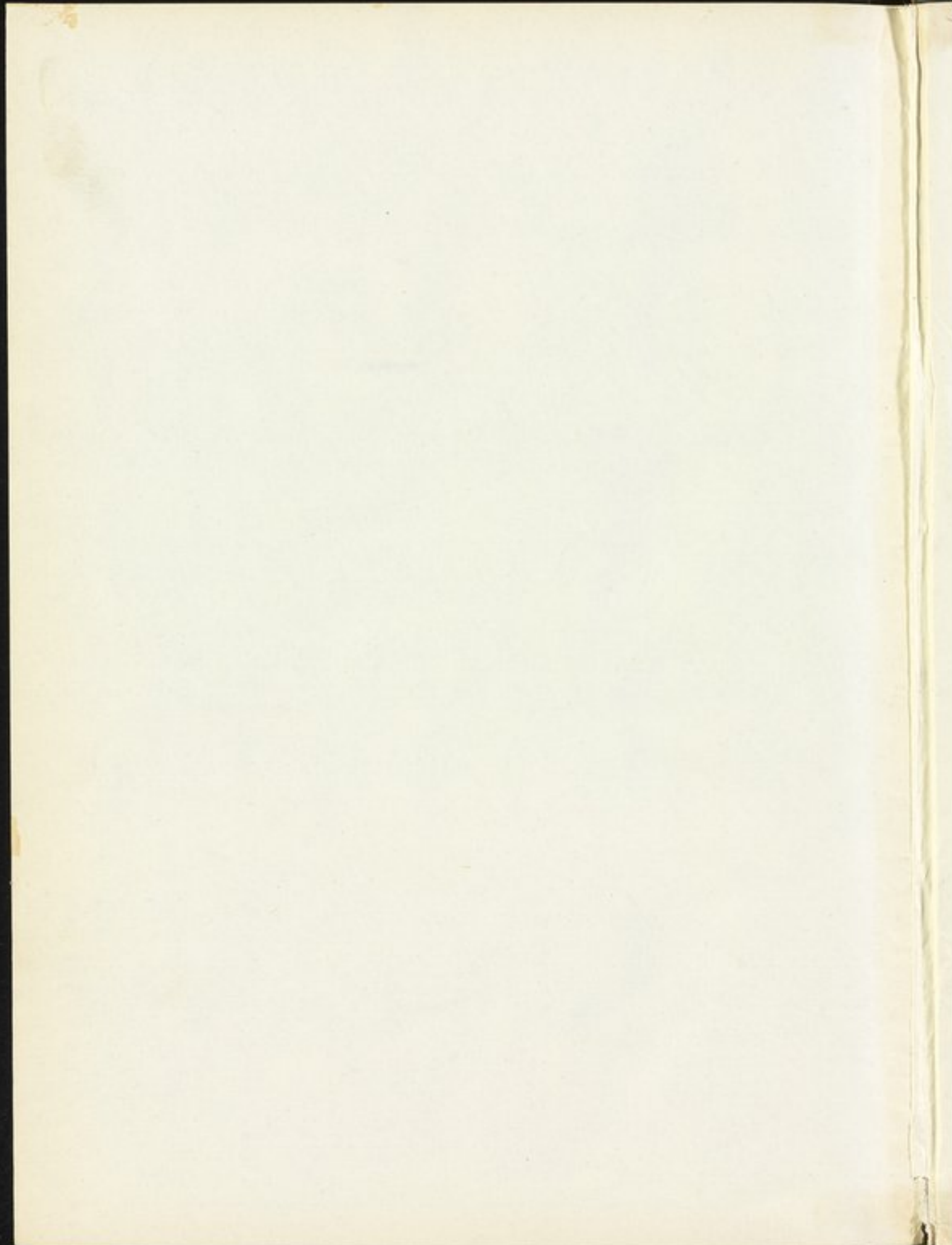




THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY





VAR. 3136.

(vol. 7)

التفسير الكبير

للإمام

أبي حفص الساري

للجزء السابع

الطبعة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

مترجم طبع القسطنطينية في دار المطابع الأميرية

حقوق الطبع والنقل محفوظة للمترجم

طبع بالمطبعة البهية المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

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

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

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

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

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

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

اللازم الثاني : أنه لما امتنع في حقيقته أن تكون مركبة من جزأين امتنع كونه متجزئاً ، لأن

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

(وثانيها) أنه لما كان قيوماً كان قائماً بذاته ، وكونه قائماً بذاته يستلزم أمور

(اللازم الأول) أن لا يكون عرضاً في موضوع ، ولا صورة في مادة ، ولا حالاً في محل أصلاً لأن الحال مفتقر إلى المحل ، والمفتقر إلى الغير لا يكون قيوماً بذاته

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

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

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

حقيقته ، وذلك يقتضى الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضى نفي التحيز وبواسطته يقتضى نفي الجهة وأيضا كونه قيوما ، بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضى حدوث كل ماسواه ، جسما كان أو روحا ، عقلا كان أو نفسا ، ويقتضى استناد الكل اليه ، واتهاء جملة الأسباب والمسببات اليه ، وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر ، فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي ، فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف إلى المقصد الأقصى ، واستوجب أن يكون هو الاسم الأعظم من أسماء الله تعالى ثم انه تعالى لما بين أنه حي قيوم ، أكد ذلك بقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) والمعنى : أنه لا يغفل عن تدبير الخلق ، لأن القيم بأمر الطفل لو غفل عنه ساعة لا اختل أمر الطفل ، فهو سبحانه قيم جميع المحدثات ، وقيوم الممكنات ، فلا يمكن أن يغفل عن تدبيرهم ، بقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) كالتأكيد لبيان كونه تعالى قائما ، وهو كما يقال لمن ضيع وأهمل : 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 السماوات وما فى الأرض) لأنه لما كان كل ماسواه انما تقوم ماهيته ، وانما يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه ، لزم أن يكون كل ما سواه ملكا له وملكا له ، وهو المراد من قوله (له ما فى السماوات وما فى الأرض) ثم لما ثبت أنه هو الملك والمالك لكل ما سواه ، ثبت أن حكمه فى الكل جار وليس لغيره فى شئ ، من الأشياء حكم إلا باذنه وأمره ، وهو المراد بقوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) ثم لما بين أنه يلزم من كونه مالكا للكل ، أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه ، بين أيضا أنه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ، أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه إلا باذنه ، وهو قوله (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) وهو إشارة إلى كونه سبحانه عالما بالكل ، ثم قال (ولا يحيطون بشئ من علمه) وهو إشارة إلى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ، ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه فى السماوات وفى الأرض ، بين أن ملكه فيما وراء السماوات والأرض أعظم وأجل ، وأن ذلك مما لا تصل اليه أو هام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء إلى أدنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين ، فقال (وسع كرسيه السماوات والأرض) ثم بين أن نفاذ حكمه وملكه فى الكل على نعت واحد ، وصورة واحدة ، 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 إلى غيره فى أمر من الأمور ، فتعالى عن أن يكون متحيزا حتى يحتاج إلى مكان ، أو متغيرا حتى يحتاج إلى زمان ، فقال (وهو العلى العظيم) فالمراد منه العلو والعظمة ، بمعنى أنه لا يحتاج إلى غيره فى أمر من الأمور ، ولا يناسب غيره فى

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

أما قوله ﴿الله لا إله إلا هو﴾ ففيه مسألتان

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

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : الإله هو المعبود ، وهو خطأ لوجهين : الأول : أنه تعالى كان إلهاً في الأزل ، وما كان معبوداً . والثاني : أنه تعالى أثبت معبوداً سواه في القرآن بقوله (انكم وما تعبدون من دون الله) بل الإله هو القادر على ما إذا فعله كان مستحقاً للعبادة

أما قوله ﴿الحي﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الحي أصله حيي . كقولهم : حذر وطمع فأدغمت الياء في الياء عند اجتماعهما ، وقال ابن الأنباري : أصله الحيو ، فلما اجتمعت الياء والواو ، ثم كان السابق ساكناً جعلنا ياء مشددة

﴿المسألة الثانية﴾ قال المتكلمون الحي كل ذات يصح أن يعلم ويقدر ، واختلفوا في أن هذا المفهوم صفة موجودة أم لا ، فقال بعضهم : انه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع أنه يعلم ويقدر ، وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة ، وقال المحققون : ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع ، وقد ثبت أن الامتناع أمر عديم ، إذ لو كان وصفاً موجوداً لكان الموصوف به موجوداً ، فيكون تمتع الوجود بوجوداً وهو محال ، وإذا ثبت أن الامتناع عدم ، وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع ، وثبت أن عدم العدم وجود ، لزم أي يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : لما كان معنى الحي هو أنه الذي يصح أن يعلم ويقدر ، وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات ، فكيف يحسن أن يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها أحسن الحيوانات

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

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

أما قوله تعالى (القيوم) ففيه مسائل

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

قدرها المهيمن القيوم

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

ولا نوم) تكرارا

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

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

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

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

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

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

هذه الأشياء إما أن تكون عبارات عن عدم العلم ، أو عن أضعاف العلم ، وعلى التقديرين لجواز

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

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

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

الزوال ، وإذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا

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

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

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

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

حفظ السماوات والأرض

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

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

هذا السؤال إلى جهال قومه .

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

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

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

بإبداعه ، فكانت هذه الاضافة إضافة الملك والإيجاد

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

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

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

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

أما قوله تعالى (من ذا الذي يشفع عنده إلا بآذنه) ففيه مسألتان :

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

(المسألة الثانية) قال القفال : انه تعالى لا يأذن في الشفاعاة لغير المطيعين ، إذ كان لا يجوز في حكمته التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية ، وطول في تقريره

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

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

أما قوله تعالى ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ﴾ ففيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف : الضمير لما في السموات والأرض ، لأن فيهم العقلاء . أو لما دل عليه « من ذاهم من الملائكة والأنبياء

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

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

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هؤلاء المذكورون في هذه الآية يحتمل أن يكون هم الملائكة . وسائر من

يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين

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

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد بالعلم ههنا المعلوم ، كما يقال : اللهم اغفر لنا عليك فينا ، أي معلومك

وإذا ظهرت آية عظيمة قيل : هذه قدرة الله ، أي مقدوره ، والمعنى : أن أحداً لا يحيط بمعلومات الله تعالى

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

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

لأنه إذا علم بأول الشيء وآخره بتمامه صار العلم كالمحيط به

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى (ولا يؤده حفظهما) فاعلم أنه يقال : آده يؤده ، إذا أنقله وأجهده ، وأدت العود أودأ ، وذلك إذا اعتمدت عليه بالثقل حتى أمّلته ، والمعنى : لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما

أى حفظ السموات والأرض

ثم قال: ﴿وهو العلي العظيم﴾ واعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة . وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة ، وزيد ههنا وجهين آخرين : الأول : أنه لو كان علوه بسبب المسكان ، لكان لا يخلو اما أن يكون متناهيًا في جهة فوق ، أو غير متناه في تلك الجهة ، والأول باطل لأنه إذا كان متناهيًا في جهة فوق ، كان الجزء المفروض فوقه أعلى منه ، فلا يكون هو أعلى من كل ما عداه ، بل يكون غيره أعلى منه ، وإن كان غير متناه فهذا محال ، لأن القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية ، وأيضًا فانا إذا قدرنا بعدًا لانهاية له ، لاقتض في ذلك البعد نقط غير متناهية ، فلا يخلو إما أن يحصل في تلك النقط نقطة واحدة لا يفترض فوقها نقطة أخرى . واما أن لا يحصل . فان كان الأول كانت النقطه طرفًا لذلك البعد ، فيكون ذلك البعد متناهيًا ، وقد فرضناه غير متناه ، هذا خلف ، وإن لم يوجد فيها نقطة إلا وفوقها نقطة أخرى كان كل واحدة من تلك النقط المفترضة في ذلك البعد سفلا . ولا يكون فيها ما يكون فوقًا على الاطلاق ، فينتد لا يكون لشيء من النفقات المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفي صفة العلوية

(الحجة الثانية) أن العالم كرة ، ومتى كان الأمر كذلك فكل جانب يفرض علوًا بالنسبة إلى أحد وجهي الأرض يكون سفلا بالنسبة إلى الوجه الثاني ، فينقلب غاية العلو غاية السفل

