائز وأجابوا عنه من وجوه الاول قال ابو مسلم قدينا ان الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله تعالى بكيفية وقوعه و ارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود آدم عليه السلام تقديما من الازل الى الابد واما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله في الوجود فثبت ان خلق آدم متقدم على قوله كن (والجواب الثاني) وهو الذي عول عليه القاضى انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن اى احياء كما قال ثم انشأناه خلقا آخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم عليه السلام موجودا اجاب القاضى وقال بل كان موجودا وانما وجد بعد حياته وليست الحياة نفس آدم وهذا ضعيف لان آدم عليه السلام ليس عبارة عن مجرد الاجسام المتشكلة بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية اخرى مخصوصة وهى اما المزاج المعتدل او النفس وينجز الكلام من هذا البحث الى ان النفس ماهى ولاشك انها من اغمض المسائل الجواب الصحيح ان يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم عليه السلام قبل ذلك تسمية لما سيقع بالواقع (والجواب الثالث) ان قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر كما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا ويقول القائل اعطيت زيدا اليوم القائل اعطيت امس القين ومراده اعطيت اليوم ألقائم انا اخبركم انى اعطيت امس القين فكذا قوله خلقه من تراب اى صيره خلقا سويا ثم انه يخبركم انى انما خلقته بأن قلت له كن (المسئلة الخامسة) في الآية اشكال آخر وهو انه كان ينبغي ان 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 ان ما قال له ربك كن فانه يكون لا محالة * قوله تعالى (الحق من ربك فلا تكن من الممترين) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدأ محذوف والمعنى الذى انبأ ناك من قصة عيسى عليه السلام او ذلك النبأ فى امر عيسى عليه السلام الحق فحذف لكونه معلوما وقال ابو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام وخبره قوله من ربك وهذا كما يقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال آخرون الحق رفع باضمار فعل اى جاءك الحق وقيل ايضا انه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتأخير تقديره من ربك الحق فلا تكن (المسئلة الثانية) الامراء الشك قال ابن الانبارى هو مأخوذ من قول العرب مررت الناقة والشاة اذا حلبتها فكان الشاك يجتذب بشكه مره كالبين الذى يجتذب عند الحلب ويقال قدمارى فلان

(ثم قال له كن فيكون) اى انشأه بشرا كما في قوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر او قدر تكوينه من التراب ثم كونه ويجوز كون ثم لتراخي الاخبار للتراخي الخبر به (فيكون) حكاية حال ماضية روى ان وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم مالك تشتم صاحبنا قال وما اقول قالوا تقول انه عبد قال اجل هو عبد الله ورسوله وكنته القاها الى العذراء البتول فغضبوا وقالوا هل رأيت انسانا من غير أب حيث سلت انه لأب له من البشر وجبان يكون ابوه هو الله فقال عليه الصلاة والسلام ان آدم عليه الصلاة والسلام ما كان له أب ولا أم ولم يلزم من ذلك كونه ابنا لله سبحانه وتعالى فكذا حال عيسى عليه الصلاة والسلام

فلانا اذا جادله كأنه يستخرج غضبه ومنه قيل الشكرى مرمى المزيد اى يحلبه (المسئلة الثالثة) فى الحق تاويلان (الاول) قال ابو مسلم المراد ان هذا الذى اتزلت عليك هو الحق من خبر عيسى عليه السلام لاما قالت النصارى واليهود فالنصارى قالوا ان مريم ولدت لها واليهود درموا مريم عليها السلام بالافك ونسبوا الى يوسف النجار فآله تعالى بين ان هذا الذى اتزل فى القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى مرمى مقتعل من المرية وهى الشك (والقول الثانى) ان المراد ان الحق فى بيان هذه المسئلة ما ذكرناه من المثل وهو قصة آدم عليه السلام فانه لا بيان لهذه المسئلة ولا برهان اقوى من التمسك بهذه الواقعة والله اعلم (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فلا تكن من الممترين خطاب فى الظاهر مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضى انه كان شاكيا فى صحته ما اتزل عليه وذلك غير جائز واختلف الناس فى الجواب عنه ففهم من قال الخطاب وان كان ظاهره مع النبي عليه الصلاة والسلام الا انه فى المعنى مع الامة قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقت النساء (والثانى) انه خطاب للنبي عليه الصلاة والسلام والمعنى قدم على يقينك وعلى ما انت عليه من ترك الامتراء * قوله تعالى (فن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا

ندع ابناءكم وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نتقبل فنجعل لعنت الله على الكاذبين اعلم ان الله تعالى بين فى اول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى بازوجة والولد واتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لفساد كلامهم وهوانه لما لم يلزم من عدم الابو الام البشرين لآدم عليه السلام ان يكون ابنا لله تعالى لم يلزم من عدم الاب البشرى لعيسى عليه السلام ان يكون ابنا لله تعالى عن ذلك ولما لم يعد انخلاق آدم عليه السلام من تراب لم يعد ايضا انخلاق عيسى عليه السلام من الدم الذى كان يجتمع فى رحم ام عيسى عليه السلام ومن انصف وطلب الحق علم ان البيان قد بلغ الى الغاية القصوى فعند ذلك قال تعالى فن حاجك بعد هذه الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم واملهم بما يعامل به المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعة فقال ققل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى آخر الآية ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) اتفق الى حين كنت بخوارزم اخبرت انه 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 كان نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان ردنا التواتر او قبلناه لكن قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فحينئذ بطلت نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بحجة التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ثم انهما حاصلان فى حق محمد وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد عليه السلام ضرورة ان عند الاستواء فى الدليل لا بد من الاستواء

(الحق من ربك) خبر مبتدأ محذوف اى هو الحق اى ما قصصنا عليك من نبأ عيسى عليه الصلاة والسلام وانه والظرف اما حال اى كأننا من ربك او خبر ثانى اى كان منه تعالى وقيل هما مبتدأ وخبر اى الحق المذكور من الله تعالى والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضمير المخاطب لتشريفه عليه الصلاة والسلام والاذان بأن تنزىل هذه الآيات الحققة الناطقة بكنه الامر تربية له عليه الصلاة والسلام ولطف به (فلا تكن من الممترين) فى ذلك والخطاب اما للنبي صلى الله عليه وسلم على طريقة الالهاب والتهميج لزيادة التثبيت والاشعار بأن الامتراء فى المحذورية بحيث ينبغي ان ينهى عنه من لا يكاد يمكن صدوره عنه فكيف بمن هو بصدد الامتراء واما الكل من له صلاحية الخطاب (فن حاجك) اى من النصارى اذ هم المتصدون للمحاجة (فيه) اى فى شأن عيسى عليه السلام وانه زعمانهم انه ليس على الشأن الحقى (من بعد ما جاءك من العلم) اى ما يوجبه ايجابا قطعيا من الآيات البينات وسموا ذلك منك فلم يرعوا عما هم عليه من الغى والضلال (فقل) لهم (تعالوا) اى هلموا بالرأى والعزيمة (ندع ابناءنا وابناءكم) اكتفى بهم عن ذكر البنات لظهور

في حصول المدلول فقال النصراني انا لا اقول في عيسى عليه السلام انه كان نبيا بل اقول انه كان الها فقلت له الكلام في النبوة لا بد وان يكون مسبقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته يجب ان لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد ان كان معدوما وقتل بعد ان كان حيا على قولكم وكان طفلا اولادم صار مترعرا ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر في بدهة العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما (والوجه الثاني) في ابطال هذه المقالة انكم تعرفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقدمز قواضلعه وانه كان محتال في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد فان كان الها او كان الاله حالا فيه او كان جزءا من الاله حالافيه فلم يدفعهم عن نفسه ولم يهلكهم بالكلية واي حاجته به الى اظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار منهم وبالله اني لا تجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد صحته فتكاد ان تكون بديهة العقل شاهدة بفساده (والوجه الثالث) وهو انه اما ان يقال بان الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد او يقال حل الاله بكيته فيه او حل بعض الاله وجزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود كان ذلك قولاً بان اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير اله ثم ان اشد الناس ذلا وذناء اليهود فالاله الذي قتله اليهود اله في غاية العجز واما الثاني وهو ان الاله بكيته حل في هذا الجسم فهو ايضا فاسدان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما فينتد يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب وقوع التفرق في اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك مخف واما الثالث وهو انه حل فيه بعض من ابعاض الاله وجزء من اجزائه فذلك ايضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا في الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب ان لا يبقى الاله الها وان لم يكن معتبرا في تحقق الالهية لم يكن جزءا من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصراني باطلا (الوجه الرابع) في بطلان قول النصراني ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي ذلك على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور العجائب عليه من احياء الموتى وبراء الالكه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرته الاله تعالى فقلت له هل تسل انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ام لا فان لم تسل لزمك من نفي العالم في الازل نفي الصانع وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل

كونهم اعز منهن واما النساء فتعلقن من جهة اخرى (ونسائنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم) اي ليدع كل منا ومنكم نفسه واعزة اذله والصقم بقلبه الى المباهة ويحملهم عليها وتقديمهم على النفس في اثناء المباهة التي هي من باب المهالك ومظان التلف مع ان الرجل يخاطبهم بنفسه ويحارب دونهم للايدان بكمال امته عليه السلام وتام تقته بأمره وقوة يقينه بأنه لن يصيبهم في ذلك شائبة مكروه اصلوهو السر في تقديم جانبه عليه السلام على جانب المخاطبين في كل من المقدم والمؤخر مع رعاية الاصل في الصيغة فان غير المتكلم تبع له في لاسناد (ثم يتهل) اي يتباهل بان نلعن الكاذب منا والبهة بالضم والفتح العنة واسهلها الترك من قولهم بهت الناقة اي تركتها بلاصرار (فجعل لعنت الله على الكاذبين) عطف على يتهل مبين لمعناه روى انهم لما دعوا الى المباهة قالوا حتى نرجع وننظر فلما تخالوا قالوا للعاقب وكان ذار بهم يا عبد المسيح ماترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصراني ان محمداني مرسل ولقد جاءكم بالفصل من امر صاحبكم والله ما ياهل قوم نبي افاظ فعاش كبيرهم ولايت صغيرهم ولئن فعلتم لتهلكن فان ايتم الالف دينكم والاقامة

عدم المدلول فأقول لما جوزت حلول الاله في بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل في بدني و بدنك وفي بدن كل حيوان و نبات و جاد فقال الفرق ظاهرو ذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه و الافعال العجيبة ما ظهرت على يدى و لاعلى يدك فعلنا ان ذلك الحلول مفقود ههنا فقلت له تين الآن انك ما عرفت معنى قولى انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول و ذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله في بدن عيسى فعدم ظهور تلك الخوارق منى و منك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذ اثبت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق منى و منك عدم الحلول في حقي و في حقك بل و في حق الكلب و السنور و الفار ثم قلت ان مذهبها يؤدى القول به الى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب و الذباب لاني غاية الخسة و الركاكة * الوجه الخامس ان قلب العصاحية ابعدي العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحى و بدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة و بين بدن الثعبان فاذا لم يوجد قلب العصاحية كون موسى الها و لابنا لاله فبان لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك اولى و عند هذا انقطع النصرانى و لم يبق له كلام و الله اعلم (المسئلة الثانية) روى انه عليه السلام لما اورد الدلائل على نصارى نجران ثم انهم اصروا على جهلهم فقال عليه السلام ان الله امرني ان لم تقبلوا الحجة ان اياهلکم فقالوا يا ابا القاسم بل نرجع فننظر في امرنا ثم نأتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب و كان ذا رأبهم يا عبد المسيح ماترى فقال و الله لقد عرقتم يا معشر النصارى ان محمدا نبى مرسل و لقد جاءكم بالكلام الحق في امر صاحبكم و الله ما باهل قوم نبيا قط فعاش كبيرهم و لانت صغيرهم و لئن فعلتم لكان الاستئصال فان ابيتم الا الاصرار على دينكم و الإقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل و انصرفوا الى بلادكم و كان رسول الله صلى الله عليه و سلم خرج و عليه مرط من شعر اسود و كان قد احتضن الحسين و اخذ بيد الحسن و فاطمة تمشى خلفه و على رضى الله عنه خلفها و هو يقول اذا دعوت فأمنوا فقال قال اسقف نجران يا معشر النصارى انى لأرى و جوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لزاله فلا تباهلوا فتهلكوا و لا يبق على وجه الارض نصرانى الى يوم القيامة فقالوا يا ابا القاسم رأينا ان لا تباهلك و ان نترك على دينك و ثبت على ديننا قال صلى الله عليه و سلم فاذا ابيتم المباحلة فاسلموا يكن لكم ما للمسلمين و عليكم ما على المسلمين

على ما انتم عليه فوادعوا الرجل و انصرفوا الى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه و سلم و قد غدا محتضنا الحسين آخذا بيد الحسن و فاطمة تمشى خلفه و على رضى الله عنهم اجعين و هو يقول اذا نادعت فأمنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى انى لأرى و جوها لو سألوا الله تعالى ان يزيل جبلا من مكانه لزاله فلا تباهلوا فتهلكوا و لا يبق على وجه الارض نصرانى الى يوم القيامة فقالوا يا ابا القاسم رأينا ان لا تباهلك و ان نترك على دينك و ثبت على ديننا قال صلى الله عليه و سلم فاذا ابيتم المباحلة فاسلموا يكن لكم ما للمسلمين و عليكم ما على المسلمين

عليه السلام لما خرج في المرط الاسود فجاء الحسن رضى الله عنه فأدخله ثم جاء الحسين
 رضى الله عنه فأدخله ثم فاطمة ثم علي رضى الله عنهما ثم قال انما يريد الله ليزهد
 عنكم الرجز اهل البيت ويظهركم تطهيرا واعلم ان هذه الرواية كالتفق على صحتهما بين اهل
 التفسير والحديث (المسئلة الثالثة) فمن حاجك فيه اى فى عيسى عليه السلام وقيل الهاء
 تعود الى 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 لان العلم الذى فى قلبه لا يؤثر فى ذلك
 بل المراد بالعلم ما ذكره بالدلائل العقلية والدلائل الواصلة اليه بالوحى والتنزيل
 فقل تعالوا اصله تعالوا لانه تفاعلوا من العلو فاستقلت الضمة على الياء فسكنت
 ثم حذفت لاجتماع الساكنين واصله العلو والارتقار فعنى تعال ارتفع الا انه كثر
 فى الاستعمال حتى صار لكل مجئى وصار بمنزلة هم (المسئلة الرابعة) هذه الآية دالة
 على ان الحسن والحسين عليهما السلام كانا بنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدهما يدعو
 ابناهما فدعا الحسن والحسين فوجب ان يكونا ابنيه ومما يؤكد هذا قوله تعالى فى سورة
 الانعام ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى عليه
 السلام انما انتسب الى ابراهيم عليه السلام بالأم لابن ابنته فثبت ان ابن بنت قد يسمى
 ابنا والله اعلم (المسئلة الخامسة) كان فى الرى رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصى
 وكان معلم الاثنى عشرية وكان يزعم ان عليا رضى الله عنه افضل من جميع الانبياء سوى
 محمد عليه السلام قال والذى يدل عليه قوله تعالى وانفسنا وانفسكم وليس المراد بقوله
 وانفسنا نفس محمد صلى الله عليه وسلم لان الانسان لا يدعون نفسه بل المراد به غيره واجمعوا
 على ان ذلك الغير كان على ابن ابي طالب رضى الله عنه فدللت الآية على ان نفس على هى
 نفس محمد ولا يمكن ان يكون المراد منه ان هذه النفس هى عين تلك النفس فالمراد ان هذه
 النفس مثل تلك النفس وذلك يقتضى الاستواء فى جميع الوجوه ترك العمل بهذا
 العموم فى حق النبوة وفى حق الفضل لقيام الدلائل على ان محمدا عليه السلام كان نبيا
 وما كان على كذلك ولان عقاد الاجماع على ان محمدا عليه السلام كان افضل من على
 رضى الله عنه فيبقى فيما وراءه معمولا به ثم الاجماع دل على ان محمدا عليه السلام كان
 افضل من سائر الانبياء عليهم السلام فيلزم ان يكون على افضل من سائر الانبياء فهذا
 وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية ثم قال ويؤيد الاستدلال بهذه الآية الحديث
 المقبول عند الموافق والمخالف وهو قوله عليه السلام من اراد ان يرى آدم فى علمه ونوحا
 فى طاعته و ابراهيم فى خلته وموسى فى هيبته وعيسى فى صفوته فلينظر الى على بن ابي
 طالب رضى الله عنه فالحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على
 ان عليا رضى الله عنه افضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم واما سائر
 الشيعة فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الآية على ان عليا رضى الله عنه افضل

من سائر الصحابة وذلك لان الآية لمادات على ان نفس على رضى الله عنه مثل نفس محمد عليه السلام الا فيما خصه الدليل وكان نفس محمد افضل من الصحابة رضوان الله عليهم فوجب ان يكون نفس على افضل ايضا من سائر الصحابة هذا تقرير كلام الشيعة والجواب انه كما انعقد الاجماع بين المسلمين على ان محمدا عليه السلام افضل من على فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان على ان النبي افضل ممن ليس بنبي واجمعوا على ان عليا رضى الله عنه ما كان نبيا فلزم القطع بأن ظاهر الآية كما انه مخصوص في حق محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك مخصوص في حق سائر الانبياء عليهم السلام (المسئلة السادسة) قوله ثم يتهل اى يتباهل كما يقال اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا والابتهاال فيه وجهان احدهما ان الابتهاال هو الاجتهاد في الدماء وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل في الدماء الا اذا كان هناك اجتهاد والثاني انه مأخوذ من قولهم عليه بهلة الله اى لعنته واصله مأخوذ مما يرجع الى معنى اللعن لان معنى اللعن هو الابعاد والطرود وبهله الله اى لعنه وابعده من رحته من قولك ابهله اذا اهمله وناقه باهل لاصرار عليها بل هى مرسله مخلاة كالرجل الطريد المنفى وتحقيق معنى الكلمة ان البهل اذا كان هو الارسال والتخلية فكان من بهله الله فقد خلاه الله ووكله الى نفسه ومن وكله الى نفسه فهو هالك لاشك فيه فمن باهل انسانا فقال على بهلة الله ان كان كذا يقول وكلنى الله الى نفسى وفوضنى الى حولى وقوتى اى من كلاءته وحفظه كالناقة الباهل التى لاحافظ لها في ضرعها فكل من شاء حلبها واخذ لبنها لاقوة لها بالدفع عن نفسها ويقال يضارجل باهل اذا لم يكن معه عصا وانما معناه انه ليس معه ما يدفع عن نفسه والقول الاول اولى لانه يكون قوله ثم يتهل اى ثم يجتهد في الدماء ونجعل اللعنة على الكاذب وعلى القول الثاني يصير التقدير ثم يتهل اى ثم نلتعن فنجعل لعنة الله على الكاذبين وهى تكرر . ببق في الآية سوالات اربع (السؤال الاول) الاولاد اذا كانوا صغارالم يجوز نزول العذاب بهم وقد ورد في الخبر انه صلوات الله عليه ادخل في المباهلة الحسن والحسين عليهما السلام فا القائدة فيه والجواب ان عادة الله تعالى جارية بأن عقوبة الاستئصال اذا نزلت يقوم هلكت معهم الاولاد والنساء فيكون ذلك في حق البالغين عقابا وفي حق الصبيان لا يكون عقابا بل يكون جاريا مجرى اماتهم وايصال الآلام والاسقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان على اولاده واهله شديدة جدا فرما جعل الانسان نفسه فداء لهم وجنة لهم واذا كان كذلك فهو عليه السلام احضر صبيانه ونسائه مع نفسه وامرهم بأن يفعلوا مثل ذلك ليكون ذلك ابلغ في الزجر واقوى في تخويف الخصم وادل على وثوقه صلوات الله عليه وعلى آله بأن الحق معه (السؤال الثاني) هل دلت هذه الواقعة على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الجواب انها دلت على صحة نبوته عليه السلام من وجهين (احدهما) هو انه عليه السلام خوفهم بنزول العذاب عليهم ولو لم يكن واثقا بذلك

لكان ذلك منه سعيا في اظهار كذب نفسه لان بتقدير ان يرغبوا في مباهلتهم ثم لا ينزل العذاب فحينئذ كان يظهر كذبه فيما اخبر ومعلوم ان محمدا صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان من اعقل الناس فلا يليق به ان يعمل عملا يفضى الى ظهور كذبه فلما اصر على ذلك علمنا انه انما اصر عليه لكونه واثقا بزول العذاب عليهم (وثانيهما) ان القوم لما تركوا مباهلتهم فلولا انهم عرفوا من التوراة والانجيل ما يدل على نبوته والاملا اجمعا عن مباهلتهم فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهم كانوا شاكين فتركوا مباهلتهم خوفا من ان يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر من العذاب قلنا هذا مدفوع من وجهين (الاول) ان القوم كانوا يبذلون النفوس والاموال في المنازعة مع الرسول عليه الصلاة والسلام ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك (الثاني) انه قد نقل عن اولئك النصارى انهم قالوا انه والله هو النبي المبشر به في التوراة والانجيل وانكم لو باهلتوه لحصل الاستئصال فكان ذلك تصريحاً منهم بأن الامتناع عن المباهلة كان لاجل علمهم بأنه نبي مرسل من عند الله تعالى (السؤال الثالث) اليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم حيث قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء ثم انه لم ينزل العذاب بهم البتة فكذا ههنا وايضا بتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضا لقوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم والجواب الخاص مقدم على العام فلما اخبر عليه السلام بنزول العذاب في هذه السورة على التعيين وجب ان يعتقد ان الامر كذلك (السؤال الرابع) قوله ان هذا لهو القصص الحق هل هو متصل بما قبله ام لا والجواب قال ابو مسلم انه متصل بما قبله ولا يجوز الوقف على قوله الكاذبين وتقدير الآية فتجعل لعنة الله على الكاذبين بأن هذا هو القصص الحق وعلى هذا التقدير كان حق ان تكون مفتوحة الا انها كسرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله ان ربهم بهم يومئذ خبير وقال الباقر الكلام تم عند قوله على الكاذبين وما بعده جملة اخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها والله اعلم * قوله تعالى (ان هذا هو القصص الحق وما من اله

فابوا قال عليه الصلاة والسلام فاني انا جزم فقالوا ما لنا يجرب العرب طاقة ولكن نصالحك على ان لاتغزونا ولا تحببنا ولا تردنا عن ديننا على ان تؤدى اليك كل عام الفى حنة الفافى صفر والفا فى رجب وثلاثين درعادية من حديد فصالحهم على ذلك وقال والذى نفسى بيده ان الهلاك قد تدلى على اهل نجران ولو لاعنوا اسخروا قرده وخنازير ولاضطرم عليهم الوادى نارا ولا ستأصل الله نجران واهله حتى الطير على رؤس الشجر وما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا (ان هذا) اى ما قص من نبأ عيسى