(الحجة الثالثة) أن كل وصف يكون ثبوته لأحد الأمرين بذاته ، وللآخر بتبعية الأول كان ذلك الحكم في الذاتي أمم وأكمل ، وفي المرضي أقل وأضعف ، فلو كان علو الله تعالى بسبب المسكان لكان علو المسكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية ، ولـكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولًا بتبعية حصره في المسكان ، فكان علو المسكان أمم وأكمل من علو ذات الله تعالى . فيكون علو الله ناقصًا ، وعلو غيره كاملًا ، وذلك محال ، فهذه الوجوه قاطعة في أن علو الله تعالى يمتنع أن يكون بالجهة . وما أحسن ما قال أبو مسلم بن بحر الاصفهاني في تفسير قوله (قل لمن ماني السموات والأرض قل لله) قال : وهذا يدل على أن المسكان والمكانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته ، ثم قال (وله ماسكن في الليل والنهار) وهذا يدل على أن الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته ، فتعالى وتقدس عن أن يكون علوه بسبب المسكان وأما عظمته فهي أيضا بالمهابة والقهر والكبرياء ، ويمتنع أن تكون بسبب المقدار والحجم ، لأنه

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

بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

ان كان غير متناه في كل الجهات أو في بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة عدم اثبات ابعاد غير متناهية ، وان كان متناهما من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهي أعظم منه ، فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق ، فالحق أنه سبحانه وتعالى أعلى وأعظم من أن يكون من جنس الجواهر والأجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾

فيه مسألتان ﴿المسألة الأولى﴾ اللام في «الدين» فيه قولان : أحدهما : أنه لام العهد والثاني أنه بدل من الاضافة ، كقوله (فان الجنة هي المأوى) أي مأواه ، والمراد في دين الله

﴿المسألة الثانية﴾ في تأويل الآية وجوه : أحدها : وهو قول أبي مسلم والقفال وهو الالتيق بأصول المعتزلة : معناه أنه تعالى ما يبنى أمر الايمان على الاجبار والقسر ، وإنما بناه على التمكن والاختيار ، ثم احتج القفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر ، قال بعد ذلك : انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الاقامة على الكفر إلا أن يقسر على الايمان ويجبر عليه ، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء ، إذ في القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ، ونظير هذا قوله تعالى (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وقال في سورة أخرى (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال في سورة الشعراء (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين ، ان نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية (قد تبين الرشد من الغي) يعني ظهرت الدلائل ، ووضحت البينات ، ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والالغاء والاكراه ، وذلك غير جائز لأنه يناقض التكليف فهذا تقرير هذا التأويل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما قوله (لا انفصام لها) ففيه مسائل

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

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

والعاديات أسامى للدماء بها كأن أعناقها أنصاب ترحيب

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

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

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

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

وعدت عواد دون ولىك تشغب

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الثواب ، وذلك هو السؤال الثاني ، وقد أجبنا عنه .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ
رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ
مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
الظَّالِمِينَ «٢٥٨» أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى
يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا
أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ
وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ

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

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

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربني الذي
يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بهامن المغرب
فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال
أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ
بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ

نَكَسُوها لِحِما فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالِ اعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ « ٢٥٩ »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بأثبات أن للعالم إلهاً ، ألا ترى أن موسى عليه السلام لما قال (انى رسول رب العالمين ، قال فرعون وما رب العالمين) فاحتج موسى عليه السلام على اثبات الالهية بقوله (رب السموات والأرض) فكذا ههنا الظاهر أن ابراهيم ادعى الرسالة . فقال نمرود : من ربك ؟ فقال ابراهيم : ربى الذى يحيى ويميت ، إلا أن تلك المقدمة حذفت ، لأن الواقعة تدل عليها

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

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

والجواب : لأن المقصود من ذكر الدليل إذا كان هو الدعوة إلى الله تعالى وجب أن يكون الدليل فى غاية الوضوح ، ولا شك أن عجائب الخلقه حال الحياة أكثر ، واطلاع الانسان عليها أتم ، فلا جرم وجب تقديم الحياة ههنا فى الذكر

أما قوله تعالى (قال أنا أحى وأميت) ففيه مسائل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطاً ، وأنه كما أنه عالمًا بضعفه فبه عليه وهذا ربما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وأنه غير جائز

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

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

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

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

أما قوله تعالى ﴿ فبئس الذي كفر ﴾ فالمعنى : فبئس مغلوباً لا يجدمقالا . ولا للسألة جواباً . وهو كقوله (بل تأتيهم بغتة فتنبهتهم فلا يستطيعون ردها) قال الواحدى : وفيه ثلاث لغات : بهت الرجل فهو مهتوت ، وبهت وبهت . قال عروة العذرى :

فما هو الا أن أراها فجأة فابهت حتى ما أكاد أجيب

أى أتخبر وأسكت

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

وأقول : هذا ضعيف ، لأن قوله لا يهديهم للحجاج ، إنما يصح حيث يكون الحجاج موجوداً ولا حجاج على الكفر ، فكيف يصح أن يقال : ان الله تعالى لا يهديه اليه ، قال القاضى : ومنها أن يريد أنه لا يهديهم لزيادات اللطاف من حيث أنهم بالكفر والظلم سدوا على أنفسهم طريق الاتقاع به

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

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

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

القصة الثانية

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

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

معاوى إتنا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديد

فحمل على المعنى وترك اللفظ

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

﴿والقول الثالث﴾ وهو اختيار المبرد : أن ضمير في الآية زيادة ، والتقدير : لم تر إلى الذي حاج إبراهيم ، ولم تر إلى من كان كالذي مر على قرية

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

وذلك ككفر

فان قيل : يجوز أن ذلك وقع منه قبل البلوغ

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

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

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

(الوجه الرابع) لهم : أن هذا المسار كان كافراً لا نظامه مع نمروذ في سلك واحد وهو ضعيف أيضاً لأن قبله وإن كان قصة نمروذ ، ولكن بعده قصة سؤال إبراهيم ، فوجب أن يكون نبياً من جنس إبراهيم

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

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

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

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

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

قلنا : لم يجر في هذه الآية ذكر هذا النبي ، وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي أصلا فلو كان المقصود من إظهار هذه الأشياء اكرام ذلك النبي وتأيد رسالته بالمعجزة ، لكان ترك ذكر ذلك الرسول إهمالا لما هو الغرض الأصلي من الكلام وأنه لا يجوز فان قيل : لو كان ذلك الشخص لكان إما أن يقال : انه ادعى النبوة من قبل الامامة والاحياء أو بعدهما ، والأول باطل لأن ارسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الأمة ، وذلك لا يتم بعد الاساتة ، وان ادعى النبوة بعد الاحياء فالمعجز قد تقدم على الدعوى ، وذلك غير جائز

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

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

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

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

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

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

(المسألة الثالثة) اختلفوا فى تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع : إيلياء وهى بيت المقدس ، وقال ابن زيد : هى القرية التى خرج منها الألوف حذر الموت

أما قوله تعالى (وهى خاوية على عروشها) قال الأصمى : خوى البيت فهو يخوى خواء ممدود إذا ما خلا من أهله ، والخوا : خلو البطن من الطعام ، وفى الحديث «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سجد خوى» أى خلى ما بين عضديه وجنبيه ، وبطنه ونخديه ، وخوى الفرس ما بين قوائمه ، ثم يقال للبيت إذا انهدم : خوى لأنه تهدمه يخلو من أهله ، وكذلك : خوت النجوم وأخوت إذا سقطت ولم تمطر لأنها خلت عن المطر ، والعرش سقف البيت ، والعروش الأبنية ، والسقوف من الخشب يقال : عرش الرجل يعرش ويعرش إذا بنى وسقف بخشب ، فقوله (وهى خاوية على عروشها) أى منهدمة ساقطة خراب ، قاله ابن عباس رضى الله عنهما ، وفيه وجود : أحدها : أن حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها ، ثم انقضت الحيطان من قواعدهما فتساقطت على السقوف المنهدمة ، ومعنى الخاوية المنقعرة ، وهى المنقلعة من أصولها ، يدل عليه قوله تعالى (أعجاز نخل خاوية) وموضع آخر (أعجاز نخل منقعر) وهذه الصفة فى خراب المنازل من أحسن ما يوصف به . والثانى : قوله تعالى (خاوية على عروشها) أى خاوية عن عروشها ، جعل «على» بمعنى «عن» كقوله (إذا اكتالوا على الناس) أى عنهم . والثالث : أن المراد أن القرية خاوية مع كون أشجارها معروشة فكان التعجب من ذلك أكثر لأن الغالب من القرية الخالية الخاوية أن يبطل ما فيها من عروش انفاكته ، فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر

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

فان قيل : ما الفائدة فى إماتة الله له مائة عام ، مع أن الاستدلال بالإحياء بعد يوم أو بعد

بعض يوم حاصل

قلنا : لأن الإحياء بعد تراخى المدة أبعد فى العقول من الإحياء بعد قرب المدة ، وأيضا فلأن

بعد تراخى المدة ما يشاهد منه ، ويشاهد هو من غيره أعجب

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

أما قوله تعالى ﴿قال كم لبثت﴾ ففيه مسائل

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

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

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

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

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

﴿السؤال الأول﴾ لم ذكر هذا الترديد؟

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

﴿السؤال الثاني﴾ أنه لما كان اللبث مائة عام ثم قال ﴿لبيث يوماً أو بعض يوم﴾ أليس هذا

يكون كذباً؟

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

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

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

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

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

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

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

ورجال مكة مستنون بحاف

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

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

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

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى ﴿ولنجعلك آية للناس﴾ فقد بينا أن المراد منه التشريف والتعظيم والوعيد بالدرجة العالية في الدين والدنيا، وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى

فان قيل: ما فائدة الواو في قوله (ولنجعلك) قلنا: قال الفراء: دخلت الواو لأنه فعل بعدها مضمراً، لأنه لو قال: وانظر إلى حمارك لنجعلك آية. كان النظر إلى الحمار شرطاً وجعله آية جزاءً، وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام، أما لما قال (ولنجعلك آية) كان المعنى: ولنجعلك آية فعلنا ما فعلنا من الامامة والاحياء. ومثله قوله تعالى (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست) والمعنى: وليقولوا درست صرفنا الآيات (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين) أي ونزبه الملكوت

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

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

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

ودع أمانة ان الركب قد رحلوا

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

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ نَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾

القصة الثالثة

وهي أيضا دالة على صحة البعث

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

في الآية مسائل

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

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

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

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

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

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

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

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

من الشكوك والشبهات

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

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

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

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

أستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

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

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

للمستدل ، والا فاليقين حاصل على كلتا الحالتين .

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

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

أما قوله تعالى ﴿ فتخذ أربعة من الطير ﴾ فقال ابن عباس رضي الله عنهما : أخذ طاوساً ونسراً وخراباً وديكاً ، وفي قول مجاهد وابن زيد رضي الله عنهما : حمامة بدل النسرة ، وههنا أبحاث :

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

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن التحليل عليه السلام لماذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ، ووضع على رأس كل جبل قطعاً محتطمة ، ثم دعاها طار كل جزء إلى مشاكلة فقيل له كما طار كل جزء إلى مشاكلة كذا يوم القيامة يطير كل جزء إلى مشاكلة حتى تتألف الأبدان وتتصل بها الأرواح ، ويقرره قوله تعالى ﴿ يخرجون من الأجدات كأنهم جراد منتشر ﴾

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

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

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

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

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

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

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع أهل التفسير على أن المراد بالآية : قطعهن . وأن ابراهيم قطع أعضائها
ولحومها وريشها ودماءها ، وخلط بعضها على بعض ، غير أبي مسلم فإنه أنكر ذلك ، وقال : ان
ابراهيم عليه السلام لما طلب إحياء الميت من الله تعالى أراه الله تعالى مثالا قرب به الأمر عليه ،
والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرير على الاجابة ، أى فعود الطيور الأربعة أن تصير بحيث إذا
دعوتها أجابتك وأنتك ، فإذا صارت كذلك ، فاجعل على كل جبل واحداً حال حياته ، ثم ادعهن
يأتينك سعياً ، والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الأرواح إلى الاجساد على سبيل السهولة
وأنكر القول بأن المراد منه : قطعهن ، واحتج عليه بوجوه : الأول : أن المشهور في اللغة في

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

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

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

أما قوله تعالى ﴿ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً﴾

ففيه مسائل :