الاله وان الله لهو العزيز الحكيم فان تولوا فان الله عليم بالفسدين) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الدلائل ومن الدعاء الى المباهلة لهو القصص الحق والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدى الى الدين ويرشد الى الحق ويأمر بطلب النجاة فيبين تعالى ان الذى انزله على نبيه هو القصص الحق ليكون على ثقة من امره والخطاب وان كان معه فالمراد به الكل (المسئلة الثانية) هو فى قوله لهو القصص الحق فيه قولان (احدهما) ان يكون فصلا وعمادا ويكون خبر ان هو قوله القصص الحق فان قيل فكيف جاز دخول اللام على الفصل قلنا اذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل اجود لانه اقرب الى المبتدأ منه واصلها ان تدخل على المبتدأ (والقول الثانى) انه مبتدأ والقصص الحق خبره والجملة خبر ان (المسئلة الثالثة) قرئ

لهو بتحريك الهاء على الاصل وبالسكون لان اللام ينزل من هو منزلة بعضه فحذف كما
 خفف عضد (المسئلة الرابعة) يقال قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا واصله اتباع
 الاثر يقال خرج فلان قصصا في اثر فلان وقصا وذلك اذا اقتص اثره ومنذ قوله تعالى
 وقالت لا نخته قصيه وقيل للقص انه قاص لا يتبعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا
 فعنى القصص الخبر المشتمل على المعاني المتتابعة ثم قال وما من اله الا الله وهذا يفيد
 تأكيد النقي لانك لو قلت عندي من الناس احد افاد ان عندك بعض الناس فاذا قلت
 ما عندي من الناس من احد افاد انه ليس عندك بعضهم واذالم يكن عندك بعضهم فبان
 لا يكون عندك كلهم اولى فثبت ان قوله وما من اله الا الله مبالغة في انه لا اله الا الله
 الواحد الحق سبحانه وتعالى ثم قال وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه اشارة الى الجواب
 عن شبهات النصارى وذلك لان اعتمادهم على امرين (احدهما) انه قدر على احياء الموتي
 وبراء الاكبه والابرص فكأنه تعالى قال هذا القدر من القدرة لا يكفي في الالهية بل
 لا بد وان يكون عزيزا غالبا لا يدفع ولا يمنع وانتم قد اعترقتم بأن عيسى ما كان كذلك
 وكيف وانتم تقولون ان اليهود قتلوه (والثاني) انهم قالوا انه كان يجبر عن الغيوب
 وغيرها فيكون الها فكأنه تعالى قال هذا القدر من العلم لا يكفي في الالهية بل لا بد وان
 يكون حكيما اى عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الامور فذكر العزيز الحكيم
 ههنا اشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الآية ما ذكره تعالى في اول
 السورة من قوله هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ثم قال
 فان تولوا فان الله عليهم بالفسدين والمعنى فان تولوا عما وصفتم من ان الله هو الواحد وانه
 يجب ان يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدرات حكيميا عالما بالعواقب والنهايات
 مع ان عيسى عليه السلام ما كان عزيزا غالبا وما كان حكيما عالما بالعواقب والنهايات
 فاعلم ان توليهم واعراضهم ليس الاعلى سبيل العناد فاقطع كلامك عنهم وفوض امرهم
 الى الله فان الله عليهم بفساد المفسدين مطلع على ما فى قلوبهم من الاعراض الفاسدة قادر
 على مجازاتهم * قوله تعالى (قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد
 الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا
 باننا مسلمون) واعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اورد على نصارى نجران انواع الدلائل
 وانقطعوا ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار باداء الجزية وقد
 كان عليه السلام حريصا على ايمانهم فكأنه تعالى قال يا محمد اترك ذلك المنهج من
 الكلام واعدل الى منهج آخر يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم انه كلام مبنى على
 الانصاف وترك الجدال وقل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم اى هلوا
 الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض ولا ميل فيه لاحد على صاحبه وهى الا نعبد الا الله
 ولا نشرك به شيئا هذا هو المراد من الكلام ولندكر الآن تفسير الالفاظ * اما قوله تعالى

وامه عليهما السلام (لهو
 القصص الحق) دون ما عداه من
 اكاذيب النصارى فهو ضمير
 الفصل دخلته اللام لكونه اقرب
 الى المبتدأ من الخبر واصلا ان
 تدخل المبتدأ وقرى لهو بسكون
 الهاء والقصص خبران والحق
 صفته او هو مبتدأ والقصص خبره
 والجملة خبر لان (وما من اله الا الله)
 مرشح فيه عن الاستغراقية تاكيدا
 للرد على النصارى فى تثليثهم
 (وان الله لهو العزيز) القادر على
 جميع المقدرات (الحكيم) المحيط
 بالمعلومات لا احد يشاركه فى
 القدرة والحكمة ليشاركه فى
 الانوهمية (فان تولوا) عن
 التوحيد وقبول الحق الذى قص
 عليك بعد ما عينوا تلك الحجج
 البينة والبراهين الساطعة (فان
 الله عليهم بالفسدين) اى بهم وانما
 وضع موضعه ما وضع الايدان بأن
 الاعراض عن التوحيد والحق
 الذى لا يحيد عنه بعد ما قامت به
 الحجج افساد العالم وفيه من شدة
 الوعيد ما لا يخفى (قل يا اهل
 الكتاب) امر بخطاب اهل
 الكتابين وقيل بخطاب
 وفد نجران وقيل بخطاب يهود
 المدينة (تعالوا الى كلمة سواء بيننا
 وبينكم) لا يختلف فيها الرسل
 والكتب وهى (الا نعبد الا الله)
 اى

بأهل الكتاب فيه ثلاثة أقوال (أحدها) المراد نصارى نجران (والثاني) المراد يهود المدينة (والثالث) انهازلت في الفريقين ويدل عليه وجهان (الاول) ان ظاهر اللفظ يتناولهما (والثاني) روى في سبب النزول ان اليهود قالوا للنبي عليه الصلاة والسلام ما تريد الا ان تتخذك ربا كما اتخذت النصارى عيسى وقالت النصارى يا محمد ما تريد الا ان نقول فيك ما قالت اليهود في عزير فأنزل الله تعالى هذه الآية وعندى ان الاقرب حله على النصارى لما بينا انه لما أورد الدلائل عليهم اولاً ثم باهلهم ثانياً فعدل في هذا المقام الى الكلام المبني على رعاية الانصاف وترك المجادلة وطلب الافحام والازمام ومما يدل عليه انه خاطبهم ههنا بقوله تعالى يا أهل الكتاب وهذا الاسم من احسن الاسماء واكمل الالقب حيث جعلهم اهلا لكتاب الله ونظيره ما يقال لحافظ القرآن يا حامل كتاب الله وللمفسر يا مفسر كلام الله فان هذا اللقب يدل على ان قائله اراد المبالغة في تعظيم الخطاب وفي تطيب قلبه وذلك انما يقال عند عدول الانسان مع خصمه عن طريقة اللجاج والنزاع الى طريقة طلب الانصاف * اما قوله تعالى تعالوا فلما اراد تعيين مادعوا اليه والتوجه الى النظر فيه وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان لان اصل اللفظ مأخوذ من التعالى وهو الارتفاع من موضع هابط الى مكان عال ثم كثر استعماله حتى صار الالقب طلب التوجه الى حيث يدعى اليه * اما قوله تعالى كلمة سواء بيننا فاعنى هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض لا ميل فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل والانصاف وذلك لان حقيقة الانصاف اعطاء النصف فان الواجب في العقول ترك الظلم على النفس وعلى الغير وذلك لا يحصل الا باعطاء النصف فاذا أنصف وترك ظلمه اعطاء النصف فقد سوى بين نفسه وبين غيره وحصل الاعتدال واذا ظلم واخذ اكثر مما اعطى 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 اى كلمة عادلة مستقيمة مستوية فاذا آمننا بها نحن وانتم كنا على السواء والاستقامة ثم قال الانعبد الا الله وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) محل ان في قوله الانعبد فيه وجهان (الاول) انه رفع باضمار هي كأن قائلها قال ماتلك الكلمة فقيل هي الانعبد (والثاني) خفض على البدل من كلمة (المسئلة الثانية) انه تعالى ذكر ثلاثة اشياء (اولها) ان لا نعبد الا الله (وثانيها) ان لا نشرك به شيئا (وثالثها) ان لا نتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله وانما ذكر هذه الثلاثة لان النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لانهم يقولون انه ثلاثة أب وابن وروح القدس فأثبتوا ذوات ثلاثة قديمة سواء وانما قلنا انهم أثبتوا ذوات ثلاثة قديمة لانهم قالوا ان اقنوم الكلمة تدرعت بناسوت المسيح واقنوم روح القدس تدرعت بناسوت مريم ولولا كون هذين الاقنومين ذاتين مستقلتين والا لما جازت عليهما مفارقة ذات الاب والتدرع

نوحده بالعبادة ونخلص فيها (ولان شريكه شيئا) ولا يجعل غيره شريكا له في استحقاق العبادة ولا تراه اهلا لان يعبد (ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله) بان نقول عزير ابن الله والمسيح ابن الله ولا نطيع الاحبار فيما احدثوا من التحريم والتحليل لان كلامهم بعضنا بشر مثلنا روى انه لما نزلت اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله قال عدى بن حاتم ما كنا نعبدهم يارسول الله فقال عليه السلام ليس كانوا يحلون لكم ويحرمون فتأخذون بقولهم قال نعم قال عليه السلام هوذاك

بناسوت عيسى ومريم ولما اثبتوا ذوات ثلاثة مستقلة فقد اشركوا واما انهم اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فيدل عليه وجوه (احدها) انهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحرير (والثاني) انهم كانوا يسجدون لاحبارهم (والثالث) قال ابو مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في الرياضة والمجاهدة يظهر فيه اثر حلول اللاهوت فيقدر على احياء الموتى وبراء الاكاه والابرص فهم وان لم يطلقوا عليه لفظ الرب الا انهم اثبتوا في حقه معنى الربوبية (والرابع) هو انهم كانوا يطيعون احبارهم في المعاصي ولا معنى للربوبية الا ذلك ونظيره قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصراني جمعا بين هذه الامور الثلاثة وكان القول ببطلان هذه الامور الثلاثة كالامر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك لان قبل المسيح ما كان المعبود الا الله فوجب ان يبقى الامر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وايضا القول بالشركة باطل باتفاق الكل وايضا اذا كان الخالق والمنعم بجميع النعم هو الله وجب ان لا يرجع في التحليل والتحرير والانتقاد والطاعة الا اليه دون الاحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه الامور الثلاثة ثم قال تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا باننا مسلمون والمعنى ان ابوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني اظهروا انكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد ان تحمّلوا غيركم عليه * قوله تعالى (يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابراهيم وما نزلت التوراة والانجيل الا من بعده افلا تعقلون) اعلم ان اليهود كانوا يقولون ان ابراهيم كان على ديننا والنصارى كانوا يقولون ان ابراهيم كان على ديننا فابطل الله عليهم ذلك بان التوراة والانجيل ما نزل الا من بعده فكيف يعقل ان يكون يهوديا او نصرانيا فان قيل فهذا ايضا لازم عليكم لانكم تقولون ان ابراهيم كان على دين الاسلام والاسلام انما نزل بعده بزمان طويل فان قلتم ان المراد ان ابراهيم كان في اصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون الآن فنقول فلم لا يجوز ايضا ان تقول اليهود ان ابراهيم كان يهوديا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه اليهود وتقول النصراني ان ابراهيم كان نصرانيا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه النصراني فكون التوراة والانجيل نازلين بعد ابراهيم لا ينافي كونه يهوديا او نصرانيا بهذا التفسير كان كون القرآن نازلا بعده لا ينافي كونه مسلما والجواب ان القرآن اخبر ان ابراهيم كان حنيفا مسلما وليس في التوراة والانجيل ان ابراهيم كان يهوديا او نصرانيا فظهر الفرق ثم تقول امان النصراني ليسوا على ملة ابراهيم فالامر فيه ظاهر لان المسيح ما كان موجودا في زمن ابراهيم فا كانت عبادته مشروعة في زمن ابراهيم لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لملة ابراهيم لا محالة واما ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم فذلك لانه لاشك انه كان لله سبحانه وتعالى تكليف على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولاشك ان الموصل لتلك التكليف الى الخلق واحد من البشر ولاشك ان ذلك الانسان قد كان مؤيدا بالمعجزات والالهم يجب على الخلق قبول تلك التكليف منه فاذن

(فان تولوا) عما دعوتهم اليه من التوحيد وترك الاشراك (فقولوا) اي قل لهم انت والمؤمنون (اشهدوا باننا مسلمون) اي لزمتمكم الحق فاعترفوا باننا مسلمون دونكم او اعترفوا بانكم كافرون بما نطقت به الكتب وتطابقت عليه الرسل عليهم السلام * (تنبيه) انظر الى ماروسي في هذه القصة من المبالغة في الارشاد وحسن التدرج في الحاجة حيث بين اولا احوال عيسى عليه السلام وما توارد عليه من الاطوار المتنافية للالهية ثم ذكر كيفية دعوته للناس الى التوحيد والاسلام فلما ظهر عنادهم دعوا الى المباهلة بسوع من الاهجاز ثم لما عرضوا عنها وانقادوا وبعض الانتقاد دعوا الى ما اتفق عليه عيسى عليه السلام والانجيل وسائر الانبياء عليهم السلام والكتب لما ظهر عدم اجدانه ايضا امر بان يقال لهم اشهدوا باننا مسلمون

قد كان قبل مجيء موسى انبياء وكانت لهم شرائع معينة فاذا جاء موسى فاما ان يقال انه جاء بتقرير تلك الشرائع او بغيرها فان جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب تلك الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وان كان قد جاء بشرع آخر سوى شرع من تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت انه لا بد وان يكون دين كل الانبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم فبطل قول اليهود والنصارى بان ابراهيم كان يهوديا او نصرانيا فهذا هو المراد من الآية والله اعلم
 قوله تعالى (ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وانتم لا تعلمون ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وحزرة والكسائي ها انتم بالمد والمهمزة وقرأ نافع وابوعمر وبغيرهمز ولا مد الا بقدر خروج الالف الساكنة وقرأ ابن كثير بالهمزة والقصر على وزن صنعتم وقرأ ابن عامر بالمددون المهمز فن حقق فعلى الاصل لانها حرفان ها وانتم ومن لم يمد ولم يهمز فالتخفيف من غير اخلال (المسئلة الثانية) اختلفوا في اصل ها انتم فقيل ها نبيه والاصل انتم وقيل اصله أأنتم فقلبت الهمزة الاولى هاء كقولهم هرقت الماء وارقت وهؤلاء مبنى على الكسر واصله اولاء دخلت عليه هاء التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فان قيل ان خبر انتم في قوله ها انتم قلنا فيه ثلاثة اوجه الاول قال صاحب الكشاف ها للتنبيه وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره وحاججتم جله مستأنفة مبينة للجملة الاولى بمعنى انتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حاجتكم وقلة عقولكم انكم وان جادتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني ان يكون انتم مبتدأ وخبره هؤلاء بمعنى اولاء على معنى الذى وما بعده صلة له الثالث ان يكون انتم مبتدأ وهؤلاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير انتم يا هؤلاء حاججتم (المسئلة الثالثة) المراد من قوله حاججتم فيما لكم به علم هو انهم زعموا ان 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 انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم انه لم يصفهم في العلم حقيقة وانما اراد انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون عمله فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرائع في المخالفة والموافقة وانتم لا تعلمون كيفية تلك الاحوال ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعرض بكون النصارى مشركين في قولهم بالهية المسيح وبكون اليهود مشركين في قولهم بالتشبيه فان قيل قولكم ابراهيم على دين الاسلام اريدون به

(يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل) بخر يفكم وبرايز الباطل في صورته او بالتصوير في التمييز بينهما وقرى تلبسون بالتشديد رتلبسون بفتح الباءى تلبسون الحق مع الباطل كما في قوله عليه السلام كلابس ثوبى زور (وتكتمون الحق) اى نية محمد صلى الله عليه وسلم ونعته (وانتم تعلمون) اى حقيقته (وقالت طائفة من اهل الكتاب) وهم رؤساؤهم ومفسدوهم لاعقا بهم (آمنوا بالذى انزل على الذين آمنوا) اى اظهروا الايمان بالقرآن المنزل عليهم

الموافقة في الاصول او في الفروع فان كان الاول لم يكن هذا مختصا بدين الاسلام بل تقطع بأن ابراهيم أيضا على دين اليهود اعنى ذلك الدين الذي جاءه موسى فكان أيضا على دين النصراني اعنى تلك النصرانية التي جاءها عيسى فان اديان الانبياء لا يجوز ان تكون مختلفة في الاصول وان أردتم به الموافقة في الفروع فلزم ان لا يكون محمد عليه السلام صاحب الشرع البتة بل كان كالمقرر لدين غيره وأيضا فن المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقرآن ما كان موجودا في زمان ابراهيم عليه السلام فتلاوة القرآن مشروعة في صلاتنا وغير مشروعة في صلاتهم قلنا جاز ان يكون المراد به الموافقة في الاصول والغرض منه بيان انه ما كان موافقا في اصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا وجاز ايضا ان 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 موافقا لشرع ابراهيم عليه السلام فلو وقعت المخالفة في القليل لم يقدح ذلك في حصول الموافقة ثم ذكر تعالى ان اولي الناس بابراهيم فريقان احدهما من اتبعه ممن تقدمه والآخر النبي وسائر المؤمنين ثم قال والله ولي المؤمنين بالنصرة والمعونة والتوفيق والاعظام والاكرام * قوله تعالى (ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وما يشعرون) اعلم انه تعالى لما بين ان من طريقة اهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول الحجية بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يمتدحون في اضلال من آمن بالرسول عليه السلام بالقاء الشبهات كقولهم ان محمدا عليه السلام مقر بموسى وعيسى ويدعى لنفسه النبوة وايضا ان موسى عليه السلام اخبر في التوراة بأن شرعه لا يزول وايضا القول بالنسخ يفضي الى البداه والغرض منه تنبيه المؤمنين على ان لا يغتروا بكلام اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم وقوله ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكفرون سواء واعلم ان من ههنا للتبعض واتخاذ بعضهم ولم يعمهم لان منهم من آمن واثنى الله عليهم بقوله منهم امة مقتصدة ومن اهل الكتاب امة قائمة وقيل نزلت هذه الآية في معاذ وعمار بن ياسر وحذيفة دعاهم اليهود الى دينهم واتما قال لو يضلونكم ولم يقل ان يضلوكم لان لو للتمنى فان قولك لو كان كذا يفيد التمنى ونظيره قوله تعالى يود احدكم لو يعمر ألف سنة ثم قال تعالى وما يضلون الا انفسهم وهو يحتمل وجوه منها اهلاكم انفسهم باستحقاق العقاب على قصدهم اضلال الغير وهو كقولهم وما ظلموا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله وليلعن انثالهم واثقالا مع اثقالهم وليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الاساء ما يزررون ومنها اخراجهم انفسهم عن معرفة الهدى والحق

هااتم هؤلاء) جلته من مبتدأ
 وخبر صدرت بحرف التنبيه ثم
 بينت بجملة مستأنفة اشعارا الكمال
 غفلتكم اي اتم هؤلاء الاشخاص
 الحق حيث (حاجبتم فيالكلم به
 علم) في الجملة حيث وجدتموه
 في التوراة والانجيل (فمحتاجون
 فيالكلم به علم) اصلا اذ لا ذكر
 لدين ابراهيم في احد الكتابين
 قطعا وقيل هؤلاء بمعنى الذي
 وحاجبتم صلته وقيل هااتم اصله
 اتم على الاستفهام للتعجب قلبت
 الهمزة ها. (والله يعلم) ما حاجبتم
 فيه او كل شئ فيدخل فيه ذلك
 دخولا اوليا (واتم لا تعلمون)
 اي محل النزاع او شيئا من الاشياء
 التي من جلتها ذلك (ما كان
 ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا)
 تصریح بما نطق به البرهان المقرر

لان الذاهب عن الاهتداء يوصف بأنه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا في اضلال المؤمنين ثم ان المؤمنين لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين حيث اعتقدوا واشتباوا لاحلهم انا لا امر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما يشعرون اى وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين * قوله تعالى (يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون) اعلم انه تعالى لما بين حال الطائفة التي لا تشعر بما في التوراة من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين ايضا حال الطائفة العارفة بذلك من احبارهم فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) لم اصلها لما لانها ما التي للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الالف اطلب الخفة ولان حرف الجر صار كالعوض عنها ولانها وقعت ظرفا ويدل عليها الفتحه وعلى هذا قوله عم يتساءلون وفيهم يثشرون والوقف على هذه الحروف يكون بالنهاء نحو فيه وله (المسئلة الثانية) في قوله بايات الله وجوه الاول ان المراد منها الآيات الواردة في التوراة والانجيل وعلى هذا القول فيه وجوه احدها ما في هذين الكتابين من البشارة بمحمد عليه السلام ومنها ما في هذين الكتابين ان ابراهيم عليه السلام كان حنيفا مسلما ومنها ان الدين هو الاسلام واعلم ان على هذا القول المحتمل لهذه الوجوه نقول ان الكفر بالآيات يحتمل وجيهين (احدهما) انهم ما كانوا كافرين بالتوراة بل كانوا كافرين بما يدل عليه التوراة فأطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز (والثاني) انهم كانوا كافرين بنفس التوراة لانهم كانوا يحرفونها وكانوا يتكرونها وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فأما قوله تعالى وانتم تشهدون فاعني على هذا القول انهم عند حضور المسلمين وعند حضور عوامهم كانوا يتكرونها اشتمال التوراة والانجيل على الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى تبغونها عوجا وانتم شهداء واعلم ان تفسير الآية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الآية على الاخبار عن الغيب لانه عليه الصلاة والسلام اخبرهم بما يكتمونه في انفسهم ويظهرون غيره ولا شك ان الاخبار عن الغيب معجز (القول الثاني) في تفسير آيات الله انها هي القرآن وقوله وانتم تشهدون يعنى انكم تكرون عند العوام كون القرآن معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا (القول الثالث) ان المراد بايات الله جملة المعجزات التي ظهرت على يد النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى وانتم تشهدون معناه انكم انما اعترقتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدالة على صدقهم من حيث ان المعجزات مقام التصديق من الله تعالى فاذا شهدتم بأن المعجزات اتما دل على صدق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام من هذا الوجه وانتم تشهدون حصول هذا الوجه في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته مناقضا لما شهدتم بحقيقته من دلالة معجزات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام على صدقهم * قوله تعالى (يا اهل

(ولكن كان حنيفا) اى ماثلا عن العقائد الزائفة كلها (مسلما) اى منقاد الله تعالى وليس المراد انه كان على ملة الاسلام والا لاشترك الالزام (وما كان من المشركين) تعريض بانهم مشركون بقولهم عنير ابن الله والسيح ابن الله ورد لادعاء المشركين انهم على ملة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (ان اولى الناس بابراهيم) اى اقربهم اليه واخصهم به (للذين اتبعوه) اى قزمانه (وهذا النبي والذين آمنوا) موافقتهم له في اكثر ما شرع لهم على الاصاله وقرى النبي بالنصب عطفًا على الضمير في اتبعوه وبالجر عطفًا على ابراهيم (والله ولي المؤمنين)

الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم 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 (وثانيتهما) انهم كانوا يجتهدون في القاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبيئات والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في هذه الآية الثانية فالقيام الاول مقام الغواية والضلالة والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ تلبسون بالتشديد وقرأ يحيى بن وثاب تلبسون بفتح الباء اي تلبسون الحق مع الباطل كقوله عليه السلام كلابس ثوبي زور وقوله * اذاهو بالمجد ارتدى وتأزرا (المسئلة الثانية) اعلم ان الساعى في اخفاء الحق لاسيلا له الى ذلك الامن احد وجهين اما بالقاء شبهة تدل على الباطل واما باخفاء الدليل الذي يدل على الحق فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثاني اما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل ههنا وجوها (احدها) تحريف التوراة فيخلطون المنزل بالحرف عن الحسن وابن زيد (وثانيها) انهم تواضعوا على اظهار الاسلام اول النهار ثم الرجوع عنه في آخر النهار تشكيكا للناس عن ابن عباس وقنادة (وثالثها ان يكون) في التوراة ما يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم من البشارة والنعمة والصفة ويكون في التوراة ايضا ما يوهم خلاف ذلك فيكون كالحكم والمثابه فيلبسون على الضعفاء احد الامرين بالآخر كما يفعله كثير من المشبهة وهذا قول القاضي (ورابعها) انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بان موسى عليه السلام حق ثم ان التوراة دالة على ان شرع موسى عليه السلام لا ينسخ وكل ذلك القاء للشبهات اما قوله تعالى وتكتمون الحق فالمراد ان الآيات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان الاستدلال بهامفتقرا الى التفكير والتأمل والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء تلك الالفاظ التي كانوا بمجموعها يتم هذا الاستدلال مثل ما ان أهل البدعة في زماننا يسعون في ان لا يصل الى عوامهم دلائل الحقيقين اما قوله وانتم تعلمون فقيه وجوه (احدها) انكم تعلمون انما تعلمون ذلك عناد ووحسدا (وثانيها) وانتم تعلمون اي انتم ارباب العلم والمعرفة لا ارباب الجهل والخرافة وثالثها وانتم تعلمون ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم (المسئلة الثالثة) قال القاضي قوله تعالى لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل دال على ان ذلك فعلهم لانه لا يجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية ان حدثت لالحديث لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة اخرى وان كان محدثها هو الله تعالى لزمكم ما ازتموه علينا والله اعلم * قوله تعالى (وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذي اتزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل اورد في ذلك بان حكى عنهم نوعا واحدا من انواع

يتصرهم ويحازيهم بالحسن بايمانهم وتخصيص المؤمنين بالذكر ليثبت الحكم في النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة النص (ودت طائفة من اهل الكتاب لويضلونكم) تزلت في اليهود حين دعوا حذيفة وعمارا ومعازدا الى اليهودية ولو بمعنى ان (وما يضلون لانفسهم) جلة حالية تسمى بالدلالة على كمال رسوخ الخطابين وثبتهم على ما هم عليه من الدين القويم اي وما يخبطا هم الاضلال ولا يعود وباله الا اليهم لما انه يضاعف به عذابهم وقيل وما يضلون الامثالهم وبآبائه قوله تعالى (وما يشعرون) اي باختصاص وباله وضررهم (يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله) اي بما نطقت به التوراة والانجيل ودلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وانتم تشهدون) اي والحال انكم تشهدون انها آيات الله او بالقرآن وانتم تشهدون نعمته في الكتابين او تعلمون بالجزئات انه حق

تليساتهم وهو المذكور في هذه الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قول بعضهم لبعض آمنوا بالذي اتزل على الذين آمنوا وجه النهار يحتمل ان يكون المراد كل ما اتزل وان يكون المراد بعض ما اتزل (اما الاحتمال الاول) فقيه وجوه (الاول) ان اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في تشكيك ضعفة المسلمين في صحة الاسلام وهو ان يظهروا تصديق ما ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم من الشرائع في بعض الاوقات ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه فان الناس متى شاهدوا هذا التكذيب قالوا هذا التكذيب ليس لاجل الحسد والعناد والالما آمنوا به في اول الامر واذا لم يكن هذا التكذيب لاجل الحسد والعناد وجب ان يكون ذلك لاجل انهم اهل الكتاب وقد تفكروا في امره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته فلاح لهم بعد التأمل التام والبحث الوافي انه كذاب فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في صحة نبوته وقيل تواطأ اثنا عشر رجلا من احبار يهود خبير على هذا الطريق وقوله لعلمهم يرجعون معناه ان امتي القينا هذه الشبهة فلعل اصحابه يرجعون عن دينه (الوجه الثاني) يحتمل ان يكون معنى الآية ان رؤساء اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض ناققوا واطهروا الوفاق للمؤمنين ولكن بشرط ان تثبتوا على دينكم اذا خلوتم باخوانكم من اهل الكتاب فان امر هؤلاء المؤمنين في اضطراب فزجوا الايام معهم بالنفاق فرما ضعف امرهم واضمححل دينهم ويرجعوا الى دينكم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني ويدل عليه وجهان (الاول) انه تعالى لما قال ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا اتبعه بقوله بشر المنافقين وهو بمنزلة قوله واذا تقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن (الثاني) انه تعالى اتبع هذه الآية بقوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فهذا يدل على انهم نهوا عن غير دينهم الذي كانوا عليه فكان قولهم آمنوا به وجه النهار امر بالنفاق (الوجه الثالث) قال الاصم قال بعضهم لبعض ان كذبتموه في جميع ماجاء به فان عوامكم يعلون كذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض حتى يحمل الناس تكذيبكم له على الانصاف لاعلى العناد فيقبلوا قولكم (الاحتمال الثاني) ان يكون قوله آمنوا بالذي اتزل على الذين آمنوا وجه النهار وا كفروا آخره بعض ما اتزل الله والقائلون بهذا القول حملوه على امر القبلة وذكر وافي وجهين (الاول) قال ابن عباس وجه النهار اوله وهو صلاة الصبح وا كفروا آخره يعني صلاة الظهر وتقديره انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي الى بيت المقدس بعد ان قدم المدينة ففرح اليهود بذلك وطمعوا ان يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة كان ذلك عند صلاة الظهر قال كعب بن الاشرف وغيره آمنوا بالذي اتزل على الذين آمنوا وجه النهار يعني آمنوا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الصبح فهي الحق وا كفروا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الظهر وهي آخر النهار وهي الكفر (الثاني) انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك عليهم فقال بعضهم لبعض صلوا الى الكعبة في اول النهار ثم

(يا اهل الكتاب) من اليهود والنصارى (لم تحاجون في ابراهيم) اي في ملته وشريعته تنازعت اليهود والنصارى في ابراهيم عليه السلام وزعم كل منهم انه عليه السلام منهم وترافعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فزلت والمعنى لم تدعون انه عليه السلام كان منكم (وما اتزل التوراة) على موسى عليه الصلاة والسلام (والانجيل) على عيسى عليه الصلاة والسلام (الامن بعده) حيث كان بينه وبين موسى عليهما السلام الف سنة وبين موسى وعيسى عليهما السلام الف سنة فكيف يمكن ان يتفوه به صاقل (افلا تعقلون) اي الاستفكرون فلا تعقلون بطلان مذهبكم او اتقولون ذلك فلا تعقلون بطلانه

اكفروا بهذه القبلة في آخر النهار وصلوا الى الصخرة لعلمهم يقولون ان اهل الكتاب اصحاب العلم فلولا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة (المسئلة الثانية) الفائدة في اخبار الله تعالى عن تواضعهم على هذه الحيلة من وجوه (الاول) ان هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم وما اطلعوا عليها احدا من الاجانب فلما اخبر الرسول عنها كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا (الثاني) انه تعالى لما اطلع المؤمنين على تواضعهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة اثر في قلوب المؤمنين ولولا هذا الاعلام لكان ربما اثرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في ايمانه ضعف (الثالث) ان القوم لما اقتضحوا في هذه الحيلة صار ذلك رادعا لهم عن الاقدام على امثالها من الخيل والتليس (المسئلة الثالثة) وجه النهار هو اوله والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لانه اول ما يواجه منه كما يقال لاول الثوب وجه الثوب روى ثعلب عن ابن الاعرابي اتيته بوجه نهار وصدرنهار وشباب نهار اى اول النهار وانشد الربيع بن زياد فقال
من كان مسرورا بمقتل مالك * فليأت نسوتنا بوجه نهار

ثم قال تعالى (ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان الفضل بيد الله يؤتية من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) اتفق المفسرون على ان هذا بقية كلام اليهود وفيه وجهان (الاول) المعنى ولا تصدقوا الانبياء بقرشرائع التوراة فاما من جاء بتغيير شيء من احكام التوراة فلا تصدقوه وهذا هو مذهب اليهود الى اليوم وعلى هذا التفسير تكون اللام في قوله الا لمن تبع صلة زائدة فانه يقال صدقت فلانا ولا يقال صدقت لفلان وكون هذه اللام صلة زائدة جائز كقوله تعالى رد فلكم والمراد رد فلكم (والثاني) انه ذكر قبل هذه الآية قوله آمنوا به وجه النهار واكفروا آخره ثم قال في هذه الآية ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم اى لا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم كما فهم قالوا ليس الغرض من الايمان بذلك التليس الا بقاء اتباعكم على دينكم فالمعنى ولا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم فان مقصود كل احد حفظ اتباعه واشياعه على متابعتهم ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله قال ابن عباس رضى الله عنهما معناه الدين دين الله ومثله في سورة البقرة قل ان هدى الله هو الهدى واعلم انه لا بد من بيان انه كيف صار هذا الكلام جوابا عما حكاه عنهم فنقول اما على الوجه الاول وهو قولهم لادين الا ما هم عليه فهذا الكلام انما صلح جوابا عنه من حيث ان الذى هم عليه انما ثبت دينا من جهة الله لانه تعالى امر به وارشاد اليه واوجب الانقياد له واذا كان كذلك فحتى امر بعد ذلك بغيره وارشد الى غيره واوجب الانقياد الى غيره كان دينا يجب ان يتبع وان كان مخالفا لما تقدم لان الدين انما صار دينا بحكمه وهدايته فحيثما كان حكمه وجبت متابعتهم ونظيره قوله تعالى جوابا لهم عن قولهم ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يعنى

(وجه النهار) اى اوله (واكفروا)

اى اظهر واما انتم عليه من الكفر به (آخره) مرادين لهم انكم آمنتم به بادية الرأى من غير تأمل ثم تأملت فيه فوقفتم على خلل رأيكم الاول فرجعتم عنه (لعلمهم) اى المؤمنين (يرجعون) عما هم عليه من الايمان به كما رجعتهم والمراد بالطائفة كعب بن الاشرف ومالك ابن الصيف قالا لاصحابهما لما حوت القبلة آمنوا بما اتزل عليهم من الصلاة الى الكعبة وصلوا بها اول النهار ثم صلوا الى الصخرة آخره لعلمهم يقولون هم اعلم منا وقد رجوا فيرجعون وقيل هم اثناعشر رجلا من اخبار خيبر تقالوا بان يدخلوا في الاسلام اول النهار ويقولوا آخره نظرا في كتابنا وشاورنا علماءنا فلم نجد محمدا بالعت الذي ورد في التوراة لعل اصحابه يشكون فيه (ولا تؤمنوا) اى لا تقروا بتصديق قلمي (الا لمن تبع دينكم) اى لا همل دينكم اولاً تطهروا واما انتم وجه النهار الا لمن كان على دينكم من قبل فان رجوعهم ارجى واهم (قل ان الهدى هدى الله) يهدى به من يشاء الى الايمان ويثبت عليه

الجهات كلها لله فله ان يحول القبلة الى اى جهة شاء واما على الوجه الثانى فالمعنى ان الهدى هدى الله وقد جعلتكم به فلن ينفعكم في دفعه هذا الكيد الضعيف ثم قال تعالى ان يؤتى احد مثل ما اوْتيتم اويحاجوكم عند ربكم واعلم ان هذه الآية من المشكلات الصعبة فنقول هذا امان يكون من جملة كلام الله تعالى اويكون من جملة كلام اليهود ومن تمة قولهم ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم وقد ذهب الى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين (اما الاحتمال الاول) ففيه وجوه (الاول) قرأ ابن كثير ان يؤتى بمد الالف على الاستفهام والباقون بفتح الالف من غير مد ولا استفهام فان اخذنا بقراءة ابن كثير فالوجه ظاهر وذلك لان هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى ان كان ذامال وبنين اذا تلى عليه آياتنا قال اساطير الاولين والمعنى امن اجل ان يؤتى احد شرائع مثل ما اوْتيتم من الشرائع يتكرون اتباعه ثم حذف الجواب للاختصار وهذا الحذف كثير يقول الرجل بعد طول العتاب لصاحبه وتعيده عليه ذنوبه بعد كثرة احسانه اليه امن قلة احسانى اليك امن اهانتى لك والمعنى امن اجل هذا فعلت ما فعلت ونظيره قوله تعالى امن هو قانت آناه الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وهذا الوجه مروى عن مجاهد وعيسى بن عمر اما قراءة من قرأ بقصر الالف من ان فقد يمكن ايضا حملها على معنى الاستفهام كما قرئ سواء عليهم أنذرتهم ام لم تنذرهم بالمد والقصر وكذا قوله ان كان ذامال وبنين قرئ بالمد والقصر وقال امرؤ القيس

تروح من الحى أم تنكر • وماذا عليك ولم تنظر

أراد أروح من الحى فحذف الف الاستفهام واذا ثبت ان هذه القراءة محتملة لمعنى الاستفهام كان التقدير ما شرحناه فى القراءة الاولى (الوجه الثانى) ان اولئك لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم امر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد سواكم من الهدى مثل ما اوْتيتوه اويحاجوكم يعنى هؤلاء المسلمين بذلك عند ربكم ان لم تقبلوا ذلك منهم اقصى ما فى الباب انه يفتقر فى هذا التأويل الى اضمار قوله فلا تنكروا لان عليه دليلا وهو قوله ان الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى ان يؤتیه من يشاء من عباده ومتى كان كذلك لم ترك الانكار (الوجه الثالث) ان الهدى اسم للبيان كقوله تعالى واما نوح فهدىناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان الهدى مبتدأ وقوله هدى الله بدل منه وقوله ان يؤتى احد مثل ما اوْتيتم خبر بأضمار حرف لا والتقدير قل يا محمد لاشك ان بيان الله هو ان لا يؤتى احد مثل ما اوْتيتم وهو دين الاسلام الذى هو افضل الاديان وان لا يحاجوكم يعنى هؤلاء اليهود عند ربكم فى الآخرة لانه يظهر لهم فى الآخرة انكم محققون وانهم مضلون وهذا التأويل ليس فيه الا انه لا بد من اضمار حرف لا وهو جازئ كما فى قوله تعالى ان نضلوا اى ان لا تضلوا (الوجه الرابع) الهدى اسم وهدى الله بدل منه وان يؤتى احد خبره

(ان يؤتى احد مثل ما اوْتيتم) متعلق بمحذوف اى دبرتم ذلك وقلتم لان يؤتى احد مثل ما اوْتيتم اويلا تؤمنوا اى ولا تظهروا ايمانكم بأن يؤتى احد مثل ما اوْتيتم الا لاشياعكم ولا تفشوه الى المسلمين لئلا يزيد بناتهم ولا الى المشركين لئلا يدعوهم الى الاسلام وقوله تعالى قل ان الهدى هدى الله اعترض مفيد لكون كيدهم غير مجد لطائل او خبر ان على ان هدى الله بدل من الهدى وقرئ أن يؤتى على الاستفهام التقريبي وهو مؤيد للوجه الاول اى ان يؤتى احد الخ دبرتم وقرئ ان على انها نافية فيكون من كلام الطائفة اى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم وقولوا لهم ما يؤتى احد مثل ما اوْتيتم

والتقدير ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم وعلى هذا التأويل فقوله
 او يحاجوكم عند ربكم لا بد فيه من اضمار والتقدير او يحاجوكم عند ربكم فيقضى لكم
 عليهم والمعنى ان الهدى هو ما هديتكم به من دين الاسلام الذي من حاجكم به عندي
 قضيت لكم عليه وفي قوله عند ربكم ما يدل على هذا الاضمار ولان حكمه بكونه ربا
 لهم يدل على كونه راضيا عنهم وذلك مشعر بأنه يحكم لهم ولا يحكم عليهم (والاحتمال
 الثاني) ان يكون قوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من تمتة كلام اليهود وفيه تقديم
 وتأخير والتقدير ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم
 عند ربكم قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله قالوا والمعنى لا تظهروا ايمانكم
 بأن يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لاهل دينكم واسروا تصديقكم بأن المسلمين قد اوتوا من
 كتب الله مثل ما اوتيتم ولا تنفوه الا الى اشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتا
 ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام اما قوله او يحاجوكم عند ربكم فهو عطف
 على ان يؤتى والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجمع بمعنى ولا تؤمنوا غير اتباعكم
 ان المسلمين يحاجونكم يوم القيامة بالحق وبغالبنكم عند الله بالجملة وعندى ان هذا
 التفسير ضعيف وبيانه من وجوه (الاول) ان جد القوم في حفظ اتباعهم عن قبول دين
 محمد عليه السلام كان اعظم من جدهم في حفظ غير اتباعهم واشياعهم عنه فكيف
 يليق ان يوصى بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم
 عند اتباعهم واشياعهم وان يمتنعوا من ذلك عند الاجانب هذا في غاية البعد (والثاني)
 ان على هذا التقدير يختل النظم ويقع فيه تقديم وتأخير لا يليق بكلام الفصحاء (والثالث)
 ان على هذا التقدير لا بد من الحذف فان التقدير قل ان الهدى هدى الله وان الفضل
 بيد الله ولا بد من حذف قل في قوله قل ان الفضل بيد الله (الرابع) انه كيف وقع
 قوله قل ان الهدى هدى الله فيما بين جزأى كلام واحد فان هذا في غاية البعد عن الكلام
 المستقيم قال القفال يحتمل ان يكون قوله قل ان الهدى هدى الله كلاما امر الله نبيه ان
 يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود الى هذا الموضع لانه لما حكي عنهم في هذا الموضع
 قول لا باطلا لاجرم ادبر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقابله بقول حق ثم يعود الى حكاية
 تمام كلامهم كما اذا حكي المسلم عن بعض الكفار قولاً فيه كفر فيقول عند بلوغه الى تلك
 الكلمة آمنت بالله اويقول لاله الا الله اويقول تعالى الله ثم يعود الى تمام الحكاية
 فيكون قوله تعالى قل ان الهدى هدى الله من هذا الباب ثم اتى بعده بتمام قول اليهود
 الى قوله او يحاجوكم عند ربكم ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم بمحاجتهم في هذا
 وتنبههم على بطلان قولهم فقيل له قل ان الفضل بيد الله الى آخر الآية (الاشكال
 الخامس) في هذه الوجوه ان الايمان اذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى الى المصدق بحرف
 اللام لا يقال صدقت لزيد بل يقال صدقت زيداً فكان ينبغي ان يقال ولا تؤمنوا الا لمن

او يحاجوكم عند ربكم (عطف
 على ان يؤتى على الوجهين الاولين
 وعلى الثالث معناه حتى يحاجوكم
 عند ربكم فيد حضوا حجنتكم
 والواو ضمير احد لانه في معنى
 الجمع اذ المراد به غير اتباعهم
 (قل ان الفضل بيد الله يؤتونه من
 يشاء والله واسع عليم) رد لهم
 وابطال لما زعموه بالحجة الباهرة
 (يختص برحمة اى يجعل رحمة
 مقصورة على) من يشاء والله ذو
 الفضل العظيم (كلاهما تذييل
 لما قبله مقرر لمضمونه

تبع دينكم وعلى هذا التقدير يحتاج الى حذف اللام في قوله لمن تبع دينكم ويحتاج الى اضممار الباء او ما يجرى مجراه في قوله ان يؤتى لان التقدير ولا تصدقوا الا لمن تبع دينكم بأن يؤتى احد مثل ما او تيمم فقد اجتمع في هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء النظم وفساد المعنى قال ابو علي الفارسي لا يبعد ان يحمل الايمان على الاقرار فيكون المعنى ولا تقروا بان يؤتى احد مثل ما او تيمم الا لمن تبع دينكم وعلى هذا التقدير لا تكون اللام زائدة لكن لا بد من اضممار حرف الباء او ما يجرى مجراه على كل حال فهذا محصل ما قيل في تفسير هذه الآية والله اعلم بمراده ثم قال تعالى قل ان الفضل بيد الله يؤتية من يشاء والله واسع عليم واعلم انه تعالى حكى عن اليهود امرين (احدهما) ان يؤمنوا وجه النهار ويكفروا آخره ليصير ذلك شبهة للمسلمين في صحة الاسلام فأجاب عنه بقوله قل ان الهدى هدى الله والمعنى ان مع كمال هداية الله وقوة بيانه لا يكون لهذه الشبهة الركيزة قوة ولا اثر (والثاني) انه حكى عنهم انهم استنكروا ان يؤتى احد مثل ما او توامن الكتاب والحكم والنبوة فأجاب عنه بقوله قل ان الفضل بيد الله يؤتية من يشاء والمراد بالفضل الرسالة وهو في اللغة عبارة عن الزيادة واكثر ما يستعمل في زيادة الاحسان والفاضل الزائد على غيره في خصال الخير ثم كثر استعمال الفضل حتى صار لكل نفع قصده فاعله الاحسان الى الغير وقوله بيد الله اي انه مالك له قادر عليه وقوله يؤتية من يشاء اي هو تفضل موقوف على مشيئته وهذا يدل على ان النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل الذي لفاعله ان يفعله وان لا يفعله ولا يصح ذلك في المستحق الاعلى وجه المجاز وقوله والله واسع عليم مؤكده لهذا المعنى لان كونه واسعا يدل على كمال القدرة وكونه عليما على كمال العلم فيصح منه لمكان القدرة ان يفضل على اي عبد شاء بأي تفضل شاء ويصح منه لمكان كمال العلم ان لا يكون شيء من افعاله الاعلى وجه الحكمة والصواب ثم قال يختص برحته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتأكيد لما تقدم والفرق بين هذه الآية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه فينبى بقوله ان الفضل بيد الله انه قادر على ان يؤتى بعض عباده مثل ما آتاكم من المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها ثم قال يختص برحته من يشاء والرحمة المضافة الى الله سبحانه امر اعلى من ذلك الفضل فان هذه الرحمة ربما بلغت في الشرف وعلو الرتبة الى ان لا تكون من جنس ما آتاهم بل تكون اعلى واجل من ان تقاس الى ما آتاهم ويحصل من مجموع الآيتين انه لانهاية لمراتب اعزاز الله واکرامه لعباده وان قصر انعامه واکرامه على مراتب معينة وعلى اشخاص معينين جهل يكمال الله في القدرة والحكمة * قوله تعالى (ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده

(ومن اهل الكتاب) شروع في بيان خيانتهم في المال بعد بيان خيانتهم في الدين والجار والمجرور في محل الرفع على الابتداء حسبما تحقيقه في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول انخ خبره قوله تعالى (من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك) على ان المقصود بيان اتصافهم بمضمون الجملة الشرطية لا كونهم ذوات المذكورين كأنه قيل بعض اهل الكتاب بحيث ان تأمنه بقنطار اي بمال كثير يؤده اليك كعبد الله بن سلام استودعه قرشي الفاومائتي اوقية ذهباً فأداه اليه

فان الله يحب المتقين) اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها من وجبهين (الاول) انه تعالى
 حكى عنهم في الآية المتقدمة انهم ادعوا انهم اوتوا من المناصب الدينية ما لم يؤت احد
 غيرهم مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع ارباب الاديان وهم مصررون
 عليها فدل هذا على كذبهم (والثاني) انه تعالى لما حكى عنهم في الآية المتقدمة قبائح
 احوالهم فيما يتعلق بالاديان وهو انهم قالوا لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم حكى في هذه
 الآية بعض قبائح احوالهم فيما يتعلق بمعاملة الناس وهو اصرارهم على الخيانة والظلم
 واخذ اموال الناس في القليل والكثير وههنا مسائل (المسئلة الاولى) الآية دالة على
 انقسامهم الى قسمين بعضهم اهل الامانة وبعضهم اهل الخيانة وفيه اقوال (الاول) ان
 اهل الامانة منهم هم الذين اسلموا اموالهم بقوا على اليهودية فهم مصررون على الخيانة
 لان مذهبهم انه يحل لهم قتل كل من خالفهم في الدين واخذ اموالهم ونظير هذه الآية
 قوله تعالى ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون
 مع قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون (الثاني) ان اهل الامانة هم النصارى واهل
 الخيانة هم اليهود والدليل عليه ما ذكرنا ان مذهب اليهود انه يحل قتل المخالف ويحل اخذ
 ماله بأى طريق كان (الثالث) قال ابن عباس وادع رجل عبد الله بن سلام الفا ومائتي
 اوقية من ذهب فأدى اليه وأودع آخر قمحاص بن عازوراء ديناراً فخانه فنزلت الآية
 (المسئلة الثانية) يقال امنته بكذا وعلى كذا كما يقال مررت به وعليه فعنى الباء الصاق
 الامانة ومعنى على استعلاء الامانة فمن آمن على شئ فقد صار ذلك الشئ في معنى الملتصق
 به لقربه منه واتصاله بحفظه وحياطته وايضا صار المودع كالمستعلى على تلك الامانة
 والمستولى عليها فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلمتا العبارتين وقيل ان معنى قولك
 امنتك بدينار اى وثقت بك فيه وقولك امنتك عليه اى جعلتك أمينا عليه وحافظاله
 (المسئلة الثالثة) المراد من ذكر القنطار والدينار ههنا العدد الكثير والعدد القليل يعنى
 ان فيهم من هو في غاية الامانة حتى لو اؤتمن على الاموال الكثيرة أدى الامانة فيها ومنهم
 من هو في غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشئ القليل فانه يجوز فيه الخيانة ونظيره قوله
 تعالى وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه
 شيئا وعلى هذا الوجه فلا حاجة بنا الى ذكر مقدار القنطار وذكر وافيته وجوها (الاول)
 ان القنطار ألف ومائتا اوقية قالوا لان الآية نزلت في عبد الله بن سلام حين استودعه رجل
 من قريش ألفا ومائتي اوقية من الذهب فرده ولم يخن فيه فهذا يدل على ان القنطار
 هو ذلك المقدار (الثاني) روى عن ابن عباس انه ملء جلدثور من المال (الثالث) قيل
 القنطار هو ألف دينار او ألف درهم وقد تقدم القول في تفسير القنطار (المسئلة
 الرابعة) قرأ حزمة وعاصم في رواية ابى بكر بؤده بسكون الهاء وروى ذلك عن ابى عمرو
 وقال الزجاج هذا غلط من الراوى عن ابى عمرو كما غلط في بارئكم بأسكان الهمة وانما كان

(ومنهم من ان تأمنه بدينار
 لا يؤده اليك) كفتحاص بن
 عازوراء استودعه قرشى آخر
 ديناراً فجمده وقيل المأمونون على
 الكثير النصارى اذ الغالب فيهم
 الامانة والحاسون في القليل
 اليهود اذ الغالب فيهم الخيانة

ابوعمر ويختلس الحركة واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بأن قال الجزم ليس في الهاء
وانما هو فيما قبل الهاء والهاء اسم المكثي والاسماء لا تجزم في الوصل وقال الفراء من
العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فتقول ضربته ضربا شديدا كما يسكنون بهم أنتم
وقم واصلمها الرفع وانشد * لما رأى ان لادعه ولاشبع * وقرئ ايضا باختلاس حركة
الهاء اكتفاء بالكسرة من الباء وقرئ * باشباع الكسرة في الهاء وهو الاصل ثم قال تعالى
ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الامادمت عليه قائما وفيه مسئلتان (المسئلة
الاولى) في لفظ القائم وجهان منهم من حله على حقيقته قال السدي يعني الامادمت قائما
على رأسه بالاجتماع معه والملازمة له والمعنى انه انما يكون معترفا بما دفعت اليه مادمت
قائما على رأسه فان انظرت وأخرت أنكرو ومنهم من حل لفظ القائم على مجازته ثم ذكروا
فيه وجوها (الاول) قال ابن عباس المراد من هذا القيام الاحاح والخصومة والتقاضى
والمطالبة قال ابن قتيبة اصله ان المطالب للشيء يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله
تعالى امة قائمة اى عاملة بأمر الله غير تاركة ثم قيل لكل من واطب على مطالبة امرائه
قام به وان لم يكن ثم قيام (الثانى) قال ابو على الفارسي القيام في اللغة بمعنى الدوام
والثبات وذكرنا ذلك في قوله تعالى يقومون الصلاة ومنه قوله دينا قيا اى دائما ثابتا لا ينسخ
فمعنى قوله الامادمت عليه قائما اى دائما ثابتا في مطالبتك اياه بذلك المال (المسئلة الثانية)
يدخل تحت قوله من ان تأمنه بدينار بدينار العين والدين لان الانسان قديما بمن غيره
على الوديعة وعلى المبيعة وعلى المقارضة وليس في الآية ما يدل على التعيين والمنقول
عن ابن عباس انه حله على المبيعة فقال منهم من تبايعه بمن القنطار فيؤده اليك ومنهم
من تبايعه بمن الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا ايضا ان الآية نزلت في ان رجلا اودع مالا كثيرا
عند عبد الله بن سلام ومالا قليلا عند قحاص بن عازوراء فخان هذا اليهودى في القليل
وعبد الله بن سلام ادى الامانة فثبت ان اللفظ محتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك بأنهم
قالوا ليس علينا في الاميين سبيل والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة هو بسبب انهم
يقولون ليس علينا فيما صبنا من اموال العرب سبيل وههنا مسائل (المسئلة الاولى)
ذكروا في ان السبب الذى لاجله اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها (الاول) انهم
مبالغون في التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله بأى طريق
كان روى في الخبر انه لما نزلت هذه الآية قال عليه السلام كذب اعداء الله ما من شيء كان
في الجاهلية الا وهو تحت قدمى الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر (الثانى) ان اليهود
قالوا نحن ابناء الله واحباؤه وانخلق لنا عبيد فلا سبيل لاحد علينا اذا كنا اموال عبيدنا
(الثالث) ان اليهود انما ذكروا هذا الكلام لامطلقا لكل من خالفهم بل لعرب
الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم روى ان اليهود بايعوا رجلا في الجاهلية فلما اسلموا
طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم واقول من المحتمل انه كان

(الامادمت عليه قائما) استثناء
مفرغ من اعم الاحوال او
الاقوات اى لا يؤده اليك في
حال من الاحوال اوفى وقت من
الاقوات الا في حال دوام قيامك
اوفى وقت دوام قيامك على رأسه
مبالغا في مطالبته بالتقاضى
واقامة البينة (ذلك) اشارة الى
ترك الاداء المدلول عليه بقوله
تعالى لا يؤده وما فيه من معنى
البعد للاندان بكمال غلوهم
في الشر والفساد (بأنهم) اى
بسبب انهم (قالوا ليس علينا
في الاميين) اى في شأن من
ليس من اهل الكتاب (سبيل)
اى عتاب ومؤاخذه (ويقولون
على الله الكذب) بادعائهم ذلك
(وهم يعلون) انهم كاذبون
مفترون على الله تعالى وذلك
لانهم استحلوا ظلم من خالفهم
وقالوا لم يجعل في التوراة في
حقهم حرمة وقيل عامل اليهود
رجالا من قريش فلما اسلموا
تقاضوهم فقالوا سطة طحقكم حيث
تركتم دينكم وزعموا انه كذلك في
كتابهم وعن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال عند نزولها كذب
اعداء الله ما من شيء في الجاهلية
الا وهو تحت قدمى الامانة
فانها مؤداة الى البر والفاجر

من مذهب اليهود ان من انتقل من دين باطل الى دين آخر باطل كان في حكم المرتد فهم وان
اعتقدوا ان العرب كفار الا انهم لما اعتقدوا في الاسلام انه كفر حكموا على العرب
الذين اسلموا بالردة (المسئلة الثانية) نفي السبيل المراد منه نفي القدرة على المطالبة والازام
قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
وقال ولن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل انما السبيل على الذين يظلمون الناس
(المسئلة الثالثة) الامي منسوب الى الام وسمى النبي صلى الله عليه وسلم أميا قيل لانه
كان لا يكتب وذلك لان الام اصل الشيء فمن لا يكتب فقد بقى على اصله في ان لا يكتب
وقيل نسب الى مكة وهى ام القرى ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم
يعلمون وفيه وجوه (الاول) انهم قالوا ان جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التوراة
وكانوا كاذبين في ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيائته اعظم
وجرمه أخف (الثاني) انهم يعلمون كون الخيانة محرمة (الثالث) انهم يعلمون ما على
الخائن من الاثم ثم قال تعالى بلى من أوفى بعهده واتيى فان الله يحب المتقين اعلم ان في بلى
وجيهين (احدهما) انه لمجرد نفي ما قبله وهو قوله ليس علينا في الاميين سبيل فقال الله تعالى
رادا عليهم بلى عليهم سبيل في ذلك وهذا اختيار الزجاج قال وعندى وقف التمام على بلى
وبعد استئناف (والثاني) ان كلمة بلى كلمة تدكر ابتداء للكلام آخر يدكر بعده وذلك لان قولهم
ليس علينا فيما نفعل جناح قائم مقام قولهم نحن احباء الله تعالى فذكر الله تعالى ان اهل
الوفاء بالعهود والوفاء بالعهود والوفاء بالعهود والوفاء بالعهود والوفاء بالعهود والوفاء بالعهود
الوقف على بلى وقوله من أوفى بعهده مضى الكلام في معنى الوفاء بالعهود والضمير في بعهده
يجوز ان يعود على اسم الله في قوله ويقولون على الله الكذب ويجوز ان يعود على من لان
العهد مصدر فيضاف الى المفعول والى الفاعل وههنا سؤالان (السؤال الاول) بتقدير
ان يكون الضمير عائدا الى الفاعل وهو من فانه يحتمل انه لو وفي اهل الكتاب يهودهم
وتركوا الخيانة فانهم يكتبون بحبة الله تعالى (الجواب) الامر كذلك فانهم اذا أوفوا
بالعهد داو فوا أول كل شيء بالعهد الاعظم وهو ما أخذ الله عليهم في كتابهم من الايمان بمحمد
صلى الله عليه وسلم ولو اتقوا الله في ترك الخيانة لاتقوه في ترك الكذب على الله وفي ترك
تحريف التوراة (السؤال الثاني) اين الضمير الراجع من الجزاء الى من (الجواب) عموم
المتقين قام مقام رجوع الضمير واعلم ان هذه الآية دالة على تعظيم امر الوفاء بالعهود وذلك
لان الطاعات محصورة في امرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فالوفاء بالعهود
مشمول عليهما معا لان ذلك سبب لمنفعة الخلق فهو شفقة على خلق الله ولما امر الله به كان
الوفاء به تعظيما لامر الله فثبت ان هذه العبارة مشتملة على جميع انواع الطاعات والوفاء
بالعهد كما يمكن في حق الغير يمكن ايضا في حق النفس لان الوافي بعهده النفس هو الآتى
بالطاعات والتارك للمحرمات لان عند ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن العقاب قوله

(بلى) اثبات لما نقوه اى بلى له
عليهم فيهم سبيل وقوله تعالى
(من أوفى بعهده واتيى فان الله يحب
المتقين) استئناف مقرر للمجئ
التي سد بلى مسدها والضمير
المجروور لمن اوله تعالى وعموم
المتقين نائب مناب الراجع من
الجزء الى من ومشعر بان التقوى
ملاك الامر عام للوفاء وغيره من اداء
الواجبات والاجتناب عن المناهى
(ان الذين يشتركون) اى
يستبدلون ويأخذون (بعهد الله)
اى بدل ما عاهدوا عليه من الايمان
بالرسول صلى الله عليه وسلم
والوفاء بالامانات (وايمانهم) وما
حلقوا به من قولهم والله لنؤمن
به ولننصرنه (نمنا قليلا)
هو حطام الدنيا

تعالى (ان الذين يشترون بعهد الله و ايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزيكهم ولهم عذاب اليم) اعلم ان في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها (الاول) انه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في اموال الناس ثم من المعلوم ان الخيانة في اموال الناس لا تمتشى الا بالايان الكاذبة لاجرم ذكر عقيب تلك الآية هذه الآية المشتملة على وعيد من يقدم على الايمان الكاذبة (الثاني) انه تعالى لما حكى عنهم انهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ولا شك ان عهد الله على كل مكلف ان لا يكذب على الله ولا يخون في دينه لاجرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك (الثالث) انه تعالى ذكر في الآية السابقة خيانتهم في اموال الناس ثم ذكر في هذه الآية خيانتهم في عهد الله و خيانتهم في تعظيم اسمائه 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 انها انما نزلت في اقوام اقدموا على الايمان الكاذبة واذا كان كذلك وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل وانه غير مخصوص باليهود وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفت الروايات في سبب النزول فتم من خصها باليهود الذين شرح الله احوالهم في الآيات المتقدمة ومنهم من خصها بغيرهم اما الاول فقيه وجهان (الاول) قال عكرمة انها نزلت في احبار اليهود كتبوا مع عهد الله اليهم في التوراة من امر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بايديهم غيره وحلفوا بأنه من عند الله لئلا يفوتهم الرشا واحتج هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة واوفوا بعهدى اوف بعهدكم (الثاني) انها نزلت في ادعائهم انه ليس علينا في الاميين سبيل كتبوا بايديهم كتابا في ذلك وحلفوا انه من عند الله وهو قول الحسن واما الاحتمال الثاني فقيه وجوه (الاول) انها نزلت في الاشعث بن قيس وخصم له في ارض اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل اقم بينك فقال الرجل ليس لي بينة فقال للاشعث فعليك اليمين فهم الاشعث باليمين فأترل الله تعالى هذه الآية فنكل الاشعث عن اليمين ورد الارض الى الخصم واعترف بالحق وهو قول ابن جريج (الثاني) قال مجاهد نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تنفيق سلعته (الثالث) نزلت في عبدان وامرى القيس اختصما الى الرسول صلى الله عليه وسلم في ارض فتوجه اليمين على امرى القيس فقال انظرني الى الغد ثم جاء من الغد واقرله بالارض والاقرب الحمل على الكل فقوله ان الذين يشترون بعهد الله يدخل فيه جميع ما امر الله به ويدخل فيه ما نصب عليه الادلة ويدخل فيه المواثيق المأخوذة من جهة الرسول ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه لان كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به قال تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الآية وقال واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولا وقال يوفون بالنذر وقال من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الشراء وذلك لان المشتري يأخذ شيئا ويعطى شيئا فكل واحد من المعطى والمأخوذ ثمن

(اولئك) الموصوفون بتلك الصفات القبيحة (لاخلاق) لانصيب (لهم في الآخرة) من نعمها (ولا يكلمهم الله) اي بما يسرهم او يشيء اصلا وانما يقع ما يقع من السؤال والتوبيخ والتفريع في اثناء الحساب من الملائكة عليهم السلام اولا ينتفعون بكلمات الله تعالى وآياته والظاهر انه كناية عن شدة غضبه وسخطه نعوذ بالله من ذلك لقوله تعالى

للآخر واما الايمان فخالها معلوم وهى الخلف التى يؤكد بها الانسان خبره من وعد او وعيد او انكار او اثبات ثم قال تعالى اولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى فرع على ذلك الشرط وهو الشراء بعهد الله والايمان ثمنا قليلا خمسة انواع من الجزاء اربعة منها فى بيان صيرورتهم محرومين عن الثواب والخامس فى بيان وقوعهم فى اشد العذاب اما المنع من الثواب فاعلم ان الثواب عبارة عن المنفعة الخاصة المقرونة بالتعظيم فالاول وهو قوله اولئك لا خلاق لهم فى الآخرة اشارة الى حرمانهم عن منافع الآخرة واما الثلاثة الباقية وهى قوله ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم ولا يزكهم فهو اشارة الى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز واما الخامس وهو قوله ولهم عذاب اليم فهو اشارة الى العقاب ولما نهيت لهذا الترتيب فلنستلکم فى شرح كل واحد من هذه الخمسة (اما الاول) وهو قوله لا خلاق لهم فى الآخرة فالمعنى لانصيب لهم فى خير الآخرة ونعيمها واعلم ان هذا العموم مشروط باجتماع الامة بعدم التوبة فانه ان تاب عنها سقط الوعيد بالاجماع وعلى مذهبنا مشروط ايضا بعدم العفو فانه تعالى قال ان الله لا يغفر ان يشركه ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (واما الثانى) وهو قوله ولا يكلمهم الله ففيه سؤال وهو انه تعالى قال فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقال لنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين فكيف الجمع بين هاتين الآيتين وبين تلك الآية قال القفال فى الجواب المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم لان من منع غيره كلامه فى الدنيا فاما ذلك بسخط عليه واذا سخط انسان على آخر قال له لا املك وقد بامر بحجبه عنه ويقول لا ارى وجهه فلان واذا جرى ذكره لم يذكره بالجمل فثبت ان هذه الكلمات كنايةات عن شدة الغضب فعوذ بالله منه وهذا هو الجواب الصحيح ومنهم من قال لا يبعد ان يكون اسماع الله جل جلاله اولياءه كلامه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به اولياءه ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق وتكون المحاسبة معهم بكلام الملائكة ومنهم من قال معنى هذه الآية انه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم والمعتمد هو الجواب الاول (واما الثالث) وهو قوله تعالى ولا ينظر اليهم فالمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان يقال فلان لا ينظر الى فلان والمرد به نفي الاعتداده وترك الاحسان اليه والسبب لهذا المجاز ان من اعتد بالانسان التفت اليه واعاد نظره اليه مرة بعد اخرى فلهذا السبب صار نظر الله عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثم نظر ولا يجوز ان يكون المراد من هذا النظر الرؤية لانه تعالى يراهم كإيرى غيرهم ولا يجوز ان يكون المراد من النظر تقليب الحدقة الى جانب المرئ التماسا لرؤيته لان هذا من صفات الاجسام وتعالى الهنا عن ان يكون جسما وقد احتج المخالف بهذه الآية على ان النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية والالزم فى هذه الآية ان لا يكون الله تعالى راياهم وذلك باطل (واما الرابع) وهو قوله ولا يزكهم ففيه وجوه (الاول) ان لا يظهرهم من دنس

ولا ينظر اليهم يوم القيامة) فانه مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم متفرع على الكناية فى حق من يجوز عليه النظر لان من اعتد بالانسان التفت اليه واعاد نظره عينيه ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن تمت نظرهم جاء فين لا يجوز عليه النظر مجرد المعنى الاحسان مجازا عما وقع كناية عنه فين يجوز عليه النظر ويوم القيامة متعلق بالفعلين وفيه تحويل للوعيد

ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم عليها (والثاني) لا يزكيم اي لا يثني عليهم كما يثني على اوليائه الا زكيا
 والتركية من المزي للشاهد مدح منه له واعلم ان تركية الله عباده قد تكون على السنة الملائكة
 كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فقم عقبي الدار وقال
 وتلقاهم الملائكة هذابومكم الذي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة
 وقد تكون بغير واسطة اما في الدنيا فكقوله التائبون العابدون واما في الآخرة فكقوله
 سلام قولا من رب رحيم (واما الخامس) وهو قوله ولهم عذاب اليم فاعلم انه تعالى لما بين
 حرمانهم عن الثواب بين كونهم في العقاب الشديد المؤلم * قوله تعالى (وان منهم لفريقا
 يلوون السنتهم 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 ان هذه الآية
 تدل على ان الآية المتقدمة نازلة في اليهود بلاشك لان هذه الآية نازلة في حق اليهود
 وهي معطوفة على ما قبلها فهذا يقتضى كون تلك الآية المتقدمة نازلة في اليهود ايضا
 واعلم ان اللى عبارة عن عطف الشيء ورده عن الاستقامة الى الاعوجاج يقال لويت
 يده والتوى الشيء اذا انحرف والتوى فلان على اذا غير اخلاقه عن الاستواء الى ضده
 ولوى لسانه عن كذا اذا غيره ولوى فلانا عن رأيه اذا اماله عنه وفي الحديث لى
 الواجد ظلم وقال تعالى وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين اذا عرفت هذا الاصل ففي
 تأويل الآية وجوه (الاول) قال القفال رحه الله قوله يلوون السنتهم معناه ان يعمدوا
 الى اللفظة فيحرفونها في حركات الاعراب تحريفا 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 السنتهم وهذا
 تأويل في غاية الحسن (الثاني) نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ان النفر الذين
 لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه
 وسلم وخلطوه بالكتاب الذى كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ثم قالوا هذا من عند الله
 اذا عرفت هذا فنقول ان لى اللسان تثنيه بالتشديق والتنطع والتكلف وذلك مذموم
 فعبر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل بلى اللسان ذمالمهم وعبا ولم يعبر عنها
 بالقراءة والعرب تفرق بين الفاظ المدح والذم في الشيء الواحد فيقولون في المدح خطيب
 مصقع وفي الذم مكثارت ثار فقوله وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب المراد قراءة
 ذلك الكتاب الباطل وهو الذى ذكره الله تعالى في قوله فويل للذين يكتبون الكتاب
 بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ثم قال وما هو من الكتاب اي وما هو من الكتاب الحق
 المنزل من عند الله بقى ههنا سؤالان (السؤال الاول) الى ماذا يرجع الضمير في قوله
 لتحسبوه الجواب الى ما دل عليه قوله يلوون السنتهم وهو المحرف (السؤال الثاني) كيف
 يمكن ادخال التحريف في التوراة مع شهرتها العظيمة بين الناس الجواب لعله صدر هذا