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى (ثم ادعهن يا أيها السعيا) فقول عدوا ومشيا على أرجلهن ، لأن ذلك أبلغ في
الحجة ، وقيل طيرانا ، وليس يصح ، لأنه لا يقال للطير إذا طار : سعى . ومنهم من أجاب عنه بأن
السعى هو الاشتداد في الحركة ، فإن كانت الحركة طيرانا ، فالسعى فيها هو الاشتداد في تلك الحركة
وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن البنية ليست شرطاً في صحة الحياة ، وذلك لأنه تعالى جعل
كل واحد من تلك الأجزاء والابغاض حياً فاهماً للنداء ، قادراً على السعى والعدو ، فدل ذلك على
أن البنية ليست شرطاً في صحة الحياة . قال الفاضل : الآية دالة على أنه لا بد من البنية من حيث
أوجب التقطيع بطلان حياتها

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

أما قوله تعالى (واعلم أن الله عزيز حكيم) فالعنى أنه غالب على جميع الممكنات (حكيم) أى
عليم بعواقب الأمور ، وغايات الأشياء

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والجواب الثاني: أنه شوهد ذلك في سنبلة الجاورس، وهذا الجواب في غاية الركافة

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

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

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

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

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

فمن علينا بالسلام فأنما كلامك يا قوت ودر منظم

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

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

زاد معروفك عندي عظماً أنه عندك مستور حقير

تناساه كأن لم تأته وهو في العالم مشهور كثير

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

الاعطاء إنما تيسر لأن الله تعالى هياً له أسباب الاعطاء ، وأزال أسباب المنع ، وهى كان الامر كذلك كان المعطى هو الله فى الحقيقة لا العبد ، فالعبد إذا كان فى هذه الدرجة كان قلبه مستنيراً بنور الله تعالى وإذا لم يكن كذلك بل كان مشغولاً بالأسباب الجسدية الظاهرة ، وكان محروماً عن مطالعة الأسباب الربانية الحقيقية ، فكان فى درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول ، وعن الآثار الى المؤثر ، وأما الأذى فقد اختلفوا فيه ، منهم من حمله على الاطلاق فى أذى المؤمنين ، وليس ذلك بالمن ، بل يجب أن يكون مختصاً بما تقدم ذكره ، وهو مثل أن يقول للفقيه : أنت أبدأ تجيئنى بالايلام ، وفرج الله عنى منك ، وباعد ما بينى وبينك ، فبين سبحانه وتعالى أن من أنفق ماله ثم أنه لا يتبعه المن والأذى فله الأجر العظيم والثواب الجزيل

فإن قيل : ظاهر اللفظ أنهما بمجموعهما يبطلان الأجر ، فيلزم أنه لو وجد أحدهما دون الثانى

لا يبطل الأجر

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

أن لا يقع منه لا هذا ولا ذلك

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : الآية دالة على أن الكبائر تحبط ثواب فاعلمها ، وذلك لأنه

تعالى بين أن هذا الثواب إنما يبقى إذا لم يوجد المن والأذى ، لأنه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة

أجاب أصحابنا بأن المراد من الآية أن حصول المن والأذى يخرجان الاتفاق من أن يكون فيه

أجر وثواب أصلاً ، من حيث يدلان على أنه إنما أنفق لى يمن ، ولم ينفق لطلب رضوان الله ،

ولا على وجه القربة والعبادة ، فلا جرم يبطل الأجر ، طعن القاضى فى هذا الجواب فقال : انه

تعالى بين أن هذا الاتفاق قد صح ، ولذلك قال (ثم لا يتبعون ما أنفقوا) وكلمة (ثم) للتراخى ، وما

يكون متأخراً عن الاتفاق هو وجب للثواب ، لأن شرط المتأثر يجب أن يكون حاصلًا حال حصول

المؤثر لا بعده

أجاب أصحابنا عنه من وجوه : الأول : أن ذكر المن والأذى وان كان متأخراً عن الاتفاق ،

إلا أن هذا الذكر المتأخر يدل ظاهراً على أنه حين أنفق ما كان انفاقه لوجه الله ، بل لأجل

اترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة ، ومتى كان الأمر كذلك كان إنفاقه غير موجب للثواب .

والثانى : هب أن هذا الشرط متأخر ، ولكن لم لا يجوز أن يقال : ان تأثير المؤثر

يتوقف على أن لا يوجد بعده ما يضاذه على ما هو مذهب أصحاب الموافاة ، وتقريره معلوم فى

علم الكلام

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

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

أما قوله (لهم أجرهم) ففيه مسائل

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

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

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

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

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

وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَالِدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
 الْكَافِرِينَ «٢٦٤» وَمِثْلُ الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيْتًا مِّنْ
 أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بَرِيَّةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أَكْطَبَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ
 فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٦٥»

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

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

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

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

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

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

وأما أصحابنا فانهم قالوا : ليس المراد بقوله (لا تبطلوا) النهي عن إزالة هذا الثواب بعد ثبوته ،

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

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

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

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

إما الترجيح وإما المبايأة

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

أما قوله (كالذى ينفق ماله رثاء الناس) ففيه مسألتان

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

(المسألة الثانية) الرياء مصدر ، كالمراءة يقال : راأيته رياء ومرأاة ، مثل : راعيته مراعاة ورعاء ، وهو أن ترائى بعملك غيرك ، وتحقيق الكلام فى الرياء قد تقدم ، ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل أتبعه بالمثل الثانى ، فقال (فتله) وفى هذا الضمير وجهان : أحدهما : أنه عائد الى المنافق ، فيكون المعنى أن الله تعالى شبه الممان والمؤذى بالمنافق ، ثم شبه المنافق بالحجر ، ثم قال (كمثل صفوان) وهو الحجر الأملس ، وحكى أبو عبيد عن الأصمعى أن الصفوان والصفاء والصفوا واحد ، وكل ذلك مقصور ، وقال بعضهم : الصفوان جمع صفوانة . كمرجان ومرجانة ، وسعدان وسعدانة ، ثم قال (أصابه وابل) الوابل المطر الشديد ، يقال : وبلت السماء تبل وבלا ، وأرض موبولة ، أى أصابها وابل ، ثم قال (فتركد صلدا) الصلدا الأمس اليابس ، يقال : حجر صلدا ، وجبل صلدا إذا كان براقا أملس ، وأرض صلدة ، أى لا تنبت شيئا كالحجر الصلدا ، وصلد الزند إذا لم يورنارا واعلم أن هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل الممان المؤذى ، ولعمل المنافق ، فإن الناس يرون

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

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

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

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

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

ثم قال تعالى (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فظل والله بما تعملون بصير)

اعلم أن الله تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي يكون ماناً ومؤذياً ، ذكر مثل المنفق الذي لا يكون كذلك . وهو هذه الآية ، وبين تعالى أن غرض هؤلاء المنفقين من هذا الإنفاق أمران : أحدهما : طلب مرضاة الله تعالى ، والابتغاء افتعال من بغيت أى طلبت ، وسواء قولك : بغيت وابتغيت

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

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

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

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

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

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

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

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (أكلها) بالتخفيف ، والباقون بالثقل ، وهو الأصل ، والأكل بالضم الطعام ، لأن من شأنه أن يؤكل ، قال الله تعالى (تؤتى أكلها كل حين باذن ربها) أى ثمرتها وما يؤكل منها ، فالأكل فى المعنى مثل الطعمة ، وأنشد الأخفش

فا أكلة ان نلتها بغنيمة ولا جوعة ان جعلتها بقرام

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

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج (آنت أكلها ضعفين) يعنى مثلين . لأن ضعف الشيء مثله زائدا عليه ، وقيل ضعف الشيء مثله ، قال عطاء : حملت فى سنة من الربيع ما يحمل غيرها فى سنتين ، وقال الأصم : ضعف ما يكون فى غيرها ، وقال أبو مسلم : مثل ما كان يعهد منها

ثم قال تعالى ﴿فان لم يصبها وابل فطل﴾ الطل : مطر صغير القطر . ثم فى المعنى وجوه : الأول : المعنى أن هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الواابل ، إلا أن ثمرتها باقية بحالها على التقديرين ، لا ينقص بسبب اتقاص المطر ، وذلك بسبب كرم المنبت . الثانى : معنى الآية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها ، فلا بد وأن يصبها طل يعطى ثمراً دون ثمر الواابل ، فهى على جميع الأحوال لا تخلو من أن ثمر ، فكذلك من أخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه ، قليلا كان أو كثيراً

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

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

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

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

أما قوله ﴿أيود أحدكم﴾ فيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الود ، هو المحبة الكاملة

﴿المسألة الثانية﴾ الهمزة في «أيود» استفهام لأجل الإنكار ، وإنما قال (أيود) ولم يقل أيريدلانا ذكرنا أن المودة هي المحبة التامة ، ومعلوم أن محبة كل أحد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ، ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال (أيود أحدكم) حصول مثل هذه الحالة تنبئها على الإنكار التام ، والنفرة البالغة إلى الحد الذي لا مرتبة فوقه

أما قوله ﴿جنة من نخيل وأعناب﴾

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

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

في هذه الجنة

﴿والصفة الثالثة﴾ قوله (له فيها من كل الثمرات) ولا شك أن هذا يكون سبباً لكمال حال هذا

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

فان قيل : كيف عطف (وأصابه) على (أيود) وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : قال صاحب الكشاف «الواو» للحال لا للعطف ،

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

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

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

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

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

إن كنت ريحاً فقد لاقت إعصارا

والمقصود من هذا المثل بيان أنه يحصل في قلب هذا الانسان من الغم والمحنة والحسرة والحيرة
ما لا يعمله إلا الله ، فكذلك من أتى بالأعمال الحسنة ، إلا أنه لا يقصد بها وجه الله ، بل يقرب بها
أموراً تخرجها عن كونها موجبة للثواب ، فحين يقدم يوم القيامة ، وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية
العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (وبدا لهم من
الله ما لم يكونوا يحتسبون) وقوله (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا)
ثم قال (كذلك بين الله لكم الآيات) أي كما بين الله لكم آياته ، ودلائله في هذا الباب ،
ترغيباً وترهيباً كذلك يبين الله لكم آياته ودلائله في سائر أمور الدين لعلكم تفكرون
وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) أن «لعل» للترجي وهو لا يليق بالله تعالى

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

تقدم شرح هاتين الآيتين مراراً

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من
الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ

عنى حميد

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

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

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

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

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

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

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

(الحجة الثانية) أن المحرم لا يجوز أخذه لا باغماض، ولا بغير إغماض، والآية تدل على أن
الخبيث يجوز أخذه لا باغماض قال الفقهاء رحمه الله: ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد من الاغماض
المساحة، وترك الاستقصاء، فيكون المعنى: ولستم بأخذيه وأنتم تعلمون أنه محرم إلا أن ترخصوا
لأنفسكم أخذ الحرام، ولا تبالوا من أي وجه أخذتم المال، أمن حلاله أو من حرامه

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

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

أما قوله تعالى ﴿ولا تيمموا الخبيث﴾ ففيه مسألتان

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

تيممت قيسا وتم دونه من الأرض من مهمه ذى شرف

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وحده (ولا تيمموا) بتشديد التاء ، لأنه كان في الأصل تاء ان

تاء المخاطبة . وتاء الفعل فأدغم أحدهما في الأخرى ، والباقون بفتح التاء مخففة ، وعلى هذا الخلاف في أخواتها ، وهي ثلاثة وعشرون موضعا : لا تفرقوا توفاهم ، تعاونا ، فنفرك بكم ، تلقف ، تولوا تنازعوا ، تربصون ، فان تولوا ، لا تكلم ، تلقونه ، تبرجن ، تبدل ، تناصرون ، تجسسوا ، تنازروا ، لتعارفوا ، تميز ، تخيرون ، تلهي ، تظلي ، تنزل الملائكة ، وههنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قال أبو علي : هذا الادغام غير جائز ، لأن المدغم يسكن ، وإذا سكن لزم أن

تجلب همزة الوصل عند الابتداء به ، كما جلبت في أمثلة الماضي نحو : أدارأتم ، وارأتم ، واطيرنا ، لكن أجمعوا على أن همزة الوصل لا تدخل على المضارع

﴿البحث الثاني﴾ اختلفوا في التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم : هي التاء الأولى

وسيويوه لا يسقط إلا الثانية ، والفراء يقول : أيهما أسقطت جاز لنيابة الباقية عنها

أما قوله تعالى ﴿منه تنفقون﴾

فاعلم أن في كيفية نظم الآية وجهين : الأول : أنه تم الكلام عند قوله (ولا تيمموا الخبيث)