(ولا يزكيم) اي لا يثني عليهم اولا
 يظهرهم من اوضاع الاوزار
 (ولهم عذاب اليم) على ما فعلوه
 من المعاصي قيل انها نزلت في ابي
 رافع ولبابه ابن ابي الحقيق وحى
 بن اخبط حرفوا التوراة وابدلوا
 نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 واخذوا الرشوة على ذلك وقيل
 نزلت في الاشعث بن قيس حيث
 كان بينه وبين رجل نزاع في بئر
 فاختصما الى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فقال له شاهدك
 او يمينه فقال الاشعث اذن يحلف
 ولا يبالي فقال صلى الله عليه وسلم
 من حلف على عيين يستحق بهامالا
 هو فيها فاجر لى الله وهو عليه
 غضبان وقيل في رجل اقام سلعة
 في السوق خلف لقد اشتراها
 ما يكن اشتراها به

العمل عن نفر قليل يجوز عليهم التواطؤ على التحريف ثم انهم عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا والاصوب عندى فى تفسير الآية وجه آخر وهو ان الآيات الدالة على نوبة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها الى تدقيق النظر وتأمل القلب والقوم كانوا يوردون عليها الاسئلة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك الدلائل مشبهة على السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه الآيات ما ذكرناه لا ما ذكرتم فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلى الالسنه وهذا مثل ما أن المحق فى زماننا اذا استدل بأية من كتاب الله تعالى فالبطل يورد عليه الاسئلة والشبهات ويقول ليس مراد الله ما ذكرت فكذا فى هذه الصورة ثم قال تعالى ويقولون هو من عند الله واعلم ان من الناس من قال انه لافرق 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 لاجل التأكيد اما المحققون فقالوا المغايرة حاصله وذلك لانه ليس كل ما لم يكن فى الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعى 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 وايضا يجوز ان يكون المراد من الكتاب التوراة ويكون المراد من قولهم هو من عند الله انه موجود فى كتب سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل اشعيا ورميا وحقوق وذلك لان القوم فى نسبة ذلك التحريف الى الله كانوا متحيزين فان وجدوا قوما من الاعمار والبله الجاهلين بالتوراة نسبوا ذلك المحرف الى انه من التوراة وان وجدوا قوما عقلاء اذكيا زعموا انه موجود فى كتب سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام واحتج الجبائى والكعبى به على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالا لو كان لى اللسان بالتحريف والكذب خلق الله تعالى لصدق اليهود فى قولهم انه من عند الله ولزم الكذب فى قوله تعالى انه ليس من عند الله وذلك لانهم اضافوا الى الله ما هو من عنده والله تنفى عن نفسه ما هو من عنده ثم قال وكفى خزيا لقوم يجعلون اليهود اولى بالصدق من الله قال وليس لاحدان يقول المراد من قولهم هو من عند الله انه كلام الله وكتابه قال لاننا لو حملناه على هذا الوجه فحينئذ لا يبقى بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فرق واذا لم يبق الفرق لم يحسن العطف واجاب الكعبى عن هذا السؤال ايضا من وجهين آخرين (الاول) ان كون المخلوق من عند الخالق او كدمن كون المأمور به من عند الأمر به وحل الكلام على الوجه الاقوى اولى (والثانى) ان قوله وما هو من عند الله نفي مطلق لكونه من عند الله وهذا نفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه فوجب ان لا يكون من عنده لا بالخلق ولا بالحكم والاجواب اما قول الجبائى لو حملنا قوله تعالى ويقولون

(وان منهم) اى من اليهود المحرفين (لفرىقا) ككعب بن الاشرف ومالك بن الصيف واضرابهما (يلوون السننهم بالكتاب) اى يفتلون بها بقراءته فيملونها عن المنزلة الى المحرف او يعطفونها بشبه الكتاب وقرئ يلوون بالشديد ويلون بقلب الواو المضموه همزة ثم تخفيفها بحذفها والقائه حركتها على ما قبلها من الساكن (لتحسبوه) اى المحرف المدلول عليه بقوله تعالى يلوون الخ وقرئ بالياء والضمير للمسلمين (من الكتاب) اى من جلته وقوله تعالى (وما هو من الكتاب) حال من الضمير المنصوب اى والحال انه ليس منه فى نفس الامر وفى اعتقادهم ايضا (ويقولون) مع ما ذكر من اللى والتحريف على طريقة التصريح لابلتورية والتعريف (هو) اى المحرف (من عند الله) اى منزل من عند الله (وما هو من عند الله) حال من ضمير المبتدأ فى الخبر اى والحال انه ليس من عنده تعالى فى اعتقادهم ايضا وفيه من المبالغة فى تشنيعهم وتقيح امرهم وكمال جراتهم مالا يخفى واطهار الاسم الجليل والكتاب فى محل الاضمار لتحويل ما قدموا عليه من القول (ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون) انهم كاذبون ومفترون على الله تعالى وهو توكيد وتجميل

هو من عند الله على انه كلام الله لزم التكرار فجوابه ما ذكرنا ان قوله وما هو من الكتاب
معناه انه غير موجود في الكتاب وهذا لا يمنع من كونه حكما لله تعالى ثابتا بقول الرسول
او بطريق آخر فلما قال وما هو من عند الله ثبت نفى كونه حكما لله تعالى وعلى هذا الوجه
زال التكرار (واما الوجه الاول) من الوجهين اللذين ذكرهما الكهبي فجوابه ان
الجواب لا بد وان يكون منطبقا على السؤال والقوم ما كانوا في ادعاء ان ما ذكره
وفعلوه خلق الله تعالى بل كانوا يدعون انه حكم الله ونازل في كتابه فوجب ان يكون قوله
وما هو من عند الله عائدا الى هذا المعنى لا الى غيره وبهذا الطريق يظهر فساد ما ذكره
في الوجه الثاني والله اعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون والمعنى
انهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم واعلم انه ان كان المراد من التحريف تغيير الفاظ
التوراة واعراب الفاظها فالقدمون عليه يجب ان يكونوا طائفة بسيرة يجوز التواطؤ
منهم على الكذب وان كان المراد منه تشويش دلالة تلك الآيات على نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم بسبب القاء الشكوك والشبهات في وجوه الاستدلالات لم يعد اطباق الخلق
الكثير عليه والله اعلم * قوله تعالى (ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة
ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب
وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم ان تخذوا الملائكة والنبين اربابا يأمركم بالكفر بعد
اذ انتم مسلمون) اعلم انه تعالى لما بين ان عادة علماء اهل الكتاب التحريف والتبديل اتبعه
بما يدل على ان من جملة ما حرقوه ما زعموا ان عيسى عليه السلام كان يدعى الالهية وانه
كان يأمر قومه بعبادته فلماذا قال ما كان لبشر الاية وههنا مسائل (المسئلة الاولى)
في سبب نزول هذه الاية وجوه (الاول) قال ابن عباس لما قالت اليهود ديني ابن الله
وقالت النصارى المسيح ابن الله نزلت هذه الاية (الثاني) قيل ان ابارافع القرظي من
اليهود ورئيس وفد بنجران من النصارى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اترى ان
نعبدك ونخذلك ربا فقال عليه الصلاة والسلام معاذ الله ان نعبد غير الله او ان نأمر بغير
عبادة الله فما بذلك بعثني ولا بذلك امرني فنزلت هذه الاية (الثالث) قال رجل يارسول
الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض أفلا نسجد لك فقال عليه الصلاة والسلام لا ينبغي
لاحدا ان يسجد لاحد من دون الله ولكن اكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله (الرابع) ان
اليهود لما ادعوا ان احدا لا ينال من درجات الفضل والمترلة ما نالوه فآله تعالى قال لهم
ان كان الامر كما قلتم وجب ان لا تستغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب ان
تأمروا الناس بالطاعة لله والانقياد لتكليفه وحينئذ يلزمكم ان تحثوا الناس على
الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك وهذا الوجه
يحمّله لفظ الاية فان قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله مثل قوله اتخذوا
احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله ما كان

عليهم بالكذب على الله والتعمد
فيه وعن ابن عباس رضى الله
عنهما هم اليهود الذين قدموا على
كعب بن الاشرف وغيروا التوراة
وكتبوا كتابا بدلوا فيه صفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم
أخذت قريظة ما كتبوا فخلطوه
بالكتاب الذى عندهم (ما كان
لبشر) بيان لافتراءهم على الانبياء
عليهم السلام حيث قال نصارى
بنجران ان عيسى عليه السلام أمرنا
ان نخذه ربا حاشاه عليه السلام
وابطال له اثر بيان افتراءهم على
الله سبحانه وابطاله اى ماصح وما
استقام لاحد وانما قيل لبشر
اشعار ابعث الحكيم فان البشرية
متنافية للامر الذى اسنده الكفرة
اليهم (ان يؤتيه الله الكتاب)
الناطق بالحق الامر بالتوحيد
الناهى عن الاشراك (والحكم)
الفهم والعلم والحكمة وهى السنة
(والنبوة) يقول ذلك البشر
بعدهما شرفه الله عز وجل بما
ذكر من التشرفات وعرفه
الحق واطلعه على شؤنه العلية
(للناس كونوا عبادا لي) الجار
متعلق بمحذوف هو صفة عبادا
اى عبادا كائين لي (من دون
الله) متعلق بلفظ عبادا لما فيه
من معنى الفعل اوصفة ثانية له
ويحتمل الحالية لتخصص التكرة
بالوصف اى متجاوزين الله تعالى
سواء كان ذلك استتلا او
اشتراكا فان

لبشر ان يؤتیه الله الكتاب والحکم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله على وجوه (الاول) قال الاصم معناه انهم لو ارادوا ان يقولوا ذلك لمنهم الله عنده والدليل عليه قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين وقال لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذ لا ذقناك ضعف الحيات وضعف الممات (الثاني) ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام موصوفون بصفات لا يحسن مع تلك الصفات ادعاء الالهية والربوبية منها ان الله تعالى آناه الكتاب والوحى وهذا لا يكون الا في النفوس الطاهرة والارواح الطيبة كما قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس والنفس الطاهرة يمنع ان يصدر عنها هذه الدعوى ومنها ان اتياء النبوة لا يكون الا بعد كمال العلم وذلك لا يمنع من هذه الدعوى وبالجملة فللانسان قوتان نظرية وعملية ومالم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة لا تكون النفس مستعدة لقبول الوحى والنبوة وحصول الكمالات في القوة النظرية والعملية يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد (الثالث) ان الله تعالى لا يشرف عبده بالنبوة والرسالة الا اذا علم منه انه لا يقول مثل هذا الكلام (الرابع) ان الرسول ادعى انه يبلغ الاحكام عن الله تعالى واحتج على صدقه في هذه الدعوى بالمعجزة فلوامرهم بعبادة نفسه فحينئذ تبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز واعلم انه ليس المراد من قوله ما كان لبشر ذلك انه يحرم عليه هذا الكلام لان ذلك محرم على كل الخلق وظاهر الآية يدل على انه انما لم يكن له ذلك لاجل ان الله آناه الكتاب والحكم والنبوة وايضا لو كان المراد منه التحريم لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم ذلك على المسيح عليه السلام لان من ادعى على رجل فعلا فقيل له ان فلانا لايجل له ان يفعل ذلك لم يكن تكذيبا له فيما ادعى عليه وانما اراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى في ادعائهم ان عيسى عليه السلام قال لهم اتخذوني الها من دون الله فالمراد اذن ما قدمناه ونظيره قوله تعالى ما كان الله ان يتخذ من ولد على سبيل النفي لذلك عن نفسه لاعلى وجه التحريم والحظر وكذا قوله تعالى ما كان لنبى ان يفعل والمراد النفي لانهى والله اعلم (المسئلة الثالثة) قوله ان يؤتیه الله الكتاب والحكم والنبوة اشارة الى ثلاثة اشياء وذكرها على ترتيب في غاية الحسن وذلك لان الكتاب السماوى ينزل اولاهم انه يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب واليه اشارة بالحكم فان اهل اللغة والتفسير اتفقوا على ان هذا الحكم هو العلم قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا يعنى العلم والفهم ثم اذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ ذلك الى الخلق وهو النبوة فا احسن هذا الترتيب ثم قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام وروى عن ابى عمرو رفعها اما النصب فعلى تقدير

انتجاوز متحقق فيهما كما قيل ان
ابارافع القرظى والسيد النجراتى
قالا لرسول الله صلى الله عليه
وسلم أتريد ن نعبدك ونخذلك
ربا فقال عليه السلام معاذ الله
ان نعبد غير الله تعالى وان نأمر
بعبادة غيره تعالى فابذلك بعشى
ولابدلك امرى فقتلت وقيل
قال رجل من المسلمين يا رسول الله
نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض
أفلا نسجد لك قال عليه السلام
لا ينبغي ان يسجد لاحد من
دون الله تعالى ولكن اكرموا
نبيكم واعرفوا الحق لاهله

لا يجتمع النبوة وهذا القول والعامل فيه ان وهو معطوف عليه بمعنى ثم ان يقول
 واما الرفع فعلى الاستئناف (المسئلة الثانية) حكي الواحدى عن ابن عباس رضى الله
 عنهما انه قال فى قوله تعالى كونوا عبادى انه لغة مزينة يقولون للعبيد عبادا ثم قال
 ولكن كونوا ربانيين وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى هذه الآية اضمار والتقدير
 ولكن يقول لهم كونوا ربانيين فأضمر القول على حسب مذهب العرب فى جواز الاضمار
 اذا كان فى الكلام ما يدل عليه ونظيره قوله تعالى واما الذين اسودت وجوههم أ كفرتم
 بعد ايمانكم اى فىقال لهم ذلك (المسئلة الثانية) ذكروا فى تفسير الربانى اقوالا (الاول)
 قال سيويه الربانى المنسوب الى الرب بمعنى كونه عالما به ومواظبا على طاعته كما يقال
 رجل الهى اذا كان مقبلا على معرفة الاله وطاعته وزيادة الالف والنون فيه للدلالة
 على كمال هذه الصفة كما قالوا اشعرانى وحبانى ورقبانى اذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية
 وغلظ الرقبة فاذا نسبوا الى الشعر قالوا اشعرى والى الرقبة رقبى والى اللحية لحيى (والثانى)
 قال المبرد الربانىون ارباب العلم واحدهم ربانى وهو الذى يرب العلم ويرب الناس
 اى يعلمهم ويصلحهم ويقوم بأمرهم فالالف والنون للبالغة كما قالوا ريان وعطشان
 وشبعان وعريان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قيل لحيانى ورقبانى قال الواحدى فعلى قول
 سيويه الربانى منسوب الى الرب على معنى التخصيص بمعرفة الرب وبطاعته وعلى قول
 المبرد الربانى مأخوذ من التربية (الثالث) قال ابن زيد الربانى هو الذى يرب الناس
 فالربانىون هم ولاة الامة والعلماء وذكر هذا ايضا فى قوله تعالى لو ينهائم الربانىون
 والاحبار اى الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان يطاعان ومعنى الآية على هذا
 التقدير لا ادعوكم الى ان تكونوا عبادى ولكن ادعوكم الى ان تكونوا ملوكا وعلما
 باستعمالكم امر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال القفال رحمه الله ويحتمل ان
 يكون الوالى سمي ربانيا لانه يطاع كالرب تعالى فنسب اليه (الرابع) قال ابو عبيدة احسب
 ان هذه الكلمة ليست بعربية انما هى عبرانية او سريانية وسواء كانت عربية او عبرانية
 فهى تدل على الانسان الذى علم وعمل بما علم واشتغل بتعليم طرق الخير ثم قال تعالى بما
 كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فى قوله بما كنتم
 تعلمون الكتاب قراءة ثان (احدهما) تعلمون من العلم وهى قراءة عبد الله بن كثير وابى عمرو
 ونافع (والثانية) تعلمون من التعليم وهو قراءة الباقيين من السبعة وكلاهما صواب لانهم
 كانوا يعملونه فى انفسهم ويعلمونه غيرهم واحتج ابو عمر وعلى ان قراءة ارحح بوجهين
 (الاول) انه قال تدرسون ولم يقل تدرسون بالتشديد (الثانى) ان التشديد يقتضى
 مفعولين والمفعول ههنا واحد واما الذين قرؤوا بالتشديد فزعموا ان المفعول الثانى
 محذوف تقديره بما كنتم تعلمون الناس الكتاب او غيركم الكتاب وحذف لان المفعول به
 قد يحذف من الكلام كثيرا ثم احتجوا على ان التشديد اولى بوجهين (الاول) ان

(ولكن كونوا) اى ولكن يقول
 كونوا (ربانيين) الربانى منسوب
 الى الرب بزيادة الالف والنون
 كالحبائى والرقبانى وهو الكامل
 فى العلم والعمل الشديد التمسك
 بطاعة الله عز وجل ودينه (عما
 كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم
 تدرسون) اى بسبب مناسبتكم
 على تعليم الكتاب ودراسة اى
 قراءته فان جعل خبر كان مضارعا
 لاقادة الاستمرار التجددى
 وتكرير بما كنتم لا يذنب
 باستقلال كل من استمرار التعليم
 واستمرار القراءة بالفضل
 وتحصيل الربانية وتقديم التعليم
 على الدراسة لزيادة شرفه عليها
 اولان الخطاب الاول لرؤسائهم
 والثانى لمن دونهم وقرئ
 تعلمون بمعنى عالين وتدرسون
 من التدريس

التعليم يشتمل على العلم ولا ينعكس فكان التعليم اولى (الثاني) ان الربانيين لا يكتفون بالعلم حتى يضموا اليه التعليم لله تعالى الاترى انه تعالى امر محمدا 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 (المسئلة الثانية) نقل ابن جنى في المحتسب عن ابي حيوه انه قرأ أندرسون بضم التاء ساكنة الدال مكسورة الراء قال ابن جنى ينبغي ان يكون هذا متقولا من درس هو وادرس غيره وكذلك قرأ وقرأ غيره واكثر العرب على درس ودرس وعليه جاء المصدر على التدريس (المسئلة الثالثة) ما في القراءتين هي التي بمعنى المصدر مع الفعل والتقدير كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ومعلمين وبسبب دراستكم الكتاب ومثل هذا من كون مامع الفعل بمعنى المصدر قوله تعالى فاليوم نساها كما نسوا القاء يومهم هذا وحاصل الكلام ان العلم والتعليم والدراسة توجب على صاحبها كونه ربانيا والسبب لاحتمال مغاير للسبب فهذا يقتضى ان يكون كونه ربانيا امرا مغاير لكونه عالما ومعلما ومواظبا على الدراسة وماذا الا ان يكون بحيث يكون تعلمه لله وتعليمه ودراسته لله وبالجملة فان يكون الداعي له الى جميع الافعال طلب مرضاة الله والصارف له عن كل الافعال الهرب عن عقاب الله واذا ثبت ان الرسول يأمر جميع الخلق بهذا المعنى ثبت انه يمتنع منه ان يأمر الخلق بعبادته وحاصل الحرف شئ واحد وهو ان الرسول هو الذى يكون منتهى جهده وجدده صرف الارواح والقلوب عن الخلق الى الحق فمثل هذا الانسان كيف يمكن ان يصرف عقول الخلق عن طاعة الحق الى طاعة نفسه وعند هذا يظهر انه يمتنع في احد من الانبياء صلوات الله عليهم ان يأمر غيره بعبادته (المسئلة الرابعة) دلت الآية على ان العلم والتعليم والدراسة توجب كون الانسان ربانيا فمن اشتغل بالتعلم والتعليم لالهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله وكان مثله مثل من غرس شجرة حسنة مؤنقة بمنظرها ولا منفعة بثمرها ولهذا قال عليه الصلاة والسلام نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع * ثم قال تعالى ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وحزرة وابن عامر ولا يأمركم بنصب الراء والباقون بالرفع اما النصب فوجهه ان يكون عطفا على ثم يقول وفيه وجهان (احدهما) ان تجعل لامزيدة والمعنى ما كان لبشر ان يؤتية الله الكتاب والحكم والنبوة ان يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله وياأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا كما تقول ما كان لزيد ان اكرمه ثم يهينى ويستخفى (والثانى) ان تجعل لاغير مزيدة والمعنى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى عن عبادة عير والمسيح فلما قالوا اتريد ان نتخذك ربا قيل لهم ما كان لبشر ان يجعله الله ندا ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاهم عن عبادة الملائكة والانبياء واما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهر لانه بعد انقضاء الآية وتام الكلام ومما يدل على الانقطاع

وتدرون من الادراس بمعنى التدريس كما كرم بمعنى كرم ويجوز ان تكون القراءة المشهورة ايضا بهذا المعنى على تقدير بما يدرسونه على الناس (ولا يأسركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا) بالنصب عطفا على ثم يقول ولا مزيدة لتأكيد معنى النفي في قوله تعالى ما كان لبشر اى ما كان لبشر ان يستنبت الله تعالى ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وياأمر بالتخاذ الملائكة والنبيين اربابا وتوسيط الاستدراك بين العطفين للمسارعة الى تحقيق الحق ببيان ما يليق بشأنه ويحق صدوره عنه اثر تنزيهه لا عما يليق بشأنه ويمتنع صدوره عنه واما ما قبل من انها غير مزيدة على معنى انه ليس له ان يأمر بعبادته ولا يأمر بالتخاذ كفاؤه اربابا بل ينهى عنه وهو اذنى من العبادة فيقضى بفساده ما ذكر من توسط الاستدراك بين الجملتين المتعاطفتين ضرورة لهما حينئذ في حكم جملة واحدة

عن الاول ماروى عن ابن مسعود انه قرأ ولن يأمركم (المسئلة الثانية) قال الزجاج ولا
 بأمركم الله وقال ابن جريج لا يأمركم محمد وقيل لا يأمركم عيسى وقيل لا يأمركم الانبياء
 بأن تتخذوا الملائكة اربابا كما فعلته قريش (المسئلة الثالثة) انما خص الملائكة
 والنبين بالذكر لان الذين وصفوا من اهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الاعبادة
 الملائكة وعبادة المسيح وعزير فلهذا المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى يا أمركم بالكفر
 بعد اذ انتم مسلمون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الهمز في يا أمركم استفهام بمعنى
 الانكار اى لا يفعل ذلك (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف قوله بعد اذ انتم مسلمون
 دليل على ان مخاطبين كانوا مسلمين وهم الذين استأذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم في ان
 يسجدوا له (المسئلة الثالثة) قال الجبائى الآية دالة على فساد قول من يقول الكفر بالله
 هو الجهل به والايمان بالله هو المعرفة به وذلك لان الله تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله
 تعالى يا أمركم 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 ان الايمان به ليس هو المعرفة والكفر به تعالى ليس هو الجهل به
 والجواب ان قولنا الكفر بالله هو الجهل به لانه معنى به مجرد الجهل بكونه موجودا بل نعنى
 به الجهل بذاته وبصفاته السلبية وصفاته الاضافية انه لا شريك له في العبودية فلما جهل
 هذا فقد جهل بعض صفاته * قوله تعالى (واذا أخذ الله ميثاق النبين لما آتيتكم من
 كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أقرتم واخذتم
 على ذلكم اصرى قالوا أقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين فن تولى بعد ذلك
 فأولئك هم الفاسقون) اعلم ان المقصود من هذه الآيات تعديد تقرير الاشياء المعروفة
 عند اهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعاً لعذرهم و اظهار العناد لهم
 ومن جلتها ما ذكره الله تعالى في هذه الآية وهو انه تعالى اخذ الميثاق من الانبياء الذين
 آتاهم الكتاب والحكمة بانهم كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه واخبر
 انهم قبلوا ذلك وحكم تعالى بان من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو المقصود من
 الآية فحاصل الكلام انه تعالى اوجب على جميع الانبياء الايمان بكل رسول جاء مصدقا
 لما معهم الا ان هذه المقدمة الواحدة لا تكفى في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ما لم
 يضم اليها مقدمة اخرى وهى ان محمدا رسول الله جاء مصدقا لما معهم وعند هذا لقائل
 ان يقول هذا اثبات للشيء بنفسه لانه اثبات لكونه رسولا بكونه رسولا والجواب ان
 المراد كونه رسولا ظهور المعجز عليه وحينئذ يسقط هذا السؤال والله اعلم ولنرجع
 الى تفسير الالفاظ اما قوله واذا أخذ الله فقال ابن جرير الطبرى معناه واذا كروا
 بأهل الكتاب اذا أخذ الله ميثاق النبين وقال الزجاج واذا كروا يا محمد فى القرآن اذا أخذ
 الله ميثاق النبين اما قوله ميثاق النبين فاعلم ان المصدر يجوز اضافته الى الفاعل