ثم ابتداء فقال (منه تنفقون) ولستم بأخذيه إلا أن تغمضوا فيه) فقوله (منه تنفقون) استفهام على سبيل الإنكار . والمعنى أنه تنفقون مع أنكم لستم بأخذيه إلا مع الاغماض . والثاني : أن الكلام إنما يتم عند قوله (إلا أن تغمضوا فيه) ويكون الذي مضرا والتقدير : ولا تيمموا الخبيث منه الذي تنفقونه ولستم بأخذيه إلا بالاغماض فيه ونظيره اضمار التي في قوله تعالى (فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها) والمعنى الوثقى التي لا انفصام لها

الشَّيْطَانُ يَعدُّكُمْ الفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعدُّكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً
وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾

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

قوله تعالى ﴿الشیطان یعدکم الفقر ویأمرکم بالفحشاء﴾ والله یعدکم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم ﴿

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

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

﴿المسألة الثانية﴾ الوعد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى ﴿الذار وعدھا الله الذین کفروا﴾* ويمكن أن يكون هذا محمولا على اتهمكم كما في قوله ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾

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

اتنى لست بمرهون فقر

قال صاحب الكشاف: قرىء الفقر بالضم، والفقر بفتحين:

(المسألة الرابعة) أما الكلام في حقيقة الوسوسة، فقد ذكرناه في أول الكتاب في تفسير (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) روى عن ابن مسعود رضى الله عنه: أن للشيطان لمة، وهى الإيعاد بالشر وللملك لمة، وهى الوعد بالخير، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله ومن وجد الأول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الآية وروى الحسن قال بعض المهاجرين: من سره أن يعلم مكان الشيطان منه فليأمل موضعه من المكان الذى منه يجرد الرغبة فى فعل المنكر

أما قوله تعالى (ويأمركم بالفحشاء) ففيه وجوه: الأول: أن الفحشاء: هى البخل (ويأمركم بالفحشاء) أى ويفريكم على البخل اغراء الأمر للأمر، والفاحش عند العرب، البخل قال طرفة

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيلة مال الفاحش المتشدد

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

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

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

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

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

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

إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ «٢٦٩»

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

قوله تعالى ﴿ يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الأبواب ﴾

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

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

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

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

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

الحكمة، وهكذا قرأ الأعمش

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، وذلك لأن الحكمة

ان فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية، لأنها حاصلة للبهائم والجنائين والأطفال، وهذه الأشياء لا توصف بأنها حكم، فهي مفسرة بالعلوم النظرية. وان فسرناها بالأفعال الحسية فالأمر ظاهر، وعلى التقديرين فيلزم أن يكون حصول العلوم النظرية والأفعال الحسية ثابتاً من غيرهم، وبتقدير مقدر غيرهم. وذلك الغير ليس إلا الله تعالى بالاتفاق، فدل على أن فعل العبد خلق لله تعالى

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

ما هو قول الربيع بن أنس

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

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

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

أَنْصَارٍ «٢٧٠»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قلنا : لا نسلم أن مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد ، لاحتمال أن يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لا مقابلة الفرد بالفرد

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

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

﴿المسألة الثالثة﴾ الأنصار جمع نصير ، كاشراف وشريف ، وأحباب وحبيب

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

قوله تعالى ﴿ان تبدوا الصدقات فنعمها هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ونكفر
عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير﴾

اعلم أنه تعالى بين أولاً أن الانفاق منه ما يتبعه المن والأذى، ومنه مالا يكون كذلك، وذكر
حكم كل واحد من القسمين، ثم ذكر ثانياً أن الانفاق قد يكون من جيد ومن ردى، وذكر حكم
كل واحد من القسمين. وذكر في هذه الآية أن الانفاق قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً، وذكر
كل واحد من القسمين، فقال ﴿ان تبدوا الصدقات فنعمها هي﴾ وفي الآية مسائل
﴿المسألة الأولى﴾ سألو رسول الله صلى الله عليه وسلم: صدقة السر أفضل أم صدقة العلانية
فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم﴾
وقال ﴿انما الصدقات للفقراء﴾ وقال صلى الله عليه وسلم «نفقة المرء على عياله صدقة» والزكاة لا
تطلق إلا على الفرض، قال أهل اللغة أصل الصدقة «ص د ق» على هذا الترتيب موضوع للصحة
والكمال، ومنه قولهم: رجل صدق النظر، وصدق اللقاء، وصدقهم القتال. وفلان صادق المودة،
وهذا خل صادق المحوطة. وشيء صادق الخلاوة، وصدق فلان في خبره إذا أخبر به على الوجه
الذي هو عليه صحيحاً كاملاً، والصديق يسمى صديقاً لصدقه في المودة، والصداق سمي صدقاً لأن
عقد النكاح به يتم ويكمل. وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لأن المال بها يصح ويكمل، فهي سبب
أما لكمال المال وبقائه. وأما لأنه يستدل بها على صدق العبد في إيمانه وكمال فيه

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

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

نعم الساعون في الأمر المبر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى ﴿ ونكفر عنكم من سيئاتكم ﴾ ففيه مسائل

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

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

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

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

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

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

قوله تعالى (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلا نفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون)

هذا هو الحكم الرابع من أحكام الانفاق، وهو بيان أن الذي يجوز الانفاق عليه من هو ثم في الآية مسائل

(المسألة الأولى) في بيان سبب النزول وجوه: أحدها: أن هذه الآية نزلت حين جاءت تيلة أم أسماء بنت أبي بكر إليها تسألها ، وكذلك جدتها ومما مشركتان ، أتيا أسماء يسألانها شيئا فقالت لأعطيكما حتى أستأمر 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 أن تصدق عليهما

(والرواية الثانية) كان أناس من الأنصار لهم قرابة من قريظة والنضير ، وكانوا لا يتصدقون عليهم ، ويقولون : ما لم تسلبوا لانعطيكم شيئا فنزلت هذه الآية (والرواية الثالثة) أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يتصدق على المشركين ، حتى نزلت هذه الآية فتصدق عليهم ، والمعنى على جميع الروايات : ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة ، لأجل أن 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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

﴿المسألة الثالثة﴾ أجمعوا على أنه لا يجوز صرف الزكاة إلى غير المسلم ، فتكون هذه الآية مختصة

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

بصدقة التطوع ، وجوز أبو حنيفة رضى الله عنه صرف صدقة الفطر الى أهل الذمة وأباه غيره ،
وعن بعض العلماء : لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك

ثم قال تعالى ﴿وما تنفقوا من خير يوف اليكم﴾ أى يوف اليكم جزاؤه فى الآخرة ، وإنما
حسن قوله (اليكم) مع اتوفية لأنها تضمنت معنى التأدية

ثم قال ﴿وأتمم لا تظلمون﴾ أى لا تنقصون من ثواب أعمالكم شيئاً لقوله تعالى (آتت أكلها
ولم تظلم منه شيئاً) يريد لم تنقص

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

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

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

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

واعلم أن الله تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس

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

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

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

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

(الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى (لا يستطيعون ضرباً في الأرض) يقال ضربت في الأرض ضرباً إذا سرت فيها ، ثم عدم الاستطاعة إما أن يكون لأن اشتغالهم بصالح الدين

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولى نفس أقول لها إذا ما تنازعتنى لعللى أو عسانى

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

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

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

(والوجه الثاني) وهو أنه تعالى لما رغب في التصديق على المسلم والذمي ، قال (وماتنفقوا من خير يوف اليكم) بين أن أجره واصل لا محالة . ثم لما رغب في هذه الآية في التصديق على الفقراء الموصوفين بهذه الأوصاف الكاملة ، وكان هذا الاتفاق أعظم وجوه الاتفاقات ، لا جرم أردفه بما يدل على عظمة ثوابه ، فقال (وماتنفقوا من خير فان الله به عليم) وهو يجري مجرى ما إذا قال السلطان العظيم لعبده الذي استحسنت خدمته : ما يكفيك بأن يكون على شاهدا بكيفية طاعتك

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

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

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

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

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

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

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

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

(المسألة الثانية) أن هذا مشروط عند الكل بأن لا يحصل عقبيه الكفر ، وعند المعتزلة أن لا يحصل عقبيه كبيرة محبطة ، وقد أحكمنا هذه المسألة ، وهما آخر الآيات المذكورة في بيان أحكام الانفاق

(الحكم الثاني) من الأحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضوع من هذه السورة حكم الربا قوله تعالى (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فاتته فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون

اعلم أن بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة التضاد ، وذلك لأن الصدقة عبارة عن تقيص

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

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

(المسألة الأولى) الربا في اللغة عبارة عن الزيادة ، يقال : ربا الشيء يربو ومنه قوله (اهترت وربت) أي زادت ، وأربي الرجل إذا عامل في الربا ، ومنه الحديث «من أجبني فقد أربني» أي عامل بالربا ، والاجباء بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه ، هذا معنى الربا في اللغة

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

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

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

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

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

(الحجة الثالثة) أن التعدية من محل النص إلى غير محل النص ، لا تمكن إلا بواسطة تعليل

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

(والقول الأول) وهو مذهب الشافعي رضى الله عنه : أن العلة في حرمة الربا الطعم في الأشياء الأربعة واشتراط اتحاد الجنس ، وفي الذهب والفضة النقدية
(والقول الثاني) قول أبي حنيفة رضى الله عنه : ان كل ما كان مقدراً فقيه الربا ، والعلة في الدراهم والدنانير الوزن . وفي الأشياء الأربعة الكيل واتحاد الجنس
(والقول الثالث) قول مالك رضى الله عنه أن العلة هو القوت أو ما يصلح به القوت . وهو المالح .

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

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

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

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

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

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

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

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

﴿ السؤال الأول ﴾ التخبط تفاعل ، فكيف يكون متعدياً ؟

الجواب : تفاعل بمعنى فعل كثير ، نحو تقسمه بمعنى قسمه ، وتقطعه بمعنى قطعه

﴿ السؤال الثاني ﴾ بم تعلق قوله (من المس)

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

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

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

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

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

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

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

(والقول الثاني) قال ابن منبه : يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين ، لقوله (يخرجون من الأجداث سراعا) إلا أكلة الربا ، فإنهم يقومون ويسقطون ، كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا ، فأرياه الله في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم ، فهم يبهضون ويسقطون ، ويريدون الإسراع ولا يقدرُونَ ، وهذا القول غير الأول ، لأنه يريد أن أكلة الربا لا يمكنهم الإسراع في المشي بسبب ثقل البطن ، وهذا ليس من الجنون في شيء ، ويتأ كدهذا القول بما روى في قصة الإسراء أن النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم ، يقوم أحدهم فتميل به بطنه فيصرع ، فقالت : يا جبريل من هؤلاء؟ قال : الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس (والقول الثالث) أنه مأخوذ من قوله تعالى (ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله ، فهذا هو المراد من مس الشيطان ، ومن كان كذلك كان في أمر الدنيا متخبطاً ، فتارة الشيطان يجره إلى النفس والهوى ، وتارة الملك يجره إلى الدين والتقوى ، فحدثت هناك حركات مضطربة ، وأفعال مختلفة ، فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربا لاشك أنه يكون مفرطاً في حب الدنيا منها لكافئها ، فإذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجاباً بينه وبين الله تعالى ، فالخبط الذي كان حاصلًا في الدنيا بسبب حب المال أورثه الخبط في الآخرة ، وأوقعه في ذل الحجاب ، وهذا التأويل أقرب عندي من الوجهين اللذين نقلناهما عن نقلنا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

يُمَحِّقُ اللَّهُ الرَّبَّاءَ وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ «٢٧٦»

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

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

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

﴿المسألة الأولى﴾ المحقق نقصان الشيء حالا بعد حال، ومنه المخاق في الهلال، يقال: محقه

الله فأنمحق وامتحق، ويقال: هجير ما حق إذا نقص في كل شيء بجرارته

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

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

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

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

صليداً ، ونظير قوله (ويرى الصدقات) المثل الذي ضربه الله بحجة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وإن كان ذو عسرة

لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ «٢٧٩»، وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ
تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «٢٨٠» وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَىٰ اللَّهِ
ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «٢٨١»

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

في الآية مسائل :

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

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

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

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

كنتم مؤمنين بقلوبكم

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

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

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

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

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

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

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

فان قيل : كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين

قلنا : هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل ، كما جاء في الخبر « من أهان لى 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 (إنما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله) أصلا فى قطع الطريق من المسلمين ، فثبت أن ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد
فى كتاب الله وفى سنة رسوله