وكذا قوله تعالى (يا أمركم بالكفر)
 فانه صريح في ان المراد بيان انتفاء
 كلا الاسرين قصدا لا بيان انتفاء
 الاول لا انتفاء الثانى ويعضده قراءة
 الرفع على الاستثناف ونجوز
 الحالية بتقدير المبتدأ اى وهو لا
 يأمركم الى آخره بين الفساد لما
 عرفته أفا وقوله تعالى (بعد
 اذ انتم مسلمون) بدل على ان
 الخطاب للمسلمين وهم المستأذنون
 للمجود له عليه السلام (واذا
 اخذ الله ميثاق النبين) منصوب
 بضمير خوطب به النبي صلى الله
 عليه وسلم اى اذ كروا وقت اخذه
 تعالى ميثاقهم

والى المفعول فيحتمل ان يكون الميثاق مأخوذا منهم ويحتمل ان يكون مأخوذا لهم من غيرهم فلهمذا السبب اختلفوا في تفسير هذه الآية على هذين الوجهين (اما الاحتمال الاول) هو انه تعالى اخذ الميثاق منهم في ان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا وهذا قول سعيد بن جبير والحسن وطاوس رجعهم الله وقيل ان الميثاق هذا مختص بمحمد صلى الله عليه وسلم وهو مروى عن علي وابن عباس وقتادة والسدي رضوان الله عليهم واحتج اصحاب هذا القول على صحته من وجوه (الاول) ان قوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق النبيين بشعربان اخذ الميثاق هو الله تعالى والمأخوذ منهم هم النبيون فليس في الآية ذكر الامة فلم يحسن صرف الميثاق الى الامة ويمكن ان يجاب عنه من وجوه (الاول) ان على الوجه الذى قلتم يكون الميثاق مضافا الى الموثق عليه وعلى الوجه الذى قلنا يكون اضافته اليهم اضافة الفعل الى الفاعل وهو الموثق له ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل اقوى من اضافته الى المفعول فان لم يكن فلا قل من المساواة وهو كما يقال ميثاق الله وعهده فيكون التقدير واذا اخذ الله الميثاق الذى وثقه الله للانبياء على اعمهم (الثاني) ان يراد ميثاق اولاد النبيين وهم بنو اسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن وائل كذا وفعل سعد بن عدنان كذا والمراد اولادهم وقومهم فكذا ههنا (الثالث) ان يكون المراد من لفظ النبيين اهل الكتاب واطلق هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لانهم كانوا يقولون نحن اولى بالنبوة من محمد عليه الصلاة والسلام لانا اهل الكتاب ومنا كان النبيون (الرابع) انه كثيرا ورد في القرآن لفظ النبي والمراد منه امته قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتك النساء (الجملة الثانية لاصحاب هذا القول) ماروى انه عليه الصلاة والسلام قال لقد جئتكم بها بيضاء نقية اما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه الاتباعي (الجملة الثالثة) ما نقل عن علي رضي الله عنه انه قال ان الله تعالى ما بعث آدم عليه السلام ومن بعده من الانبياء عليهم الصلاة والسلام الا اخذ عليهم العهد لئن بعث محمد عليه الصلاة والسلام وهو حي ليؤمنن به ولننصرنه فهذا يمكن نصرته هذا القول به والله اعلم (الاحتمال الثاني) ان المراد من الآية ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا يأخذون الميثاق من اعمهم بأنه اذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم ان يؤمنوا به وان ينصروه وهذا قول كثير من العلماء وقد بينا ان اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه (الاول) ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال ظاهر الآية يدل على ان الذين اخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه وكل الانبياء عليهم الصلاة والسلام يكونون عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم من زمرة الاموات والميت لا يكون مكفرا فلما كان الذين اخذ الميثاق عليهم يجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام عند مبعثه ولا يمكن ايجاب الايمان على الانبياء عند مبعث محمد عليه السلام علما ان الذين اخذ الميثاق عليهم ليسوا هم النبيين بل هم اعم النبيين قال ومما يؤكده هذا انه تعالى حكم على الذين اخذ عليهم الميثاق

انهم لو تولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالانبياء عليهم السلام وانما يليق بالائم
اجاب القفال رحمه الله فقال لم لا يجوز ان يكون المراد من الآية ان الانبياء او كانوا في
الحياة لوجب عليهم الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام ونظيره قوله تعالى لئن اشركت
ليحبطن عملك وقد علم الله تعالى انه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل
التقدير والفرض فكذا ههنا وقال ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم
لقطعنا منه الوتين وقال في صفة الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه
جهنم كذلك نجزي الظالمين مع انه تعالى اخبر عنهم بأنهم لا يسبقونه بالقول وبأنهم
يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا ههنا ونقول
انه سماهم فاسقين على تقدير التولي فان اسم الفسق ليس اقبح من اسم الشرك وقد ذكر
تعالى ذلك على سبيل الفرض والتقدير في قوله لئن اشركت ليحبطن عملك فكذا ههنا
(الجملة الثانية) ان المقصود من هذه الآية ان يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله
عليه وسلم واذا كان الميثاق مأخوذا عليهم كان ذلك ابلغ في تحصيل هذا المقصود من ان
يكون مأخوذا على الانبياء عليهم السلام وقد اجيب عن ذلك بان درجات الانبياء عليهم
السلام اعلى واشرف من درجات الائم فاذا دلت هذه الآية على ان الله تعالى اوجب على
جميع الانبياء ان يؤمنوا بمحمد عليه السلام او كانوا في الاحياء وانهم لو تركوا ذلك
لصاروا من زمرة الفاسقين فلا ينبغي ان يكون الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على ائمتهم
لو كان ذلك اولى فكان صرف هذا الميثاق الى الانبياء اقوى في تحصيل المطلوب من هذا
الوجه (الجملة الثالثة) ماروى عن ابن عباس انه قيل له ان اصحاب عبدالله يقرؤون واذا
اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب ونحن نقرأ واذا اخذ الله ميثاق النبيين فقال ابن
عباس رضى الله عنهما انما اخذ الله ميثاق النبيين على قومهم (الجملة الرابعة) ان هذا الاحتمال
متأكد بقوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم واوفوا بعهدى
اوف بعهدكم وبقوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا
تكتُمونه فهذا جملة ما قيل في هذا الموضوع والله اعلم بمراده واما قوله تعالى لما آتيتكم
من كتاب وحكمة فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ الجمهور لما بفتح اللام وقرأ حزة
بكسر اللام وقرأ سعيد بن جبير لما مشددة اما القراءة بالفتح فلها وجهان الاول ان ما اسم
موصول والذى بعده صلة له وخبره قوله لتؤمنن به والتقدير للذى آتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به وعلى هذا التقدير مارع بالابتداء
والراجع الى لفظة ما من صلتها محذوف والتقدير لما آتيتكموه فحذف الراجع كما حذف
من قوله اهنا الذى بعث الله رسولا وعليه سؤال الان (السؤال الاول) اذا كانت
ما موصولة لزم ان يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ذكر الى الموصول والالم يحز
الاترى انك لو قلت الذى قام ابوه ثم انطلق زيد لم يحز وقوله ثم جاءكم رسول

مصدق لما معكم ليس فيه راجع الى الموصول قلنا يجوز اقامة المظهر مقام المضمير عند
 الاخفش والدليل عليه قوله تعالى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين ولم يقل
 فان الله لا يضيع اجره وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع اجر من احسن
 عملا ولم يقل انا لانضيع اجرهم وذلك لان المظهر المذكور قائم مقام المضمير فكذا ههنا
 (السؤال الثاني) ما فائدة اللام في قوله لما قلنا هذه اللام هي لام الابتداء بمنزلة قولك لزيد
 افضل من عمرو ويحسن ادخالها على ما يجري مجرى المقسم عليه لان قوله واذ اخذ الله
 ميثاق النبيين بمنزلة القسم والمعنى استخلفهم وهذه اللام تسمى اللام المتلقية للقسم فهذا
 تقرير هذا الكلام (الوجه الثاني) وهو اختيار سيويه والملازمي والزجاج ان ما ههنا هي
 المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير ما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مسدق لما
 معكم لتؤمنن به فاللام في قوله لتؤمنن به هي المتلقية للقسم اما اللام في لماهي لام تحذف
 تارة وتذكر اخرى ولا يتفاوت المعنى ونظيره قولك والله لو ان فعلت فعلت فلطفلة ان
 لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها فكذا ههنا وعلى هذا التقدير كانت ما في موضع
 نصب بايتكم وجاءكم جزم بالعطف على آيتكم وتؤمنن به هو الجزاء وانما لم يرض
 سيويه بالقول الاول لانه لا يرى اقامة المظهر مقام المضمير واما الوجه في قراءة لما بكسر
 اللام فهو ان هذا لام التعليل كانه قيل اخذ ميثاقهم لهذا لان من يؤتى الكتاب
 والحكمة فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليه تصديق سائر الانبياء والرسول وما على
 هذه القراءة تكون موصولة وتمام البحث فيه ما قدمناه في الوجه الاول واما قراءة لما
 بالتشديد فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين (الاول) ان المعنى حين آتيتكم بعض
 الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مسدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته (والثاني)
 ان اصل لما من ما فاستنقلوا اجتماع ثلاث ميمات وهي الميمان والنون المنقلبة مما بادغامها
 في الميم فحذفوا احداها فصارت لما ومعناه لمن اجل ما آتيتكم لتؤمنن به وهذا قريب
 من قراءة حزة في المعنى (المسئلة الثانية) قرأ نافع آتيناكم بالنون على التفخيم والباقون
 بالناء على التوحيد حجة نافع قوله وآتينا داود زبوراً وآتينا الحكم صيباً وآتيناها
 الكتاب المستبين ولان هذا ادل على العظمة فكان اكثر هيبة في قلب السامع وهذا
 الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله هو الذي ينزل على عبده آيات بينات
 والحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وايضا هذه القراءة اشبه بما قبل هذه الآية وبما
 بعدها لانه تعالى قال قبل هذه الآية واذ اخذ الله وقال بعدها اصري واجاب نافع عنه
 بان احد ابواب الفصاحة تغيير العبارة من الواحد الى الجمع ومن الجمع الى الواحد قال
 تعالى وجعلناه هدى لبني اسرائيل الا تتخذوا من دوني دونا كما قال وجعلناه
 والله اعلم (المسئلة الثالثة) انه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال آتيتكم وهو
 مخاطبة وفيه اضممار والتقدير واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبهم لما آتيتكم من

كتاب وحكمة والاضمار باب واسع في القرآن ومن العلماء من التزم من هذه الآية اضمارا
 آخر وراح نفسه عن تلك التكاليف التي حكيناها عن النحويين فقال تقدير الآية واذ
 اخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة قال الا انه حذف
 لتبلغن لدلالة الكلام عليه لان لام القسم انما يقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على
 هذا الفعل لاجرم حذفه اختصارا ثم قال تعالى بعده ثم جاءكم رسول مصدق لمامعكم وهو
 محمد صلى الله عليه وسلم لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظام ولا يحتاج الى
 تكليف تلك التعسفات واذ كان لا بد من التزام الاضمار فهذا الاضمار الذي به ينتظم
 الكلام نظما بينا جليا اولى من تلك التكاليف (المسئلة الرابعة) في قوله لما آتيتكم من
 كتاب اشكال وهو ان هذا الخطاب امان يكون مع الانبياء او مع الامم فان كان مع الانبياء
 فجميع الانبياء ما اتوا الكتاب وانما اتوا بعضهم وان كان مع الامم فلاشكال اظهر
 والجواب عنه من وجهين الاول ان جميع الانبياء عليهم السلام اتوا الكتاب بمعنى
 كونه مهتديا به داعيا الى العمل به وان لم ينزل عليه والثاني ان اشرف الانبياء عليهم
 السلام هم الذين اتوا الكتاب بوصف الكل بوصف اشرف الانواع (المسئلة الخامسة)
 الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هو الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لم يشتمل
 الكتاب عليها (المسئلة السادسة) كلمة من في قوله من كتاب دخلت تبينا لما كقولك
 ما عندي من الورق دانقان اما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لمامعكم ففیه سؤالات
 (السؤال الاول) ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجيى الى النبيين وانما يجيى الى الامم
 والجواب ان حملنا قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين على اخذ ميثاق اممهم فقد زال السؤال
 وان حملناه على اخذ ميثاق النبيين انفسهم كان قوله ثم جاءكم اى جاء في زمانكم (السؤال
 الثاني) كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لمامعهم مع مخالفة شرعه لشرعهم
 قلنا المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوت واصول الشرائع فاما تفاصيلها وان
 وقع الخلاف فيها فذلك في الحقيقة ليس بخلاف لان جميع الانبياء عليهم السلام متفقون
 على ان الحق في زمان موسى عليه السلام ليس الا شرعه وان الحق في زمان محمد صلى الله
 عليه وسلم ليس الا شرعه فهذا وان كان يوهم الخلاف الا انه في الحقيقة وفاق وايضا
 فالمراد من قوله ثم جاءكم رسول مصدق لمامعكم هو محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بكونه
 مصدقا لمامعهم هو ان وصفه وكيفية احواله مذكورة في التوراة والانجيل فلما ظهر
 على احوال مطابقة لما كان مذكورا في تلك الكتب كان نفس مجيئه تصديقا لما كان
 معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقا لمامعهم (السؤال الثالث) حاصل الكلام ان الله
 تعالى اخذ الميثاق على جميع الانبياء بأن يؤمنوا بكل رسول يجيى مصدقا لمامعهم فا
 معنى ذلك الميثاق والجواب يحتمل ان يكون هذا الميثاق مقرر في عقولهم من الدلائل
 الدالة على ان الانقياد لامر الله واجب فاذا جاء الرسول فهو انما يكون رسولا عند ظهور

(لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم
 جاءكم رسول مصدق لمامعكم
 لتؤمنن به ولتنصرنه) قيل هو
 على ظاهره واذ كان هذا حكم
 الانبياء عليهم السلام كان الامم
 بذلك اولى واخرى وقيل معناه
 اخذ الميثاق من النبيين واممهم
 واستغنى بذكرهم عن ذكرهم
 وقيل اضافة الميثاق الى النبيين
 اضافة الى الفاعل والمعنى واذ اخذ
 الله الميثاق الذي وثقه الانبياء على
 اممهم وقيل المراد اولاد النبيين
 على حذف المضاف وهم بنوا
 اسرائيل او اممهم ببيان تكليفهم
 لانهم كانوا يقولون نحن اولى
 بالنبوة من محمد صلى الله عليه
 وسلم لاننا اهل الكتاب والنبيون
 كانوا منا واللام في لما موطئة
 للقسم لان اخذ الميثاق بمعنى
 الاستعلاء وما تحتمل الشرطية
 وتؤمنن سادس جوارب القسم
 والشرط وتحتل الجبرية وقرئ
 لما بالكسر على ان ما مصدرية
 اى لاجل استأني اياكم بعض
 الكتاب ثم يجيى رسول مصدق
 اخذ الله الميثاق لتؤمنن به
 ولتنصرنه او مو صولة والمعنى
 اخذه للذى آتيتكموه وجاءكم
 رسول مصدق له وقرئ لما
 بمعنى حين آتيتكم اولن اجل
 ما آتيتكم على ان اصله لمن ما
 بالادغام فحذف احدى الميمات
 الثلاث استغلا

المعجزات الدالة على صدقه فاذا خبرهم بعد ذلك ان الله امر الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه فتقرر هذا الدليل في عقولهم هو المراد من اخذ الميثاق ويحتمل ان يكون المراد من اخذ الميثاق انه تعالى شرح صفاته في كتب الانبياء المتقدمين فاذا صارت احواله مطابقة لما جاء في الكتب الالهية المتقدمة وجب الاتقياده فقولته تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم يدل على هذين الوجهين اما على الوجه الاول فقولته رسول واما على الوجه الثاني فقولته مصدق لما معكم اما قوله لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به اولاً ثم الاشتغال بنصرته ثانياً واللام في لتؤمنن به لام القسم كما نه قيل والله لتؤمنن به ثم قال تعالى قال أقررتم واخذتم على ذلكم اصرى وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان فسرنا قوله تعالى واذاخذ الله ميثاق النبيين بأنه تعالى اخذ الموائيق على الانبياء كان قوله تعالى أقررتم معناه قال الله تعالى للنبيين أقررتم بالايمان به والنصرة له وان فسرنا اخذ الميثاق بأن الانبياء عليهم الصلاة والسلام اخذوا الموائيق على الامم كان معنى قوله قال أقررتم اى قال كل نبي لامته أقررتم وذلك لانه تعالى اضاف اخذ الميثاق الى نفسه وان كانت النبيون اخذوه على الامم فكذلك طلب هذا الاقرار اضافته الى نفسه وان وقع من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والمقصود ان الانبياء بالغوا في اثبات هذا المعنى وتأكيده فلم يقتصروا على اخذ الميثاق على الامم بل طالبوهم بالاقرار بالقبول واكدوا ذلك بالاشهاد (المسئلة الثانية) الاقرار في اللغة منقول بالالف من قر الشئ يقر اذا ثبت وزم مكانه واقره غيره والمقر بالشئ يقره على نفسه اى يثبته اما قوله تعالى واخذتم على ذلكم اصرى اى قبلتم عهدي واخذ بمعنى القبول كثير في الكلام قال تعالى لا يؤخذ منها عدل اى لا يقبل منها فدية وقال ويأخذ الصدقات اى يقبلها والاصر هو الثقل الذى يلحق الانسان لاجل ما يلزمه من عمل قال تعالى ولا تحمل علينا اصرا فسمى العهد اصرا لهذا المعنى قال صاحب الكشاف سمي العهد اصرا لانه مما يؤصر اى يشد ويعقد ومنه الاصر الذى يعقده وقرى اصرى ويجوز ان يكون لغة في اصرتم قال تعالى قالوا اقرنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين وفي تفسير قوله فاشهدوا وجوه (الاول) فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وانا على اقراركم واشهاد بعضكم بعضا من الشاهدين وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله وشهادة بعضهم على بعض (الثاني) ان قوله فاشهدوا خطاب للملائكة (الثالث) ان قوله فاشهدوا اى يجعل كل احد نفسه شاهدا على نفسه ونظيره قوله واشهدهم على انفسهم اى استبرئ بربكم قالوا بلى شهدنا على انفسنا وهذا من باب المبالغة (الرابع) فاشهدوا اى يبنوا هذا الميثاق للخاص والعام لى لا يبقى لاحد عذر في الجهل به واصله ان الشاهد هو الذى يبين صدق الدعوى (الخامس) فاشهدوا اى فاستيقنوا ماقرته عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه كالشاهد للشئ المعين له (السادس) اذا قلنا ان اخذ الميثاق كان من الائمة

(قال) اى الله تعالى بعدما اخذ الميثاق (أقررتم) بما ذكر (وأخذتم على ذلكم اصرى) اى عهدي سمي به لانه يؤصر اى يشد وقرى بضم الهمزة وهى المألغة فيه كعب وعبر او جمع اصار وهو ما يشد به (قالوا) استثناف مبنى على السؤال كما نه قيل فاذا قالوا عند ذلك قليل قالوا (اقرنا) وانا لم يذكر اخذهم الاصر اكتفاء بذلك (قال) تعالى (فاشهدوا) اى فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وقيل الخطاب فيه للملائكة (وانا معكم من الشاهدين) اى وانا ايضا على اقراركم ذلك وتشهدكم شاهد وادخال مع على الخطابين لما انهم المباشرون للشهادة حقيقة وفيه من التأكيد والتحذير ما لا يخفى (فمن تولى) اى امرض عما ذكر (بعد ذلك) الميثاق والتوكيد بالاقرار والشهادة بمعنى البعد في اسم الاشارة لتنجيم الميثاق (فأولئك) اشارة الى من والجمع باعتبار المعنى كما ان الافراد في تولى باعتبار اللفظ وما فيه من معنى البعد للدلالة على ترمى امرهم في السوء وبعد منزلتهم في الشر والفساد اى فأولئك المتولون المتصفون بالصفات القبيحة

ف قوله فاشهدوا خطاب للانباء عليهم السلام بان يكونوا شاهدين عليهم واما قوله تعالى
 وانا معكم من الشاهدين فهو لتأكيده وتقوية الالزام وفيه فائدة أخرى وهى انه تعالى
 وان اشهد غيره فليس محتاجا الى ذلك الاشهاد لانه تعالى لا يخفى عليه خافية لكن لضرب
 من المصلحة لانه سبحانه وتعالى يعلم السر وأخفى ثم انه تعالى ضم اليه تأكيده الآخر فقال فمن
 تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون يعنى من اعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته
 بعدما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ووعيد الفاسق معلوم وقوله فمن تولى بعد
 ذلك هذا شرط والفعل الماضى يتقلب مستقبلا فى الشرط والجزاء والله اعلم **قوله تعالى**
(أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والارض طوعا وكرها واليه يرجعون) اعلم
 انه تعالى لما بين فى الآية الاولى ان الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام شرع شرعه الله
 وواجه على جميع من مضى من الانبياء والائمة لزم ان كل من كره ذلك فانه يكون طالبا
 دينا غير دين الله فلهذا قال بعده افغير دين الله يبغون وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى)
 قرأ حنص عن عاصم ببغون ويرجعون بالياء المنقطة من تحتها لوجهين (احدهما) ردا
 لهذا الى قوله وأولئك هم الفاسقون (والثانى) انه تعالى اتماما ذكر حكاية اخذ الميثاق حتى
 بين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فلما اصرروا على
 كفرهم قال على جهة الاستنكار أفغير دين الله يبغون وقرأ أبو عمر وتبغون بالتاء خطابا
 لليهود وغيرهم من الكفار ويرجعون بالياء ليرجع الى جميع المكلفين المذكورين فى قوله
 وله أسلم من فى السموات والارض وقرأ الباقون فيهما بالتاء على الخطاب لان ما قبله
 خطاب كقوله أقرتم وأخذتم وأيضا فلا يعبدان يقان للسلم والكافر ولكل أحد أفغير
 دين الله تبغون مع علمكم بأنه أسلم من فى السموات والارض وان مرجعكم اليه وهو
 كقوله وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله (المسئلة الثانية)
 الهمزة للاستفهام والمراد استنكار ان يفعلوا ذلك او تقرير انهم يفعلونه وموضع الهمزة
 هو لفظه يبغون تقديره أبغون غير دين الله لان الاستفهام انما يكون عن الافعال
 والحوادث الا انه تعالى قدم المفعول الذى هو غير دين الله على فعله لانه أهم من حيث ان
 الانكار الذى هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل واما الفاء فلعطف جملة على جملة
 وفيه وجهان (احدهما) التقدير فأولئك هم الفاسقون فغير دين الله يبغون واعلم
 انه لو قيل أو غير دين الله يبغون جاز الا ان فى الفاء فائدة زائدة كأنه قيل أفبعد أخذ هذا
 الميثاق المؤكد بهذه التأكيدات البليغة تبغون (المسئلة الثالثة) روى ان فريقين من
 اهل الكتاب اختصموا الى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين ابراهيم
 عليه السلام وكل واحد من الفريقين ادعى انه اولى به فقال عليه الصلاة والسلام
 كلا الفريقين برى من دين ابراهيم عليه السلام فقالوا ما نرضى بقضائك ولانا نأخذ دينك
 فنزلت هذه الآية وبعد عندي جل هذه الآية على هذا السبب لان على هذا التقدير تكون