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

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

ثم قال تعالى (وان تبتم) والمعنى على القول الأول ان تبتم من معاملة الربا ، وعلى القول
الثانى من استحلال الربا (فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون) أى لا تظلمون الغريم
بطلب الزيادة على رأس المال ، ولا تظلمون أى بنقصان رأس المال

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

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

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

(المفهوم الثالث) لكان يكون بمعنى صار، وأنشدوا:

بتيهاء قفر والمطى كأنها قفا الحزن قد كانت فراخاً بيوضها

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

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

(المفهوم الرابع) أن تكون زائدة وأنشدوا :

سراة بنى أبى نكر تسمى على كان المسومة الجياد

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

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

(المسألة الأولى) فى الآية حذف ، والتقدير : فالحكم أو فالأمر نظرة ، أو فالذى تعاملونه نظرة (المسألة الثانية) «نظرة» أى تأخير ، والنظرة الاسم من الاظهار ، وهو الامهال ، تقول : بعته الشئ بنظرة وبانظار ، قال تعالى (قال رب أنظرنى الى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم)

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

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

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

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

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

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

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

، واعلم أنه إذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم ، فهذا الدين الذي لزمه اما أن يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض ، أو لا يكون كذلك . وفي القسم الأول لا بد له من إقامة شاهدين عدلين على أن ذلك العوض قد هلك ، وفي القسم الثاني وهو أن يثبت الدين عليه لا بعوض ، مثل اتلاف أو صدق أو ضمان . كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لأن الأصل هو الفقر

ثم قال تعالى ﴿وأن تصدقوا خيراً لكم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم (تصدقوا) بتخفيف الصاد والبا فون بتشديدها ، والأصل فيه : أن تصدقوا بتامين ، فمن خفف حذف إحدى التامين تخفيفاً ، ومن شدد أدغم إحدى التامين في الأخرى

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

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

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

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

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

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

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

(المسألة الرابعة) قال القاضى: اليوم عبارة عن زمان مخصوص، وذلك لا يتقى، وإنما يتقى ما يحدث فيه من الشدة والأحوال، واتقاء تلك الأحوال لا يمكن إلا فى دار الدنيا بمجانبة المعاصى وفعل الواجبات، فصار قوله (واتقوا يوما) يتضمن الأمر بجميع أقسام التكاليف

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

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

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

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

ثم قال (ثم توفى كل نفس ما كسبت) وفيه مسألان

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

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

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

ثم قال (وهم لا يظلمون) وفيه سؤال وهو أن قوله (توفى كل نفس ما كسبت) لا معنى له الا أنهم لا يظلمون ، فكان ذلك تكريراً

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

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

الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلَيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْسُ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ
سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْلُ هُوَ فَيَمْلِلُ وَلِيهِ بِالْعَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا
شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ
الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا
مَادَعُوا وَلَا تَسَاءَلُوا أَنْ تَكْتُبَهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ
اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ إِلَّا أَنْ تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا
بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ
وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَآَنَهُ فَسُوقُكُمْ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾

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

اعلم أن في الآية مسائل

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

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

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

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

ندين ويقضى الله عنا وقد نرى مصارع قوم لا يدينون ضيقاً

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

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

(والقول الثالث) وهو قول أكثر المفسرين : أن البياعات على أربعة أوجه : أحدها : بيع العين بالعين ، وذلك ليس بمداينة البتة . والثاني : بيع الدين بالدين وهو باطل ، فلا يكون داخلاً تحت هذه الآية ، بقى هنا قسمان : بيع العين بالدين ، وهو ما إذا باع شيئاً بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم ، وطلاهما داخلان تحت هذه الآية وفي الآية سؤالات (السؤال الأول) المداينة مفاعلة ، وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين ، وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق

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

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

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

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

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

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

أما قوله تعالى (إلى أجل مسمى) ففيه سؤالان

(السؤال الأول) ما الأجل؟

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

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

ذكر المداينة؟

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

إلى الدياس ، أو إلى قسوم الحاج ، لم يجز لعدم التسمية

أما قوله تعالى ﴿فاكتبوه﴾ فاعلم أنه تعالى في المدائنة بأمرين : أحدهما : الكتابة وهي قوله ههنا (فاكتبوه) اثنان : الاشهاد وهو قوله (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) وفيه مسألان :

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

﴿المسألة الثانية﴾ القائلون بأن ظاهر الأمر للندب لا إشكال عليهم في هذه ، وأما القائلون بأن 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 الأمر محمول على الندب ، وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين ، والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يدعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد ، وذلك اجماع على عدم وجوبها ، ولأن في إيجابها أعظم التشديد على المسلمين . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول وبعثت بالحنيفية السهلة السمحة ، وقال قوم : بل كانت واجبة ، إلا أن ذلك صار منسوخا بقوله (فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أماتته) وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة ، وقال التيمي : سألت الحسن عنها فقال : إن شاء أشهد ، وإن شاء لم يشهد ، ألا تسمع قوله تعالى (فإن أمن بعضكم بعضا) واعلم أنه تعالى لما أمر بكتب هذه المدائنة اعتبر في تلك الكتابة شرطين

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

بالعدل) فان هذا يدل على أن المقصود حصول هذه الكتابة من أى شخص كان أما قوله (بالعدل) ففيه وجوه: الأول: أن يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه ، ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة اليه . الثاني: اذا كان فقيها وجب أن يكتب بحيث لا ينحصر أحدهما بالاحتياط دون الآخر ، بل لا بد وأن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من إبطال حقه ، الثالث: قال بعض الفقهاء: العدل أن يكون ما يكتبه متفقا عليه بين أهل العلم ، ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى إبطاله على مذهب بعض المجتهدين . الرابع: أن يحتز عن الألفاظ المجملة التي يقع النزاع في المراد بها ، وهذه الأمور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين ، وأن يكون أدبيا يميز بين الألفاظ المتشابهة ، ثم قال (ولا يَأْب كاتب أن يكتب كما علمه الله) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) ظاهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتباً عن الامتناع عن الكتابة ، وإيجاب الكتابة على كل من كان كاتباً ، وفيه وجوه: الأول: أن هذا على سبيل الارشاد الى الأولى لاعلى سبيل الإيجاب ، والمعنى أن الله تعالى لما علمه الكتابة ، وشرفه بمعرفة الأحكام الشرعية ، فالأولى أن يكتب تحصيلاً لمهم أخيه المسلم شكراً لتلك النعمة ، وهو كقوله تعالى (وأحسن كما أحسن الله إليك) فانه ينتفع الناس بكتابه كما نفعه الله بتعليمها

(واقول الثاني) وهو قول الشعبي: أنه فرض كفاية ، فان لم يجد أحداً يكتب لإذالك الواحد وجب الكتابة عليه ، فان وجد أقواما كان الواجب على واحد منهم أن يكتب (واقول الثالث) أن هذا كان واجبا على الكاتب ، ثم نسخ بقوله تعالى (ولا يضار كاتب ولا شهيد)

(واقول الرابع) أن متعلق الإيجاب هو أن يكتب كما علمه الله ، يعنى أن بتقدير أن يكتب فالواجب أن يكتب على ما علمه الله ، وأن لا يخجل بشرط من الشروط ، ولا يدرج فيه قيودا يخجل بمقصود الانسان . وذلك لأنه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان ، وضاع ماله . فكانه قيل له: إن كنت تكتب فاكتبه عن العدل ، واعتبار كل الشروط التي اعتبرها الله تعالى

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

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

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

(المسألة الأولى) أن الكتابة وإن وجب أن يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم إلا باملاء من عليه الحق ليدخل في جملة إملائه اعترافه بما عليه من الحق ، في قدره وجنسه ، وصفته ، وأجله ، إلى غير ذلك ، فلاجل ذلك قال تعالى (وليلم الذي عليه الحق)
(المسألة الثانية) الاملاء والاملاء لغتان ، قال الفراء : أمملت عليه الكتاب لغة أهل الحجاز وبنى أسد ، وأمليت لغة تميم وقيس ، ونزل القرآن باللغتين ، قال تعالى في اللغة الثانية (فهى تملى عليه بكرة وأصيلا)

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

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

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

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

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

﴿ المسألة الثانية ﴾ الاضافة في قوله (من رجالكم) فيه وجوه: الاول: يعني من أهل ملتكم وهم المسلمون. والثاني: قال بعضهم: يعني الاحرار. والثالث (من رجالكم) الذين تعتدونهم للشهادة بسبب العدالة

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

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

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

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

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

فإن قيل : كيف يصح هذا الكلام والأشهاد للاذكار لا الاضلال

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

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

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

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

(الوجه الثاني) أن قوله (فتذكر) مقابل لما قبله من قوله (أن تضل إحداهما) فلبا كان الضلال مفسراً بالنسيان ، كان الاذكار مفسراً بما يقابل النسيان

ثم قال تعالى ﴿ولا يأت شهداء إذا ما دعوا﴾ وفيه مسائل

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

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

قلنا : الدليل الذى ذكرناه صار متروكا بالضرورة في هذه الآية ، فلا يجوز أن تتركه لعل ضرورة في تلك الآية . والثاني : أن ظاهر قوله (ولا يأت شهداء إذا ما دعوا) النهى عن الامتناع ، والأمر بالفعل ، وذلك للوجوب في حق الكل ، ومعلوم أن التحمل غير واجب على الكل ، فلم يجز حمله عليه ، وأما الأداء بعد التحمل فإنه واجب على الكل ، ومتأكد بقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة) فكان هذا أولى . الثالث : أن الأمر بالشهاد يفيد أمر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه ، فصار الأمر بتحمل الشهادة داخلا في قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فكان صرف قوله (ولا

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

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

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

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

قلنا : لا لأن هذا محمول على المادة ، وليس في العادة أن يكتبوا اتفاه

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

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

(المسألة الرابعة) قرئ. (ولا يساموا أن يكتبوه) بالياء فيهما

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بني أسد هل تعلمون بلامنا إذا كان يوما ذا كواكب أشهبها

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

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

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

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

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

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

واعلم أن كلا الوجهين جائز في اللغة ، وإنما احتمل الوجهين بسبب الإدغام الواقع في (لا يضار) أحدهما : أن يكون أصله لا يضار ، بكسر الراء الأولى ، فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار : والثاني : أن يكون أصله لا يضار بفتح الراء الأولى ، فيكون هما المفعول بهما للضرار ونظير هذه الآية التي تقدمت في هذه السورة ، وهو قوله (لا تضار والدة بولدها) وقد أحكمنا 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 الأول ، واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك (وان تفعلوا فانه فسوق بكم) قال : وذلك لأن اسم الفسق بمن يعرف الكتابة ، ومن يمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية أولى منه بمن أضر الكاتب والشهيد ، ولأنه تعالى قال فيمن يمتنع عن أداء الشهادة (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) والآثم والفسق متقاربان ، واحتج من نصر القول الثاني بأن هذا لو كان خطاباً للكاتب والشهيد ، لقليل : وان تفعلوا فانه فسوق بكم ، وإذا كان هذا خطاباً للذين يقدمون على المدائنة فالمنهون عن الضرار هم والله أعلم

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كِتَابًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ
بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ
يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾

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

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

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

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

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

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

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

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

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

يراهنى فيرهنى بنيه وأرهنه بنى بما أقول

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

آليت لا أعطيه من أبنائنا رهنا فيفسدهم كمن قد أفسدا

وقال بعيث :

بانت سعاد وأمسى دونها عدن وغلقت عندها من قبلك الرهن

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

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

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

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

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

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

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

(المسألة الأولى) أمن فلان غيره إذا لم يكن خائفاً منه ، قال تعالى (هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه) فقوله (فإن أمن بعضكم بعضاً) أي لم يخف خيافته وجوده (فليؤد الذي أؤتمن أماته) أي فليؤد المديون الذي كان أميناً ومؤتمناً في ظن الدائن ، فلا يخلف ظنه في أداء أماته وحقه اليه ، يقال : أؤتمنته فهو مأمون ومؤتمن

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

فانه أمانة في يده ، والوجه هو الأول

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

واعلم أن للناس اختلافا في أن الخبر هل ينسخ أم لا ؟ وقد ذكرنا في أصول الفقه والله أعلم
ثم قال (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) وفيه مسألتان

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

(المسألة الثانية) قرأ عاصم وابن عامر : فيغفر ، ويعذب ، برفع الراء والباء ، وأما الباقون

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

فبالجزم ، أما الرفع فعلى الاستئناف ، والتقدير : فهو يغفر ، وأما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ،
ونقل عن أبي عمرو أنه أدغم الراء في اللام في قوله (يغفر لمن يشاء) قال صاحب الكشاف : انه
لحن ونسبته إلى أبي عمرو كذب ، وكيف يليق مثل هذا اللحن بأعلم الناس بالعربية

ثم قال ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ وقد بين بقوله (لله ما في السموات وما في الأرض) أنه
كامل الملك والملكوت ، وبين بقوله (وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أنه كامل
العلم والاحاطة ، ثم بين بقوله (والله على كل شيء قدير) أنه كامل القدرة ، مستولى على كل الممكنات
بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام ، ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال في هذه الصفات ،
والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل أن يكون عبداً منقاداً له ، خاضعاً لأوامره ونواهيه ،
محتزراً عن سخطه ونواهيه ، وبالله التوفيق

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

ونسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علمنا ، ويعلمنا ما ينفعنا به بفضله ورحمته

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

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

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

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن الرسول آمن بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وإنما خص الرسول بذلك لأن الذي أنزل إليه من ربه قد يكون كلاما

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

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

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

(والمرتبة الثانية) أنه سبحانه وتعالى إنما يوحى إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة ، فقال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) وقال (وإن كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء) وقال (فإنه نزله على قلبك) وقال (نزل به الروح الأمين على قلبك) وقال (عله شديد القوى) فإذا ثبت أن وحي الله تعالى إنما يصل إلى البشر بواسطة الملائكة ، فالملائكة يكونون كالواسطة بين الله تعالى وبين البشر ، فهذا السبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية ، ولهذا السر قال أيضاً (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط)

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

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

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

أما الايمان بوجوده فهو أن يعلم أن وراء المتحيزات موجوداً خالقاً لها، وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقراً بوجود الاله تعالى، لأنه لا يثبت مارواه المتحيزات شيئاً آخر. فيكون اختلافه معنا في اثبات ذات الله تعالى، أما الفلاسفة والمعتزلة فانهم مقرون باثبات موجود سوى المتحيزات موجود لها، فيكون الخلاف معهم لاني الذات بل في الصفات

وأما الايمان بصفاته، فالصفات إما سلبية، وإما ثبوتية

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

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

وأما الايمان بأفعاله، فيأن تعلم أن كل ما سواه فهو ممكن محدث، وتعلم يديه عقلك أن الممكن المحدث لا يوجد بذاته، بل لا بد له من موجود يوجد به، وهو القديم، وهذا الدليل يحملك على أن تجزم بأن كل ما سواه فائما حصل بتخليقه وإيجاده وتكوينه، إلا أنه وقع في البين عقدة وهي الحوادث التي هي الأفعال الاختيارية للحيوانات. فالحكم الأول وهو أنها ممكنة محدثة فلا بد من إسنادها إلى واجب الوجود وطرد فيها

فان قلت: اني أجد من نفسي أني ان شئت أن أتحرك تحركت، وإن شئت أن لا أتحرك لم أتحرك فكانت حركاتي وسكناتي في لا بعيري

فقول: قد عاقت حركتك بمشيئتك لحركتك، وسكونك بمشيئتك لسكونك، فقبل حصول مشيئة

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

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

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

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

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

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

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

(والمرتبة الثالثة) أنهم وسائط بين الله وبين البشر ، فكل قسم منهم متوكل على قسم من أقسام هذا العالم ، كما قال سبحانه (والصافات صفاً فالزاجرات زجراً) وقال (والذاريات ذروا فالخاملات وقرا) وقال (والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا) وقال (والنازعات غرقا والناشطات نشطا) ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات أسراراً مخفية ، إذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها

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

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

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

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

يكشف عن متشابهه .

(وأما الايمان بالرسول) فلا بد فيه من أمور أربعة

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

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

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

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

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

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

كان مقرونا بالألف واللام ، وهذه مضافة

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

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

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

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

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

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

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

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

الأفلاك ، وأنوار بهجة السموات

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

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

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

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

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

(المسألة الأولى) في هذه الآية سؤال ، وهو أن القوم لما قبلوا التكليف وعملوا بها ، فأى حاجة بهم إلى طلبهم المغفرة

والجواب من وجوه : الأول : أنهم وإن بذلوا مجهودهم في أداء هذه التكليف الا أنهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم ، فلما جوزوا ذلك قالوا (غفرانك ربنا) ومعناه أنهم يلتمسون

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

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

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

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

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

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

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

ثم قال الله تعالى ﴿ واليك المصير ﴾ وفيه فائدتان : احدهما : بيان أنهم كما أقرؤا بالمبدأ ، فكذلك أقرؤا بالمعاد ، لأن الايمان بالمبدأ أصل الايمان بالمعاد ، فان من أقرأن الله عالم بالجزئيات ، وقادر على كل الممكنات ، لا بد وأن يقر بالمعاد . والثانية : بيان أن العبد متى علم أنه لا بد من المصير اليه ، والذهاب إلى حيث لا حكم إلا حكم الله ، ولا يستطيع أحد أن يشفع إلا بأذن الله ، كان إخلاصه في الطاعات أتم ، واحترازه عن السيئات أكمل . وههنا آخر ما شرح الله تعالى من
أيمان المؤمنين

قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا

إن نسينا أو أخطأنا ﴿

اعلم أن في الآية مسائل:

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

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

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

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

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

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

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

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

(الحجة الثالثة) أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء الداعيين ، أو حال رجحان أحدهما ، فإن كان الأول فهو تكليف ما لا يطاق ، لأن الاستواء يناقض الرجحان ، فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان ، فقد كلف بالجمع بين النقيضين ، وان كان الثاني فالراجح واجب ، والمرجوح ممتنع ، وان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب ، وان وقع بالمرجوح

فقد وقع بالمتع .

(الحجة الرابعة) أنه تعالى كلف أبا لهب بالإيمان ، والإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ، وهو مما أخبر أنه لا يؤمن ، فقد صار أبو لهب مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وذلك تكليف ما لا يطاق .

(الحجة الخامسة) العبد غير عالم بتفاصيل فعله ، لأن من حرك أصبعه لم يعرف عدد الأحيان التي حرك أصبعه فيها ، لأن الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات مختلطة بسكنات ، والعبد لم يخطر بباله أنه يتحرك في بعض الأحيان ، ويسكن في بعضها ، وأنه أين تحرك وأين سكن ، وإذا لم يكن عالماً بتفاصيل فعله لم يكن موجوداً لها ، لأنه لم يقصد إيجاد ذلك العدد المخصوص من الأفعال ، فلو فعل ذلك العدد دون الأزيد ودون الأنقص فقد ترجح الممكن لا المرجح وهو محال ، ثبت أن العبد غير موجود ، فإذا لم يكن موجوداً كان تكليف ما لا يطاق لازماً على ما ذكرتم ، فهذه وجوه عقائدية قطعية يقينية في هذا الباب ، فعلنا أنه لا بد للآية من التأويل وفيه وجوه .
الأول وهو الأصوب : أنه قد ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلي ، والظاهر السمعي ، فالما أن يصدقهما هو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، وأما أن يكذبهما وهو محال ، لأنه إبطال النقيضين ، وأما أن يكذب القاطع العقلي ، ويرجح الظاهر السمعي ، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية ، ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن ، وترجيح الدليل السمعي يوجب القدر في الدليل العقلي والدليل السمعي معاً ، فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية ، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل ، وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه أبداً في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه ، فهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلاً في الجملة ، سواء عرفناه أولم نعرفه ، وحيث لا يحتاج إلى الخوض فيه على سبيل التفصيل

(الوجه الثاني في الجواب) هو أنه لا معنى للتكليف في الأمر والنهي إلا الإعلام بأنه متى فعل كذا فإنه يثاب ، ومتى لم يفعل فإنه يعاقب ، فإذا وجد ظاهر الأمر فإن كان المأمور به ممكناً كان ذلك أمراً وتكليفاً في الحقيقة ، وإلا لم يكن في الحقيقة تكليفاً . بل كان إعلاماً بنزول العقاب به في الدار الآخرة ، وإشعاراً بأنه إنما خلق للنار

(والجواب الثالث) وهو أن الإنسان ما دام لم يموت ، وأنا لا ندرى أن الله تعالى علم منه أنه يموت على الكفر أو ليس كذلك ، فنحن شاكون في قيام المانع ، فلا جرم تأمره بالإيمان ونحوه عليه ، فإذا مات على الكفر علمنا بعد موته أن المانع كان قائماً في حقه ، فتبين أن شرط

التكليف كان زائلا عنه حال حياته ، وهذا قول طائفة من قدماء أهل الجبر
 (الجواب الرابع) أنا بينا أن قوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ليس قول الله تعالى ، بل
 هو قول المؤمنين ، فلا يكون حجة ، إلا أن هذا ضعيف ، وذلك لأن الله تعالى لما حكاه عنهم في
 معرض المدح لهم والثناء عليهم ، فبسبب هذا الكلام وجب أن يكونوا صادقين في هذا الكلام ،
 إذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع ،
 ونسأل الله العظيم أن يرحم مجزنا وقصور فهمنا ، وأن يعفو عن خطايانا ، فانا لا نطلب إلا الحق ،
 ولا نزوم إلا الصدق

أما قوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) اختلفوا في أنه هل في اللغة فرق بين الكسب والاكتساب ، قال
 الواحدي رحمه الله : الصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لا فرق بينهما ،
 قال ذو الرمة .

ألني أباه بذلك الكسب يكتسب

والقرآن أيضاً ناطق بذلك ، قال الله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة) وقال (ولا تكسب
 كل نفس إلا عليها) وقال (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته) وقال (والذين يرمون المؤمنين
 والمؤمنات بغير ما اكتسبوا) فدل هذا على إقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر ، ومن
 الناس من سلم الفرق ، ثم فيه قولان : أحدهما : أن الاكتساب أخص من الكسب ، لأن الكسب ،
 ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره ، والاكتساب لا يكون إلا ما يكتسب الانسان لنفسه خاصة ، يقال
 فلان كاسب لأهله ، ولا يقال مكتسب لأهله . والثاني : قال صاحب الكشف : إنما خص الخير
 بالكسب ، والشر بالاكتساب ، لأن الاكتساب اعتمال ، فلما كان الشر مما تشبهه النفس وهي
 منجذبة اليه ، وأماره به ، كانت في تحصيله أعمل وأجد ، فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ، ولمالم يكن
 كذلك في باب الخير ، وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال والله أعلم

(المسألة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية على أن فعل العبد بايجاده وتكوينه ، قالوا لأن
 الآية صريحة في إضافة خيره وشره اليه ، ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ،
 ويجرى صدور أفعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الأمور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام
 فيه معلوم وبالله التوفيق ، قال القاضي : لو كان خالقا أفعالهم فسا الفائدة في التكليف وأما الوجه في
 أن يسألوه أن لا يتقل عليهم والثقل على قولهم كالحفيف في أنه تعالى يخلقه فيهم وليس يلحقهم

به نصب ولا لغوب

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحابطة قالوا: لأنه تعالى أثبت كلا الأمرين على سبيل الجمع، فبين أن لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما كتسبت، وهذا صريح في أن هذين الاستحقاقين يجتمعان، وأنه لا يلزم من طريان أحدهما زوال الآخر، قال الجبائي: ظاهر الآية وان دل على الإطلاق إلا أنه مشروط، والتقدير: لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح إذا لم تبطله، وعليها ما كتسبت من العقاب إذا لم تكفره بالتوبة، وانما صرنا إلى اضمار هذا الشرط لما بينا أن الثواب يجب أن يكون منفعة خالصة دائمة وأن العقاب يجب أن يكون مضرة خالصة دائمة، والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقهما أيضا محالا

واعلم أن الكلام على هذه المسألة مر على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بائنا والأذى) فلا نعيده

(المسألة الرابعة) احتج كثير من المتكلمين بهذه الآية على أن الله تعالى لا يعذب الأطفال بذنوب آبائهم، ووجه الاستدلال ظاهر فيه، ونظيره قوله تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

(المسألة الخامسة) تمسكوا بهذه الآية في إثبات أن الأصل في الامساك بالبقاء والاستمرار، لأن اللام في قوله (لها ما كسبت) يدل على ثبوت هذا الاختصاص، وتأكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم «كل امرئ أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين» وإذا تمهد هذا الأصل خرج عليه شيء كثير من مسائل الفقه

منها أن المضمونات لا تملك بأداء الضمان، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم، وهو قوله (لها ما كسبت) والعارض الموجود إما الغصب وإما الضمان، وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل أم الولد والمدبرة