(هم الفاسقون) الثمردون
 الخارجون عن الطاعة من الكفرة
 فان الفاسق من كل طائفة من كان
 متجاوزا عن الحد (أفغير دين الله
 يبغون) عطف على مقدرى
 أتولون فيبغون غير دين الله
 وتقديم المفعول لانه المقصود
 انكاره او على الجملة المتقدمة
 والهمزة متوسطة بينهما لانكار
 وقرئ بتاء الخطاب على تقدير
 وقل لهم (وله أسلم من فى السموات
 والارض) جملة حالية مفيدة
 لوادة الانكار (طوعا وكرها)
 اى طائعين بالنظر واتباع الحقبة
 وكارهين بالسيف ومعينة ما
 يلجى الى الاسلام كنتفى الجبل
 وادراك الفرق والاشراف على
 الموت واختصارين كالملائكة
 والمؤمنين ومخبرين كالكفرة
 فانهم لا يقدرين على الامتناع
 عما قضى عليهم (واليه يرجعون)
 اى من فيهما والجمع باعتبار المعنى
 وقرئ بتاء الخطاب والجملة اما
 معطوفة على ما قبلها منصوبة
 على الحالية واما مستأنفة سبقت
 للتهديد والوعيد (قل آمننا
 بالله) امر الرسول صلى الله عليه
 وسلم بأن يخبر عن نفسه ومن
 معه من المؤمنين بالايمان بما ذكر
 وجع الضمير فى قوله تعالى

هذه الآية منقطعة عما قبلها والاستفهام على سبيل الإنكار يقتضى تعلتها بما قبلها فالوجه
 في الآية ان هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد كانوا
 عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة فلم يبق لكفرهم سبب الا مجرد العداوة
 والحسد فصاروا كابليس الذي دعاه الحسد الى الكفر فاعلمهم الله تعالى انهم متى كانوا
 كذلك كانوا طالين دينا غير دين الله ومعبودا سوى الله سبحانه ثم بين ان التردد على الله
 تعالى والاعراض عن حكمه مما يلبق بالعقلاء فقال وله اسلم من في السموات والارض
 طوعا وكرها واليه ترجعون وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الاسلام هو الاستسلام
 والانقياد والخضوع اذا عرفت هذا ففي خضوع كل من في السموات والارض لله
 وجوه (الاول) وهو الاصح عندي ان كل ما سوى الله سبحانه ممكن لذاته وكل ممكن
 لذاته فانه لا يوجد الا بايجاده ولا يعدم الا باعدامه فاذن كل ما سوى الله فهو منقاد خاضع
 لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع ثم ان في هذا
 الوجه لطيفة اخرى وهى ان قوله وله اسلم يفيد الحصر اى وله اسلم كل من في السموات
 والارض لاغيره فهذه الآية تقيدان واجب الوجود واحد وان كل ما سواه فانه
 لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافائه سواء كان عقلا او نفسا او روحا او جسما او
 جوهر او عرضا او فعلا او فعلا ونظير هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى
 والله يسجد من في السموات والارض وقوله وان من شئ الا يسجد بحمده (الوجه الثانى)
 في تفسير هذه الآية انه لا سبيل لاحد الى الامتناع عليه في مراده واما ان يزلوا عليه
 طوعا او كرها فالمسلمون الصالحون يتقادون لله طوعا فيما يتعلق بالدين ويتقادون له كرها
 فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت واشباه ذلك واما الكافرون فهم يتقادون
 لله تعالى على كل حال كرها لانهم لا يتقادون فيما يتعلق بالدين وفي غير ذلك مستسلمون له
 سبحانه كرها لانه لا يمكنهم دفع قضائه وقدره (الثالث) اسلم المسلمون طوعا والكافرون عند
 موتهم كرها لقوله تعالى فإنيك ينفعم ايمانهم لما رأوا بأسنا (الرابع) ان كل الخلق
 متقادون لالهيته طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
 ليقولن الله ومنقادون لتكاليفه وإيجاده للآلام كرها (الخامس) ان انقياد الكل انما
 حصل وقت اخذ الميثاق وهو قوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم
 واشهدهم على انفسهم ألت بربكم قالوا بلى (السادس) قال الحسن الطوع لاهل
 السموات خاصة واما اهل الارض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكراهة واقول انه سبحانه
 ذكر في تخلق السموات والارض هذا وهو قوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
 اتينا طائعين وفيه اسرار عجيبة اما قوله واليه ترجعون فالمراد ان من خالفه في العاجل
 فسيكون مرجعه اليه والمراد الى حيث لا يملك الضر والنفع سواء هذا وعيد عظيم بان
 خالف الدين الحق (المسئلة الثانية) قال الواحدى رحمه الله الطوع الانقياد يقال طاعه

يطوعه طوعا اذا انقاد له وخضع واذا مضى لامره فقد اطاعه واذا وافقه فقد طاعه وقال
ابن السكيت يقال طاع له واطاع فانصب طوعا وكرها على انه مصدر وقع موقع الحال
وتقديره طائعا وكرها كقولك اتاني ركضا اي راكضا ولا يجوز ان يقال اتاني كلاما اي
متكلما لان الكلام ليس بضرب للتيان والله اعلم **قوله تعالى (قل آمنا بالله وما نزل**
علينا وما نزل على ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وماوتي موسى وعيسى
والنيون من ربهم لانفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون) اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية
المتقدمة انه انما اخذ الميثاق على الانبياء في تصديق الرسول الذي يأتي مصدقا لمامعهم
بين في هذه الآية ان من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقا لمامعهم فقال قل آمنا
بالله الى آخر الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) وحد الضمير في قل وجع في آمنا
وفيه وجوه (الاول) انه تعالى حين خاطبه انما خاطبه بلفظ الوجدان وعلمه انه حين
يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم مثل ما يتكلم الملوك
والعظماء (الثاني) انه خاطبه اولا بخطاب الوجدان ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ
لهذا التكليف من الله الى الخلق الا هو ثم قال آمنا تنبيها على انه حين يقول هذا القول
فان صحابه يوافقونه عليه (الثالث) انه تعالى عينه في هذا التكليف بقوله قل ليظهر به
كونه مصدقا لمامعهم ثم قال آمنا تنبيها على ان هذا التكليف ليس من خواصه بل هو
لازم لكل المؤمنين كما قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين
احد من رسله (المسئلة الثانية) قدم الايمان بالله على الايمان بالانبياء لان الايمان بالله
اصل الايمان بالنبوة وفي المرتبة الثانية ذكر الايمان بما نزل عليه لان كتب سائر الانبياء
حرفوها وابدلوها فلا سبيل الى معرفة احوالها الا بما نزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم
فكان ما نزل على محمد كالاصل لما نزل على سائر الانبياء فللهذا قدمه عليه وفي المرتبة
الثالثة ذكر بعض الانبياء وهم الانبياء الذين يعترف اهل الكتاب بوجودهم ويختلفون
في نبوتهم والاسباط هم اسباط يعقوب عليه السلام الذين ذكر الله اممهم الاثني
عشر في سورة الاعراف وانما اوجب الله تعالى الاقرار بنبوة كل الانبياء عليهم
السلام لفوائدها (احداها) اثبات كونه عليه السلام مصدقا لجميع الانبياء لان هذا
الشرط كان معتبرا في اخذ الميثاق (وثانيها) التنبيه على ان مذاهب اهل الكتاب
متناقضة وذلك لانهم انما يصدقون النبي الذي يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه وهذا
يقضي ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا وعلى هذا يكون تخصيص البعض
بالتصديق والبعض بالكذب متناقضا بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل
(وثالثها) انه قال قبل هذه الآية أفغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض
وهذا تنبيه على ان اصرارهم على تكذيب بعض الانبياء اعراض عن دين الله ومنازعة
مع الله فههنا اظهر الايمان بنبوة جميع الانبياء ليرول عنه وعن امته ما وصف اهل

(وما نزل علينا) وهو القرآن (لمانه منزل عليهم ايضا بتوسط
تبليغه اليهم اولان المنسوب
الى واحد من الجماعة قد ينسب
الى الكل او عن نفسه فقط وهو
الانسب بما بعده والجمع لاظهار
جلالة قدره عليه السلام ورفعة
محلها بانه بأن يتكلم عن نفسه
على يدن الملوك ويجوز ان
يكون الامر عاما وألا فراد
لتشريفه عليه السلام والايذان
بأنه عليه السلام اصل في ذلك
كما في قوله تعالى يا ايها النبي اذا
طلقت النساء (وما نزل على
ابراهيم واسماعيل واسحق
يعقوب والاسباط) من
الصحف والنزول كما يعدى
بالي لانتهاه الى الرسل يعدى
بملى لانه من فوق ومن رام
الفرق بان على لكون الخطاب
لنبي صلى الله عليه وسلم والى
لكون الخطاب للمؤمنين فقد
تسفت الا يرى الى قوله تعالى
بما نزل اليك الخ وقوله آمنوا
بالذي نزل على الذين آمنوا الخ
وانما قدم المنزل على الرسول
صلى الله عليه وسلم على ما نزل
على سائر الرسل عليهم السلام
مع تقدمه عليه نزولا لانه
المعرف له والعيار عليه والاسباط
جمع سبط وهو الحائد والمراد
بهم حفدة يعقوب عليه السلام
وابناؤه الاثنا عشر وذرائعهم
فانهم حفدة ابراهيم عليه السلام

الكتاب به من منازعة الله في الحكم والتكليف (وراعتها) ان في الآية الاولى ذكر انه اخذ الميثاق على جميع النبيين ان يؤمنوا بكل من يأتي بعدهم من الرسل وههنا اخذ 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 انه لا نبي بعده البتة فان قيل لم عدى انزل في هذه الآية بحرف الاستعلاء وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء فلنا لوجود المعنيين جميعا لان الوحي ينزل من فوق وينتهي الى الرسل فجاء تارة باحد المعنيين واخرى بالآخر وقيل ايضا انما قيل علينا في حق الرسول لان الوحي ينزل عليه والينا في حق الامة لان الوحي يأتيهم من الرسول على وجه الانتهاء وهذا تعسف ألا ترى الى قوله بما انزل اليك وانزل اليك الكتاب والى قوله آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا (المسئلة الثالثة) اختلف العلماء في ان الايمان بهؤلاء الانبياء الذين تقدموا ونسخت شرائعهم كيف يكون وحقيقة الخلاف ان شرعه لما صار منسوخا فهل تصير نبوته منسوخة فن قال انها تصير منسوخة قال تؤمن انهم كانوا انبياء ورسل ولا تؤمن بانهم الآن انبياء ورسل ومن قال ان نسخ الشريعة لا يقتضى نسخ النبوة قال تؤمن انهم انبياء ورسل في الحال فتنبه لهذا الموضوع (المسئلة الرابعة) قوله لانفرق بين احد منهم فيه وجوه (الاول) قال الاصم التفريق قد يكون بتفضيل البعض على البعض وقد يكون لاجل القول بأنهم ما كانوا على سبيل واحد في الطاعة لله والمراد من هذا الوجه يعني نقر بأنهم كانوا باسرها على دين واحد في الدعوة الى الله وفي الانقياد لتكليف الله (الثاني) قال بعضهم المراد لانفرق بين احد منهم بأن تؤمن ببعض دون بعض كما فرقت اليهود والنصارى (الثالث) قال ابو مسلم لانفرق بين احد منهم اى لانفرق ما اجعوا عليه وهو كقوله واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذم قوما وصفهم بالتفريق فقال لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون اما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه (الاول) ان اقرارنا بنبوة هؤلاء الانبياء انما كان لاجل كوننا منقادين لله تعالى مستسلمين لحكمه وامره وفيه تنبيه على ان حاله على خلاف الذين خاطبهم الله بقوله أفغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض (والثاني) قال ابو مسلم ونحن له مسلمون اى مستسلمون لامر الله بالرضا وترك المخالفة وتلك صفة المؤمنين بالله وهم اهل السلم والكافرون يوصفون بالمحاربة لله كما قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله (الثالث) ان قوله ونحن له مسلمون يفيد الحصر والتقدير له اسلمنا لانفرض آخر من سمعة ورياء وطلب مال وهذا تنبيه على ان حالهم بالضد من ذلك فانهم لا يفعلون ولا يقولون الا للسمعة والرياء وطلب الاموال والله اعلم * قوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) اعلم انه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة ونحن له مسلمون اتبعه بأن بين في هذه الآية ان الدين ليس الا الاسلام وان كل دين سوى الاسلام فانه غير

(وما اوتى موسى وعيسى) من التوراة والانجيل وسائر المعجزات الظاهرة بأيديهما كما بنى عنه اثار الالهاء على الانزال الخاص بالكتاب وتخصيصها بالذكر لما ان الكلام مع اليهود والنصارى (والنبيون) عطف على موسى وعيسى عليهما السلام اى وما اوتى النبيون من المذكورين وغيرهم (من ربهم) من الكتب والمعجزات (لانفرق بين احد منهم) ككذب اليهود والنصارى آمنوا ببعض وكفروا ببعض بل تؤمن بنبوة كل منهم وبحقيقة ما انزل اليهم في زلمتهم وعدم التعرض لنفي التفريق بين الكتب لاستلزام المذكور اياه وقد مر تفصيله في تفسير قوله تعالى لانفرق بين احد من رسله وهمزة احد اما اصلية فهو اسم موضوع لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث ولذلك صح دخول بين عليه كما في مثل المال بين الناس وامام بدلة من الواو فهو بمعنى واحد وعمومه لوقوعه في حيز النفي وصحة دخول بين عليه باعتبار معطوف قد حذف لظهوره اى بين احد منهم وغيره كما في قول النابغة

فكان بين الخير اذ جاء سالما
ابو حجر الايال قلائل
اى بين الخير ويدي

مقبول عند الله لان القبول للعمل هو ان يرضى الله ذلك العمل ويرضى عن فاعله ويشبه عليه ولذلك قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين ثم بين تعالى ان كل من له دين سوى الاسلام فكما انه لا يكون مقبولا عند الله فكذلك يكون من الخاسرين والخسيران في الآخرة يكون بحرمان الثواب وحصول العقاب ويدخل فيه ما يلحقه من التأسف والخسر على ما فاتته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من التعب والمشقة في الدنيا في تقريره ذلك الدين الباطل واعلم ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الايمان هو الاسلام اذ لو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون الايمان مقبولا لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه الا ان يظهر قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا يقتضى كون الاسلام مغايراً للايمان ووجه التوفيق بينهما ان تحمل الآية الاولى على العرف الشرعى والآية الثانية على الوضع اللغوى قوله تعالى ﴿ كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدى القوم الظالمين اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنت الله والملائكة والناس اجمعين خالدن فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم ﴾ اعلم انه تعالى لما عظم امر الاسلام والايمان بقوله ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين اكد ذلك التعظيم بان بين وعيد من ترك الاسلام فقال كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في سبب النزول اقول (الاول) قال ابن عباس رضى الله عنهما نزلت هذه الآية في عشرة رهط كانوا آمنوا ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم اخذوا يتر بصون به ريب المنون فانزل الله تعالى فيهم هذه الآية وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب منهم بقوله الا الذين تابوا (الثانى) نقل ايضا عن ابن عباس انه قال نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانوا مؤمنين قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالبينات والمعجزات كفروا بغيرها وحسدوا (والثالث) نزلت في الحرث بن سويد وهو رجل من الانصار حين ندم على رده فأرسل الى قومه ان اسالوا لى هل لى من توبة فأرسل اليه اخوه بالآية فأقبل الى المدينة وتاب على يد الرسول صلى الله عليه وسلم وقبل الرسول صلى الله عليه وسلم توبته قال القفال رحه الله للناس في هذه الآية قولان منهم من قال ان قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً وما بعده من قوله كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم الى قوله واولئك 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 ايضا قولان (احدهما) انها في اهل الكتاب (والثانى) انها في قوم مرتدين عن الاسلام آمنوا ثم ارتدوا على ما شرحناه (المسئلة الثانية) اختلف العقلاء في تفسير قوله كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم اما المعتزلة فقالوا ان اصولنا

(ونحو له مسلمون) اى منقادون او مخلصون له تعالى انفسنا لا نجعل له شريكاً فيها وفيه تعريض بايمان اهل الكتاب فانه يعزل من ذلك (ومن يتبع غير الاسلام) اى غير التوحيد والالتقياد لحكم الله تعالى كدأب المشركين صريحاً والمدعين للتوحيد مع اشتراكهم كاهل الكتائب (ديناً) يتحمل اليه وهو نصب على انه مفعول لبيتغ وغير الاسلام حال منه لما انه كان صفة له فلما قدمت عليه اتصبت حالاً او هو المفعول وديناً تمييز لما فيه من الإيهام او بدل من غير الاسلام (فلن يقبل) ذلك (منه) ابدال يرد اشتردد واتبعه وقوله تعالى (وهو في الآخرة من الخاسرين) اما حال من الضمير الجبرور او استثنائاً لاجل له من الاعراب اى من الواقفين في الخسران والمنى ان المعرض عن الاسلام والطالب لغيره فاقد للنتفع واقترع في الخسران بابطال الفطرة السليمة التي فطر الناس عليها وفي ترتيب الرد والخسران على مجرد الطلب دلالة على ان حال من تدين بغير الاسلام واطمان بذلك اقطع واقبح واستدل به على ان الايمان هو الاسلام اذ لو كان غيره لم يقبل والاجواب انه يفتى بقول كل دين بغيره لا قبول كل ما يغيره

تشهد بانه تعالى هدى جميع الخلق الى الدين بمعنى التعريف ووضع الدلائل وفعل
 اللطاف اذ لو لم يعم الكل بهذه الاشياء لصار الكافر والضال معذورا ثم انه تعالى حكم
 بانه لم يهد هؤلاء الكفار فلا بد من تفسير هذه الهداية بشئ آخر سوى نصب الدلائل ثم
 ذكر وافيها وجوها (الاول) المراد من هذه الآية منع اللطاف التي يؤتيها المؤمنين
 ثوابهم على ايمانهم 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 فدللت هذه الآيات على ان المهتدى قد يزيد الله هدى
 (الثاني) ان المراد انه تعالى يهديهم الى الجنة قال تعالى ان الذين كفروا وظلموا لم يكن
 الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم وقال يهديهم ربهم بايمانهم تجري من
 تحتهم الانهار (الثالث) انه لا يمكن ان يكون المراد من الهداية خلق المعرفة فيه لان
 على هذا التقدير يلزم ان يكون الكفر ايضا من الله تعالى لانه تعالى اذا خلق المعرفة كان
 مؤمنا مهتديا واذا لم يخلقها كان كافرا ضالا ولو كان الكفر من الله تعالى لم يصح ان يذمهم
 الله على الكفر ولم يصح ان يضاف الكفر اليهم لكن الآية ناطقة بكونهم مذومين
 بسبب الكفر وكونهم فاعلين للكفر فانه تعالى قال كيف يهدى الله قوما كفروا
 بعد ايمانهم فاضاف الكفر اليهم وذمهم على ذلك الكفر فهذا جلة اقوالهم في هذه الآية
 واما اهل 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 يخلق عقيب قصد العبد
 فكأنه تعالى قال كيف يخلق الله فيهم المعرفة والهداية وهم قصدوا تحصيل الكفر
 او ارادوه والله اعلم (المسئلة الثالثة) قوله وشهدوا فيه قولان (الاول) انه عطف والتقدير
 بعد ان آمنوا وبعد ان شهدوا ان الرسول حق لان عطف الفعل على الاسم لا يجوز فهو
 في الظاهر وان اقتضى عطف الفعل على الاسم لكنه في المعنى عطف الفعل على الفعل
 (الثاني) ان الواو للحال بأضمار وقد والتقدير كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم حال
 ماشهدوا ان الرسول حق (المسئلة الرابعة) تقدير الآية كيف يهدى الله قوما كفروا بعد
 ايمانهم وبعد الشهادة بأن الرسول حق وقد جاءتهم البيئات فعطف الشهادة بأن الرسول
 حق على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فيلزم ان الشهادة بأن الرسول حق
 مغاير للايمان وجوابه ان مذهبنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والشهادة هو الاقرار
 باللسان وهما متغايران فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على ان الايمان مغاير
 للاقرار باللسان وانه معنى قائم بالقلب (المسئلة الخامسة) اعلم انه تعالى استعظم كفر
 القوم من حيث انه حصل بعد خصال ثلاث (احدها) بعد الايمان (وثانيها) بعد شهادة
 كون الرسول حقا (وثالثها) بعد مجيئ البيئات واذا كان الامر كذلك كان ذلك الكفر
 حاصلا بعد البصيرة وبعد اظهار الشهادة فيكون الكفر بعد هذه الاشياء اقبح لان مثل هذا
 الكفر يكون كالمعادنة والجحود وهذا يدل على ان زلة العالم اقبح من زلة الجاهل اما قوله

(كيف يهدى الله الى الحق) قوما
 كفروا بعد ايمانهم قيل هم عشرة
 رهط ارتدوا بعدما آمنوا ولحقوا
 بمكة وقيل هم يهود قريظة
 والنضير ومن دان بدينهم كفروا
 بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد
 ان كانوا مؤمنين به قبل مبعثه
 (وشهدوا ان الرسول حق
 وجاءهم البيئات) استبعاد لان
 يهديهم الله تعالى فان الحائد عن
 الحق بعد ما وضع له منهمك
 في الضلال بعيد عن الرشاد وقيل
 نفى وانكار له وذلك يقتضى
 ان لا تقبل توبة المرتد وقوله
 تعالى وشهدوا عطف على ايمانهم
 باعتبار انحلاله الى جملة فعلية كما في
 قوله تعالى ان المصدقين
 والمصدقات واقرضوا الله الح فانه
 في قوة ان يقال بعد ان آمنوا
 اوحال من ضمير كفروا باضمار
 قد وهو دليل على ان الاقرار
 باللسان خارج عن حقيقة الايمان
 (والله لا يهدى القوم الظالمين)
 اى الذين ظلموا انفسهم بالاخلاق
 بالنظر ووضع الكفر موضع
 الايمان فكيف من جاء الحق
 وعرفه ثم اعرض عنه والجملة
 اعتراضية او حالية