ومنها أنه إذا غصب ساحة وأدرجها في بنائه، أو غصب حنطة فطحنها، لا يزول الملك لقوله (لها ما كسبت)

ومنها أنه لا شفعة للجار، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم، وهو قوله (لها ما كسبت) والفرق بين الشريك والجار ظاهر، بدليل أن الجار لا يقدم على الشريك، وذلك يمنع من حصول الاستواء، ولأن التضارر بمخالطة الجار أقل، ولأن في الشركة يحتاج إلى تحمل مؤنة القسمة، وهذا المعنى مفقود في الجار

ومنها أن القطع لا يمنع وجوب الضمان، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم، وهو قوله (لها ما

كسبت) والقطع لا يوجب زوال الملك ، بدليل أن المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ، ولا يكون القطع مقتضيا زوال ملكه عنه ومنها أن منكرى وجوب الزكاة احتجوا به ، وجوابه أن الدلائل الموجبة للزكاة أخص ، والخاص مقدم على العام ، وبالجملة فهذه الآية أصل كبير في فروع الفقه والله أعلم ثم اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم قال «الدعاء مخ العبادة» لأن الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ، ويشاهد جلال الله تعالى وكرمه وعزته وعظمته ، بنعت الاستغناء والتعالى وهو المقصود من جميع العبادات والطاعات ، فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع إلى الله ، والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) فقال (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين أربعة أنواع من الدعاء ، وذكر في مطلع كل واحد منها قوله (ربنا) الا فى النوع الرابع من الدعاء . فانه حذف هذه الكلمة عنها . وهو قوله (واعف عنا واغفر لنا)

أما النوع الأول فهو قوله (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) لا تؤاخذنا أى لا تعاقبنا ، وإنما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد ، لأن الناسى قد أمكن من نفسه ، وطرق السبيل اليها بفعله ، فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه فى إيذاء نفسه ، وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الله يأخذ المذنب بالعقوبة ، فالمذنب كأنه يأخذربه بالمطالبة بالعتو 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 المؤاخذة

(المسألة الثانية) فى النسيان وجهان : الأول : أن المراد منه هو النسيان نفسه الذى هو

ضد الذكر

فان قيل : أليس أن فعل الناسى فى محل العفو بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله صلى الله عليه وسلم «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» فاذا كان النسيان فى محل العفو قطعاً فما معنى طلب العفو عنه فى الدعاء

والجواب : عنه من وجوه : الأول : أن النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ، ومنه ما لا يعذر

ألا ترى أن من رأى في ثوبه دما فأخر إزالته إلى أن نسي فصلى وهو على ثوبه عدم قصره ، إذ كان يلزمه المبادرة إلى إزالته وأما إذا لم يره في ثوبه فإنه يعذر فيه ، ومن رمى صيداً في موضع فأصاب إنساناً فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي أنه يصيب ذلك الصيد أو غيره ، فإذا رمى ولم يتحرز كان ملوماً أما إذا لم تكن أمارات الغلط ظاهرة ثم رمى وأصاب إنساناً كان ههنا معذوراً ، وكذلك الإنسان إذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القرآن يكون ملوماً ، وأما إذا واطب على القراءة ، لكنه بعد ذلك نسي فهنا يكون معذوراً ، ثبت أن النسيان على قسمين ، منه ما يكون معذوراً ، ومنه ما لا يكون معذوراً ، وروى أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطاً في أصبعه فثبت بما ذكرنا أن الناس قد لا يكون معذوراً ، وذلك ما إذا ترك التحفظ وأعرض عن أسباب التذكر ، وإذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء .

(الوجه الثاني في الجواب) أن يكون هذا دعاء على سبيل التقدير ، وذلك لأن هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقائه ، فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي إلا على وجه النسيان والخطأ ، فكان وصفهم بالدعاء بذلك إشعاراً ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كأنه قيل : إن كان النسيان مما تجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به

(الوجه الثالث في الجواب) أن المقصود من الدعاء إظهار التضرع إلى الله تعالى ، لا طلب الفعل ، ولذلك فإن الداعي كثيراً ما يدعو بما يقطع بأن الله تعالى يفعله سواء دعا أو لم يدع ، قال الله تعالى (قال رب احكم بالحق) وقال (ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة) وقالت الملائكة في دعائهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) فكذا في هذه الآية العلم بأن النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه في الدعاء

(الوجه الرابع في الجواب) أن مؤاخذة الناس غير ممتنعة عقلاً ، وذلك لأن الإنسان إذا علم أنه بعد النسيان يكون مؤاخذاً فإنه يخوف المؤاخذة يستديم الذكر ، فحينئذ لا يصدر عنه إلا أن استدامة ذلك التذكر فعل شاق على النفس ، فلما كان ذلك جائزاً في العقول ، لا جرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء

(الوجه الخامس) أن أصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناس غير قادر على الاحتراز عن الفعل : فلولا أنه جائز عقلاً من الله تعالى أن يعاقب عليه لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه

(والقول الثاني) في تفسير النسيان ، أن يحمل على الترك ، قال الله تعالى (فسي ولم نجد له عزماً)

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا لَمَّْا حَمَلْتَهُ عَلَيَّ الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا

وقال تعالى (نساء الله فسيهم) أى تركوا العمل لله فتركهم ، ويقول الرجل لصاحبه : لا تنسني من عطيتك ، أى لا تتركني ، فالمراد بهذا النسيان أن يترك الفعل لتأويل فاسد ، والمراد بالخطأ ، أن يفعل الفعل لتأويل فاسد

(المسألة الثالثة) اعلم أن النسيان والخطأ المذكورين في هذه الآية إما أن يكونا مفسرين بتفسير ينبغى فيه القصد إلى فعل ما لا ينبغى ، أو يكون أحدهما كذلك دون الآخر ، فأما الاحتمال الأول فإنه يدل على حصول العفو لأصحاب الكبار ، لأن العمد إلى المعصية لما كان حاصلًا في النسيان وفي الخطأ ثم انه تعالى أمر المسلمين أن يدعوه بقولهم (لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) فكان ذلك أمراً من الله تعالى لهم بأن يطلبوا من الله أن لا يعذبهم على المعاصي ، ولما أمرهم بطلب ذلك ، دل على أنه يعطيهم هذا المطلوب ، وذلك يدل على حصول العفو لأصحاب الكبار ، وأما القسم الثانى والثالث فباطلان لأن المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم ، وما يقبح فعله من الله يمتنع أن يطلب بالدعاء

فان قيل : التامى قد يؤاخذ في ترك التحفظ قصداً وعمداً على ما قررتم في المسألة المتقدمة قلنا : فهو في الحقيقة مؤاخذ بترك التحفظ قصداً وعمداً ، فالمؤاخذة إنما حصلت على ما تركه عمداً ، وظاهر ما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لأهل الكبار

قوله تعالى (ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا)

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من الدعاء وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) «الاصر» فى اللغة : الثقل والشدة ، قال النابغة

يا مانع الضيم أن يعشى سراتهم والحامل الاصر عنهم بعد ما عرفوا

ثم سمي العهد إصراً لأنه ثقل ، قال الله تعالى (وأخذتم على ذلكم إصري) أى عهدى وميثاقى والاصر العطف ، يقال : ما بأصرنى عليه آصرة ، أى رحم وقرابة ، وإنما سمي العطف إصراً لأن عطفك عليه يتقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكروه

(المسألة الثانية) ذكر أهل التفسير فيه وجهين : الأول : لا تشدد علينا فى التكليف كما شددت

على من قبلنا من اليهود ، قال المفسرون : ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة ، وأمرهم بأداء ربع أموالهم فى الزكاة ، ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها ، وكانوا إذا نسوا شيئاً عجلت لهم العقوبة فى الدنيا ، وكانوا إذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالاً لهم . قال الله تعالى (فبظلم

من الذين هادوا حرمنا عليهم) وقال تعالى (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم) وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر ، وكان عذابهم معجلاً في الدنيا ، كما قال (من قبل أن نطمس وجوها) وكانوا يمسخون قرده وخنائير ، قال القفال : ومن نظر في السفر الخامس من التوراة التي تدعيها هؤلاء اليهود وآف على ما أخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ، ورأى الأعاجيب الكثيرة ، فالمؤمنون سألوا ربهم أن يصونهم عن أمثال هذه التغلظات ، وهو بفضلهم ورحمته قد أزال ذلك عنهم . قال الله تعالى في صفة هذه الأمة (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وقال عليه السلام «رفع عن أمتي المسخ والحسف والغرق» وقال الله تعالى (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) وقال عليه الصلاة والسلام «بعثت بالحنيفية السهلة السخية» والمؤمنون إنما طلبوا هذا التخفيف لأن التشديد مظنة التقصير . والتقصير موجب للعقوبة ، ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى ، فلا جرم طلبوا السهولة في التكليف

والقول الثاني: لا تحمل علينا عهداً وميثاقاً يشبه ميثاق من قبلنا في الغلظ والشدّة ، وهذا القول يرجع إلى الأول في الحقيقة لكن باضمار شيء زائد على الملفوظ ، فيكون القول الأول أولى (المسألة الثالثة) لقائل أن يقول: دلت الدلائل العقلية والسمعية على أنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين ، فما السبب في أن شدد التكليف على اليهود حتى أدى ذلك إلى وقوعهم في المخالفات والتمرد ، قالت المعتزلة : من الجائر أن يكون الشيء مصلحة في حق إنسان ، مفسدة في حق غيره ، فاليهود كانت الفظاظ والغلظة غالبية على طباعهم ، فما كانوا ينصلحون إلا بالتكليف الشاق والشدّة ، وهذه الأمة كانت الرقة وكرم الخلق غالباً على طباعهم ، فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغلظ

أجاب الأصحاب بأن السؤال الذي ذكرناه في المقام الأول تنقله إلى المقام الثاني، فنقول: ولماذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا إلى التشديدات العظيمة في التكليف ولماذا خص هذه الأمة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكليف السهلة في حصول مصالحهم

ومن تأمل وأنصف علم أن هذه التعليقات على فعل جناب الجلال ، عن أن يوزن بميزان الاعتزال ، وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)

رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

قوله تعالى ﴿ربنا ولا تحمّلنا مالا طاقة لنا به﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الطاقة اسم من الاطاقة ، كالطاعة من الاطاعة ، والجابة من الاجابة ، وهي

توضع مرضع المصدر

﴿المسألة الثانية﴾ من الاصحاب من تمسك به في أن تكليف مالا يطاق جائز إذ لو لم يكن جائزا

لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى

أجاب المعتزلة عنه من وجوه : الأول : أن قوله (مالا طاقة لنا به) أي ما يشق فعله مشقة عظيمة

وهو كما يقول الرجل : لا أستطيع أن أنظر إلى فلان إذا كان مستقلا له ، قال الشاعر :

إنك إن كلفتني مالم أطق ساءك ما سرك مني من خلق

وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في المملوك «له طعامه وكسوته ، ولا يكلف من

العمل مالا يطيق» أي ما يشق عليه ، وروى عمران بن الحصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال

«المرضى يصلى جالسا ، فإن لم يستطع فعلى جنب» فقوله : فإن لم يستطع ، ليس معناه عدم القوة

على الجلوس ، بل كل الفقهاء يقولون : المراد منه إذا كان يلحقه في الجلوس مشقة عظيمة شديدة ،

وقال الله تعالى في وصف الكفار (ما كانوا يستطيعون السمع) أي كان يشق عليهم ذلك

﴿الوجه الثاني﴾ أنه تعالى لم يقل : لا تكلفنا مالا طاقة لنا به ، بل قال (لا تحمّلنا مالا طاقة لنا به)

والتحميل هو أن يضع عليه مالا طاقة له بتحملة ، فيكون المراد منه العذاب ، والمعنى لا تحمّلنا عذابك

الذي لا نطيق احتماله ، فلو حملنا الآية على ذلك كان قوله (لا تحمّلنا) حقيقة فيه ، ولو حملناه على

التكليف كان قوله (لا تحمّلنا) مجازا فيه ، فكان الأول أولى

﴿الوجه الثالث﴾ هب أنهم سألوا الله تعالى أن لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه ، لكن ذلك

لا يدل على جواز أن يفعل خلافه ، لأنه لو دل على ذلك لدل قوله (رب احكم بالحق) على جواز أن

يحكم بباطل ، وكذلك يدل قول إبراهيم عليه السلام (ولا تخزني يوم يبعثون) على جواز أن يخزى