تعالى والله لا يهدى القوم الظالمين ففيه سؤالان (السؤال الاول) قال في اول الآيه كيف يهدى الله قوما وقال في آخرها والله لا يهدى القوم الظالمين وهذا تكرار والجواب ان قوله كيف يهدى الله مختص بالمرتدين ثم انه تعالى عم ذلك الحكم في المرتد وفي الكافر الاصلي فقال والله لا يهدى القوم الظالمين (السؤال الثاني) لم سمى الكافر ظلما الجواب قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والسبب فيه ان الكافر اورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر فكان ظلما لنفسه ثم قال تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنت الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها والمعنى انه تعالى حكم بأن الذين كفروا بعد ايمانهم يمنعهم الله تعالى من هدايته ثم بين ان الامر غير مقصور عليه بل كما لا يهدى في الدنيا بلعنه اللعن العظيم ويعذبهم في الآخرة على سبيل التأييد والخلود واعلم ان لعنة الله مخالفة للعنة الملائكة لان لعنته بالابعا من الجنة وانزال العقوبة والعذاب والعنة من الملائكة هي بالقول وكذلك من الناس وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم وكفرهم فصلح ان يكون جزاء لذلك وههنا سؤالان (السؤال الاول) لم عم جميع الناس ومن يوافقه لا يلعنه قلنا فيه وجوه (الاول) قال ابو مسلم انه ان يلعنه وان كان لا يلعنه (والثاني) انه في الآخرة يلعن بعضهم بعضا قال تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها وقال ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا التقدير فقد حصل اللعن للكفار من الكفار (والثالث) كان الناس هم المؤمنون والكفار ليسوا من الناس ثم لما ذكر لعن الثلاث قال اجمعين (الرابع) وهو الاصح عندي ان جميع الخلق يلعون المبطل والكافر ولكنه يعتقد في نفسه انه ليس بمبطل ولا بكافر فاذا لعن الكافر وكان هو في علم الله كافرا فقد لعن نفسه وان كان لا يعلم ذلك (الثاني) قوله خالدين فيها اي خالدين في اللعنة فامعنى خلود اللعنة قلنا فيه وجهان (الاول) ان التحليل في اللعنة على معنى انهم يوم القيامة لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار فلا يخلو شئ من احوالهم من ان يلعنهم لاعتن من هؤلاء (الثاني) ان المراد بخلود اللعن خلود أثر اللعن لان اللعن يوجب العقاب فعبر عن خلود أثر اللعن بخلود اللعن ونظيره قوله تعالى من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزرا خالدين فيه (الثالث) قال ابن عباس قوله خالدين فيها اي في جهنم فعلى هذا الكناية عن غير مذكور واعلم ان قوله خالدين فيها نصب على الحال مما قبله وهو قوله تعالى عليهم لعنة الله ثم قال لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون معنى الانظار التأخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة فالعنى انه لا يجعل عذابهم أخف ولا يؤخر العقاب من وقت الى وقت وهذا تحقيق قول المتكلمين ان العذاب الملحق بالكافر مضره خالصة عن شوائب المنافع دائمة غير منقطعة فعوذ منه بالله ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك والمعنى الا الذين تابوا منه ثم بين ان التوبة وحدها لا تكفي حتى يضاف اليها العمل الصالح فقال واصلحوا اي اصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات وظاهرهم مع الخلق بالعبادات وذلك بأن يعلنوا بأنا كنا على الباطل حتى

(اولئك) اشارة الى المذكورين باعتبار اتصافهم بما من الصفات الشنيعة وما فيه من معنى البعد لما مرارا وهو مبتدأ وقوله تعالى (جزاؤهم) مبتدأ ثان وقوله تعالى (عليهم لعنت الله والملائكة والناس اجمعين) خبره والجملة خبر لا وتلك وهذا يدل بمنطوقه على جواز لعنهم وبمفهومه يتنى جواز لعن غيرهم ولعل الفرق بينهم وبين غيرهم انهم مطبوع على قلوبهم ممنوعون عن الهدى آيسون من الرجة رأسا بخلاف غيرهم والمراد بالناس المؤمنون او الكل فان الكافر ايضا يلعن منكر الحق والمرتد عنه ولكن لا يعرف الحق بعينه (خالدين فيها) في اللعنة او العقوبة او النار وان لم تذكر لدلالة الكلام عليها (لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) اي يمهلون (الا الذين تابوا من بعد ذلك) اي من بعد الارتداد (واصلحوا) اي ما افسدوا او دخلوا في الصلاح (فان الله غفور رحيم) فيقبل توبتهم ويفضل عليهم وهو تليل مادل عليه الاستثناء وقيل نزلت في الحرث بن سويد حين ندم على رده فأسر الى قومه ان يسألوا هل لي من توبة فأرسل اليه اخوه المجلس الآيه فرجع الى المدينة فتاب

على ما اذا حملنا قوله ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا على المعهود السابق
 لا على الاستغراق والافكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالاخلاص في
 زمان التكليف فأما الجواب الذي حكيناه عن القفال والقاضي فهو جواب مطرد سواء
 حملنا اللفظ على المعهود السابق او على الاستغراق اما قوله واولئك هم الضالون ففيه
 سؤالان (الاول) واولئك هم الضالون ينفي كون غيرهم ضالا وليس الامر كذلك فان كل
 كافر فهو ضال سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا في الاصل والجواب هذا محمول على انهم
 هم الضالون على سبيل الكمال (السؤال الثاني) وصفهم اولا بالتمادي على الكفر والعلو
 فيه والكفر اقبج انواع الضلال والوصف بمايزاد للمبالغة والمبالغة انما تحصل بوصف
 الشيء بما هو اقوى حالامنه لايما هو اضعف حالامنه والجواب قد ذكرنا ان المراد انهم هم
 الضالون على سبيل الكمال وعلى هذا التقدير تحصل المبالغة * قوله تعالى (ان الذين
 كفروا او ماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهباً ولو ائتمى به اولئك لهم
 عذاب اليم ومالهم من ناصرين) اعلم ان الكافر على ثلاثة اقسام (احدها) الذي يتوب
 عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله الا الذين تابوا واصلحوا
 فان الله غفور رحيم وثانيها الذي يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة وهو الذي ذكره الله في
 الآية المتقدمة وقال انه لن تقبل توبته وثالثها الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة
 وهو المذكور في هذه الآية ثم انه تعالى اخبر عن هؤلاء بثلاثة اشياء الاول قوله فلن يقبل
 من احدهم ملء الارض ذهباً ولو ائتمى به قال الواحد ملء الشيء قدر ما يملؤه وانصب
 ذهباً على التفسير ومعنى التفسير ان يكون الكلام تاما لانه يكون مبهما كقولك عندي
 عشرون فالعدد معلوم والمعدود مبهم فاذا قلت درهما فسرت العدد وكذلك اذا قلت
 هو احسن الناس فقد اخبرت عن حسنه ولم تبين في ما فاذا قلت وجها او فعلا فقد بينته
 ونصبت على التفسير وانما نصبت لانه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه فلما خلا من هذين
 نصب لان النصب اخف الحركات فيجعل كأنه لا حاصل فيه قال صاحب الكشاف وقرأ
 الاعشى ذهب بالرفع ردا على ملء كما يقال عندي عشرون نفسا رجال وهناسؤ الان
 (السؤال الاول) لم قيل في الآية المتقدمة لن تقبل بغيره وفي هذه الآية فلن يقبل بالفاء
 الجواب ان دخول الفاء يدل على ان الكلام مبني على الشرط والجزاء وعند عدم الفاء
 لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء تقول الذي جاءني له درهم فهذا لا يفيد ان الدرهم
 حصل له بسبب المجيء واذا قلت الذي جاءني فله درهم فهذا لا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب
 المجيء فذكر الفاء في هذه الآية يدل على ان عدم قبول القدية معلل بالموت على الكفر
 (السؤال الثاني) ما قائله الواو في قوله ولو ائتمى به الجواب ذكره وافيه وجوها (الاول)
 قال الزجاج انها للعطف والتقدير لو تقرب الى الله بملء الارض ذهباً لم يفعه ذلك مع
 كفره ولو ائتمى من العذاب بملء الارض ذهباً لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الانباري

(واولئك هم الضالون) الثابتون
 على الضلال (ان الذين كفروا و
 ماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم
 ملء الارض ذهباً ولو ائتمى به)
 لما كان الموت على الكفر سببا
 لامتناع قبول القدية زبدت الفاء
 ههنا للاشعار به ومله الشيء
 ما يغلا به وذهباً تمييزاً وقرئ بالرفع
 على انه بدل من ملء او خبر
 لمخدوف ولو ائتمى محمول على
 المعنى كأنه قيل فلن يقبل من
 احدهم قدية ولو ائتمى بملء الارض
 ذهباً او معطوف على مضمر
 تقديره فلن يقبل من احدهم
 ملء الارض ذهباً لو تصدق به
 في الدنيا ولو ائتمى به من عذاب
 الآخرة او المراد ولو ائتمى
 بثله كقوله تعالى ولوان الذين
 ظلموا ما في الارض جميعا ومثله
 معه والمثل يخذف ويراد كثيرا
 لان المثلين في حكم شيء واحد
 (اولئك) اشارة الى المذكورين
 باعتبار اتصافهم بالصفات الشنيعة
 المذكورة (لهم عذاب اليم)
 مؤلم اسم الاشارة مبتدأ والظرف
 خبره ولاعتماده على المبتدأ ارتفع
 به عذاب اليم على الفاعلية وما
 لهم من ناصرين في دفع العذاب
 عنهم اوفى تخفيفه ومن مزيدة
 للاستغراق وصيغة الجمع لمراعاة
 الضمير اى ليس لواحد منهم
 ناصر واحد

قال وهذا اوكد في التعليل لانه تصریح بنفي القبول من جميع الوجوه (الثاني) الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الاجال وذلك لان قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهباً يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة القدية (الثالث) وهو وجه خطر ببالي وهو ان من غضب على بعض عبيده فاذا تحفه ذلك العبد بخفة وهدية لم يقبلها البتة الا انه قد يقبل منه القدية فاما اذا لم يقبل منه القدية ايضا كان ذلك غاية الغضب والمبالغة انما تحصل بتلك المرتبة التي هي الغاية فحكم تعالى بأنه لا يقبل منهم ملء الارض ذهباً ولو كان واقعا على سبيل الفداء تنبها على انه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق فبان لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق اولى (السؤال الثالث) ان من المعلوم ان الكافر لا يملك يوم القيامة نفيرا ولا قطميرا ومعلوم ان بتقدير ان يملك الذهب فلا ينفع الذهب البتة في الدار الآخرة فغا فائدة قوله لن يقبل من احدهم ملء الارض ذهباً الجواب فيه وجهان احدهما انهم اذا ماتوا على الكفر فلوانهم كانوا قد انفقوا في الدنيا ملء الارض ذهباً لن يقبل الله تعالى ذلك منهم لان الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة (والثاني) ان الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير فالذهب كناية عن اعزاز الاشياء والتقدير لو ان الكافر يوم القيامة قدر على اعزاز الاشياء ثم قدر على بذله في غاية الكثرة لعجز ان يتوسل بذلك الى تخليص نفسه من عذاب الله وبالجملة فالمقصود انهم آيسون من تخليص النفس من العقاب (النوع الثاني) من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله لهم عذاب اليم واعلم انه تعالى لما بين ان الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب اردفه بصفة ذلك العذاب فقال لهم عذاب اليم اي مؤلم (النوع الثالث) من الوعيد قوله وماله من ناصرين والمعنى انه تعالى لما بين انه لا خلاص لهم عن هذا العذاب الا ليم بسبب القدية بين ايضا انه لا خلاص لهم عنه بسبب النصر والاعانة والشفاعة ولا صحابنا ان يحجوا به هذه الآية على اثبات الشفاعة وذلك لانه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصر والشفاعة فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكافر بطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر والله اعلم * قوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق لا ينفع الكافر البتة علم المؤمنين كيفية الانفاق الذي ينتفعون به في الآخرة فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وبين في هذه الآية ان من انفق مما احب كان من جملة الابرار ثم قال في آية اخرى ان الابرار لفي نعيم وقال ايضا ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا وقال ايضا ان الابرار لفي نعيم على الارائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب فانه تعالى لما فصل في سائر الآيات كيفية ثواب الابرار اكتفى ههنا بأن ذكر ان من انفق ما احب نال البر وفيه لطيفة اخرى وهي انه تعالى قال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب

(لن تنالوا البر) من ناله نبلا اذا اصابه والخطاب للمؤمنين وهو كلام مستأنف سبق لبيان ما ينفع المؤمنين ويقبل منهم اثر بيان ما لا ينفع الكفرة ولا يقبل منهم اي لن تبلغوا حقيقة البر الذي يتنافس فيه المتنافسون ولن تدركو اشأوه ولن تلحقوا بزمره الابرار اولن تنالوا بر الله تعالى وهو ثوابه ورحمته ورضاه وجنته (حتى تنفقوا) اي في سبيل الله عز وجل رغبة فيما عنده ومن في قوله تعالى (مما تحبون) تبعية ويؤيده قراءة من قرأ بعض ما تحبون وقيل بيانه وما موصولة او موصوفة اي مما تهوون ويحببكم من كرامتكم واهبكم اليكم كما في قوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم او مما يعمها وغيرهما من الاعمال والمهجة على ان المراد بالانفاق مطلق البذل وفيه من الايدان بعزة منال البر ما لا يخفى وكان السلف رضوا الله عنهم اذا احبوا شيئا جعلوه لله عز وجل وروى لها لما نزلت جاء ابو طلحة فقال يا رسول الله ان احب اموالي الى ببرها فضعها يا رسول الله حيث اراد الله فقال عليه السلام نبح نبح ذاك مال رائح اوراج وانى ارى ان تجعلها في الاقربين فقسها في اقاربه

ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة الى آخر الآية فذكر في هذه الآية
 اكثر اعمال الخير وسماه بالبر ثم قال في هذه الآية لن تسالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون
 والمعنى انكم وان أتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الآية فانكم لا تنفوزون
 بفضيلة البر حتى تنفقوا مما تحبون وهذا يدل على ان الانسان اذا انفق ما يحبه كان
 ذلك افضل الطاعات وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله
 لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون يقتضى ان من انفق مما احب فقد نال البر ومن نال
 البر دخل تحت الآيات الدالة على عظم الثواب للابرار فهذا يقتضى ان من انفق
 ما احب وصل الى الثواب العظيم وان لم يأت بسائر الطاعات وهو باطل وجواب هذا
 الاشكال ان الانسان لا يمكنه ان ينفق محبوه الا اذا توسل بانفاق ذلك المحبوب الى
 وجدان محبوب اشرف من الاول فعلى هذا الانسان لا يمكنه ان ينفق الدنيا في الدنيا
 الا اذا يقن سعادة الآخرة ولا يمكنه ان يعترف بسعادة الآخرة الا اذا اقر بوجود
 الصانع العالم القادر وأقر بأنه يجب عليه الانقياد لتكليفه واوامره ونواهيها فاذا
 تأملت علمت ان الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا في الدنيا الا اذا كان مستجمعا لجميع
 الخصال الحمودة في الدين ولزجع الى التفسير فنقول في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
 كان السلف اذا احبوا شيئا جعلوه لله روى انه لما نزلت هذه الآية قال ابو طلحة
 يارسول الله لي حائط بالمدينة وهو احب اموالى الى افا تصدق به فقال عليه السلام
 يخ بخ ذلك مال رايح وانى ارى ان تجعلها في الاقرين فقال ابو طلحة افعل يارسول الله
 فقسمها في اقاربه و يروى انه جعلها بين حسان بن ثابت و ابى بن كعب رضى الله عنهما
 وروى ان 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 اسامة فوجد زيد في نفسه فقال عليه
 السلام ان الله قد قبلها واشترى ابن عمر جارية اعجبته فأعقمتها فقيل له ادتمقتها ولم تصب
 منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون (المسئلة الثانية) للمفسرين في تفسير البر
 قولان (احدهما) ما به يصيرون ابرارا حتى يدخلوا في قوله ان ابرار لفي نعيم فيكون المراد
 بالبر ما يحصل منهم من الاعمال المقبولة (والثاني) الثواب والجنة فكأنه قال لن تنالوا هذه
 المنزلة الا بالانفاق على هذا الوجه اما القائلون بالقول الاول ففهم من قال البر هو التقوى
 واحتج بقوله ولكن البر من آمن بالله الى قوله اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون
 وقال ابو ذر ان البر هو الخير وهو قريب مما تقدم واما الذين قالوا البر هو الجنة ففهم من قال
 لن تنالوا البراى لن تنالوا ثواب البر ومنهم من قال المراد بر الله اوليائه واكرامه اياهم
 وتفضله عليهم وهو من قول الناس برنى فلان بكذا وبر فلان لا يتقطع عنى وقال تعالى
 لانيهاكم الله عن الذين لم يقانلوكم في الدين الى قوله ان تبروهم (المسئلة الثالثة) اختلف
 المفسرون في قوله مما تحبون منهم من قال انه نفس المال قال تعالى وانه لخب الخيل شديد
 ومنهم من قال ان تكون الهبة ربيعة جيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون

وجاه زيد بن حارثة بفرس له كان
 يحبها فقال هذه في سبيل الله فحمل
 عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اسامة بن زيد فكان زيد وجد
 في نفسه وقال اما اردت ان
 اتصدق به فقال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اما ان الله تعالى قد قبلها
 منك قيل وفيه دلالة على ان انفاق
 احب الاموال على اقرب الاقارب
 افضل وكتب عمر رضى الله عنه
 الى ابى موسى الاشعري ان
 يشتري له جارية من سبى جلولاء
 يوم فقت مدائن كسرى فلما جاءت
 اليه اعجبته فقالت ان الله تعالى
 يقول لن تنالوا البر حتى تنفقوا
 مما تحبون فاعتقها وروى ان
 عمر بن عبدالعزيز كانت لزوجه
 جارية بارعة الجمال وكان عمر
 راغب فيها وكان قد طلبها منها مارا
 فلم تعطها اياه ثم مالوا الخلفة
 زيدتها وارسلتها اليه فقالت قد
 وهبتكها يا امير المؤمنين فلقد صدقتك
 قال من اين ملكتها قالت جئت
 بها من بيت ابى عبد الملك ففتش
 عن كيفية تملكه اياها فقيل انه كان
 على فلان العامل ديون فلما توفي
 اخذت من تركته ففتش عن حال
 العامل واحضر ورثته وارصاهم
 جميعا باعطاء المال ثم توجه الى
 الجارية وكان يهاها هوى شديدا
 فقال انت حرة لوجه الله تعالى
 فقالت لم يا امير المؤمنين وقد
 ازحت عن امرها كل شبهة قال
 لست اذن بمنى النفس عن الهوى

ومنهم من قال ما يكون محتاجا اليه قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا احد
تفاسير الحب في هذه الآية على حاجتهم اليه وقال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم
خصاصة وقال عليه السلام افضل الصدقة ما تصدقت به وانت صحيح صحيح تأمل العيش
وتخشى الفقر والاولى ان يقال كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب (المسئلة
الرابعة) اختلف المفسرون في ان هذا الانفاق هل هو الزكاة او غيرها قال ابن عباس
اراد به الزكاة يعني حتى تخرجوا زكاة اموالكم وقال الحسن كل شيء انفق المسلم من ماله
طلبه وجه الله فانه من الدين عنى الله سبحانه بقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون
حتى التمرة والقاضى اختار القول الاول واحتج عليه بأن هذا الانفاق وقف الله عليه
كون المكلف من الابرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا الانفاق لم يصير العبد بهذه
المزلة وما ذلك الا لانفاق الواجب وانا اقول لو خصصنا الآية بغير الزكاة لكان اولى لان
الآية مخصوصة بايتاء الاحب والزكاة الواجبة ليس فيها ايتاء الاحب فانه لا يجب على
المزكى ان يخرج اشرف امواله واكرمها بل الصحيح ان هذه الآية مخصوصة بايتاء المال
على سبيل النذب (المسئلة الخامسة) نقل الواحدى عن مجاهد والكلبي ان هذه الآية
منسوخة بآية الزكاة وهذا في غاية البعد لان ايجاب الزكاة كيف ينافي الترغيب في بذل
المحبوب لوجه الله سبحانه وتعالى (المسئلة السادسة) قال بعضهم كلمة من في قوله مما تحبون
للتبعض وقرأ عبد الله حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه اشارة الى ان انفاق الكل
لا يجوز كما قال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال
آخرون انها للتبيين واما قوله (وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم) ففيه سؤال وهو ان يقال
قيل فان الله به عليم على جهة جواب الشرط مع ان الله تعالى يعلمه على كل حال والجواب
من وجهين (الاول) ان فيه معنى الجزاء تقديره وما تنفقوا من شيء فان الله به يجازيكم
قل ام كثر لانه عليه لا يخفى عليه شيء منه فجعل كونه عالما بذلك الانفاق كناية عن اعطاء
الثواب والتعريض في مثل هذا الموضوع يكون ابلغ من التصريح (والثاني) انه تعالى يعلم
الوجه الذى لاجله يفعلونه ويعلم ان الداعي اليه هو الاخلاص ام الرياء ويعلم انكم
تنفقون الاحب الاجود ام الاخس الارذل واعلم ان نظير هذه الآية
قوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم
من نذر فان الله يعلمه قال صاحب الكشاف من في قوله من
شيء لتبيين ما ينفقونه اى من اى شيء كان طيبا
تجربونه او خبيثا تكرهونه فان الله
به عليم يجازيكم
على قدره
(تم طبع الجزء الثانى ويليها الجزء الثالث اوله قوله تعالى كل الطعام)

وما تنفقوا من شيء) ما شرطية
جازمة لتنفقوا منتصبة به على
المفعولية ومن تبعضية متعلقة
بمخذوف هو صفة لاسم الشرط
اى اى شيء تنفقوا كأنها من الاشياء
فان المقرد في مثل هذا الموضع
واقع موقع الجمع وقيل محل
الجار والمجرور النصب على التمييز
اى اى شيء تنفقوا طيبا تجربونه
او خبيثا تكرهونه (فان الله
به عليم) تعليل لجواب الشرط
واقع موقعا اى فيجازيكم بحسبه
جيذا كان اوردا ياقانه تعالى عليم
بكل شيء تنفقونه علما كاملا بحيث
لا يخفى عليه شيء من ذاته وصفاته
وتقديم الجار والمجرور لرعاية
الفواصل وفيه من الترغيب في
اتفاق الجهد والتحذير عن انفاق
الردى ما لا يخفى







Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 047149743