الأنبياء ، وقال الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم (ولا تطع الكافرين والمنافقين) ولا يدل هذا

على جواز أن يطيع الرسول الكافرين والمنافقين ، وكذا الكلام في قوله (لئن أشركت ليحبطن

عملك) هذا جملة أجوبة المعتزلة

أجاب الأصحاب فقالوا :

﴿أما الوجه الأول﴾ فمدفوع من وجهين : الأول : أنه لو كان قوله (ولا تحمّلنا مالا طاقة لنا به) محمولا على أن لا يثدد عليهم في التكليف ، لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله (ولا تحمّل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) واحدا فتكون هذه الآية تكرارا محضا ، وذلك غير جائز . الثاني : أننا نأبى أن الطاقة هي الاطاقة والقدرة ، فقوله (لا تحمّلنا مالا طاقة لنا به) ظاهره لا تحمّلنا مالا قدرة لنا عليه ، أقصى ما في الباب أنه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستقبال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا أن الأصل حمل اللفظ على الحقيقة

﴿وأما الوجه الثاني﴾ فجوابه أن التحمل مخصوص في عرف القرآن بالتكليف ، قال الله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات) الى قوله (وحملها الانسان) ثم هب أنه لم يوجد هذا العرف الا أن قوله (لا تحمّلنا مالا طاقة لنا به) عام في العذاب وفي التكليف ، فوجب إجراؤه على ظاهره ، أما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فجوابه أن فعل الشئ ، إذا كان ممتعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ، ويصير ذلك جاريا مجرى من يقول في دعائه وتضرعه: ربنا لا تجمع بين الضدين ، ولا تقلب القديم محدثا ، كما أن ذلك غير جائز ، فكذا ما ذكرتم إذا ثبت هذا فنقول : هذا هو الأصل فاذا صار ذلك متروكا في بعض الصور لدليل مفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل ، وبالله التوفيق

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنه بقي في الآية سوالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قال في الآية الأولى (لا تحمّل علينا إصرا) وقال في هذه الآية (لا تحمّلنا) خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل

الجواب : أن الشاق يمكن حمله ، أما مالا يكون مقدورا لا يمكن حمله ، فالحاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط ، أما الحمل فغير ممكن ، وأما الشاق فالحمل والتحميل يمكنان فيه ، فلهذا السبب خص الآية الأخيرة بالتحميل

﴿السؤال الثاني﴾ أنه لما طلب أن لا يكلفه بالفعل الشاق قوله (لا تحمّل علينا إصرا) كان من لوازمه أن لا يكلفه مالا يطاق ، وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب أولى والجواب الذي أتخيله فيه والعلم عند الله تعالى أن للعبد مقامين : أحدهما : قيامه بظاهر الشريعة والثاني : شروعه في بدء المكاشفات ، وذلك هو أن يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمته

وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ

الْكَافِرِينَ «٢٨٦»

ففي المقام الأول طلب ترك التشديد، وفي المقام الثاني قال: لا تطلب مني حمداً يليق بجلالك، ولا شكراً يليق بآلائك ونعمائك، ولا معرفة تليق بقدس عظمتك، فان ذلك لا يليق بذكرى وشكرى وفكرى، ولا طاقة لي بذلك، ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة، لاجرم كان قوله (ولا تحمل علينا إصراً) مقدما في الذكر على قوله (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به)

(السؤال الثالث) أنه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الأدعية بصيغة الجمع، بأنهم قالوا (لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فما الفائدة في هذه الجمعية وقت الدعاء؟

والجواب: المقصود منه بيان أن قبول الدعاء عند الاجتماع أكمل، وذلك لأن لهم تأثيرات، فاذا اجتمعت الأرواح والدواعى على شئ واحد كان حصوله أكمل.

قوله تعالى (واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) اعلم أن تلك الأنواع الثلاثة من الأدعية كان المطلوب فيها الترك، وكانت مقرونة بلفظ «ربنا» وأما هذا الدعاء الرابع، فقد حذف منه لفظ «ربنا» وظاهره يدل على طلب الفعل ففيه سؤالان:

(السؤال الأول) لم لم يذكر هنا لفظ ربنا؟

الجواب: النداء إنما يحتاج إليه عند البعد، أما عند القرب فلا، وإنما حذف النداء إشعاراً بأن العبد إذا واظب على التضرع نال القرب من الله تعالى، وهذا سر عظيم يطالع منه على أسرار آخر.

(السؤال الثاني) ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة؟

الجواب: أن العفو أن يسقط عنه العقاب، والمغفرة أن يستر عليه جرمه صوتاً له من عذاب التخجيل والفضيحة، كأن العبد يقول: أطلب منك العفو، وإذا عفوت عني فاستر عني، فان الخلاص من عذاب القبر إنما يطيب إذا حصل عقيه الخلاص من عذاب الفضيحة، والأول هو العذاب الجسماني، والثاني هو العذاب الروحاني، فلما تخلص منهما أقبل على طلب الثواب، وهو أيضا

قسمان: ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها، وثواب روحاني وغايته أن يتجلى له نور جلال الله تعالى، وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله، وذلك بأن يصير غائباً عن كل ماسوى الله تعالى، مستغرقاً بالكلية في نور حضور جلال الله تعالى، فقوله (وارحمنا) طلب للثواب الجسماني وقوله بعد ذلك (أنت مولانا) طلب للثواب الروحاني، ولأن يصير العبد مقبلاً بكلية على الله تعالى لأن قوله (أنت مولانا) خطاب الحاضرين، ولعل كثيراً من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات، ويقولون: انها من باب الطاعات، ولقد صدقوا فيما يقولون، فذلك مبلغهم من العلم (ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى)

وفي قوله ﴿أنت مولانا﴾ فائدة أخرى، وذلك أن هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بأنه سبحانه هو المتولى لكل نعمته يصلون اليها، وهو المعطى لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم أظهروا عند الدعاء أنهم في كونهم متكلمين على فضله وإحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته إلا بتدبير قيمه، والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته إلا باصلاح مولاه، فهو سبحانه فيوم السماوات والأرض، والقائم باصلاح مهمات الكل، وهو المتولى في الحقيقة للكل، على ما قال (نعم المولى ونعم النصير) ونظير هذه الآية (الله ولي الذين آمنوا) أى ناصرهم، وقوله (فان الله هو مولاه) أى ناصره، وقوله (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم)

ثم قال ﴿فانصرنا على القوم الكافرين﴾ أى انصرنا عليهم في محاربتنا معهم، وفي مناظرتنا بالحجة معهم، وفي إعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال (ليظهره على الدين كله) ومن المحققين من قال (فانصرنا على القوم الكافرين) المراد منه إعانة الله بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية إلى ما سوى الله، وهذا آخر السورة

وروى الواحدى رحمه الله عن مقاتل بن سليمان أنه لما أسرى بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى السماء أعطى خوانين سورة البقرة، فقالت الملائكة: ان الله عز وجل قد أكرمك بحسن الثناء عليك بقوله (آمن الرسول) فسله وارغب اليه، فعلمه جبريل عليهما الصلاة والسلام كيف يدعو، فقال محمد صلى الله عليه وسلم (غفرانك ربنا وإليك المصير) فقال الله تعالى «قد غفرت لكم» فقال (لا تؤاخذنا) فقال الله «لا تؤاخذكم» فقال (ولا تحمل علينا إصراً) فقال «لا أشدد عليكم» فقال محمد (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فقال «لا أحملكم ذلك» فقال محمد (واغفر لنا وارحمنا) فقال الله تعالى «قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وأنصركم على القوم الكافرين» وفي بعض الروايات أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات، والملائكة كانوا يقولون آمين

وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول : إلهي وسيدى كل ماطلتته وكتبته
 ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك ، فان أصبت فتوفيقك أصبت فاقبله من هذا المكدي بفضلك
 وإن أخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك يا من لا يبرمه إلحاح الملحين ، ولا يشغله سؤال السائلين
 وهذا آخر الكلام في تفسير هذه السورة والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي
 وعلى آله وأصحابه وسلم

سورة آل عمران

مدنية وآياتها ٢٠. نزلت بعد الأنفال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الم «١» اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ «٢»

سورة آل عمران

مائتا آية مدنية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الم، الله لا إله إلا هو الحي القيوم)

أما تفسير «الم» فقد تقدم في سورة البقرة، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قرأ أبو بكر عن عاصم «الم الله» بسكون الميم، ونصب همزة «الله» والباقيون موصولا بفتح الميم، أما قراءة عاصم فلها وجهان: الأول: نية الوقف، ثم إظهار الهمزة لأجل الابتداء. والثاني: أن يكون ذلك على لغة من يقطع ألف الوصل، فمن فصل وأظهر الهمزة فالتنخيم والتعظيم، وأما من نصب الميم ففيه قولان: الأول: وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين أن أسماء الحروف موقوفة الأواخر، يقول: ألف، لام، ميم. كما يقول: واحد، اثنان، ثلاثة. وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله «الله» فإذا ابتدأنا به ثبتت الهمزة متحركة، إلا أنهم أسقطوا الهمزة للتخفيف، ثم أقيت حركتها على الميم لتدل حركتها على أنها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها.

فان قيل : ان كان التقدير فصل إحدى الكلمتين عن الأخرى امتنع إسقاط الهمزة ، وإن كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة مع حركتها ، وإذا امتنع بقاؤها امتنع حركتها ، وامتنع إلقاء حركتها على الميم

قلنا : لم لا يجوز أن يكون ساقطاً بصورته ، باقياً بمعناه ، فأبقيت حركتها لتدل على بقائها في المعنى ، هذا تمام تقرير قول الفراء

(القول الثاني) قول سيويوه ، وهو أن السبب في حركة الميم التقاء الساكنين ، وهذا القول رده كثير من الناس . وفيه دقة ولطف ، والكلام في تلخيصه طويل

وأقول : فيه بحثان : أحدهما : سبب أصل الحركة . والثاني : كون تلك الحركة فتحة

(أما البحث الأول) فهو بناء على مقدمات

(المقدمة الأولى) أن الساكنين إذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفاً من حروف المد واللين لم يجب التحريك ، لأنه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين ، كقولك هذا ابراهيم وإسحاق ويعقوب موقوفة الأواخر ، أما إذا لم يكن كذلك وجب التحريك ، لأنه لا يسهل النطق بمثل هذين ، لأنه لا يمكن النطق إلا بالحركة

(المقدمة الثانية) مذهب سيويوه أن حرف التعريف هي اللام وهي ساكنة ، والساكن لا يمكن الابتداء به ، فقدموا عليها همزة الوصل ، وحركوها ليتوصلوا بها إلى النطق باللام ، فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفاً آخر فان كان متحركاً توصلوا به إلى النطق بهذه اللام الساكنة ، وإن كان ساكناً حركوه وتوصلوا به إلى النطق بهذه اللام ، وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل ، لأن الحاجة إليها أن يتوصل بحركتها إلى النطق باللام ، فاذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته إلى النطق بهذه اللام ، فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى ، حقيقة وحكا ، وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : ألقيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكا ، لأن هذا إنما يصار إليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الأحكام ، أو أثر من الآثار ، لكننا بينا أنه ليس الأمر كذلك ، فعلينا أن تلك الهمزة سقطت بذاتها وبآثارها سقوطاً كلياً ، وبهذا يبطل قول الفراء

(المقدمة الثالثة) أسماء هذه الحروف موقوفة الأواخر ، وذلك متفق عليه

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول : الميم من قولنا «الم» ساكن ولام التعريف من قولنا «الله» ساكن ، وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ، ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى ، وصح بهذا

البيان قول سيدييه ، وبطل قول الفراء .

(أما البحث الثاني) فلقاتل أن يقول : الساكن إذا حرك حرك إلى الكسر ، فلم اختير الفتح ههنا ، قال الزجاج في الجواب عنه : الكسر ههنا لا يليق ، لأن الميم من قولنا «الم» مسبوقة بالياء ، فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل ، فتركت الكسرة واختيرت الفتحة ، وطعن أبو علي الفارسي في كلام الزجاج ، وقال : ينتقض قوله بقولنا : جبر . فإن الراء مكسورة مع أنها مسبوقة بالياء ، وهذا الطعن عذري ضعيف ، لأن الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء أختها ، فاذا اجتمعا عظم الثقل ، ثم يحصل الانتقال منه إلى النطق بالالف في قولك «الله» وهو في غاية الخفة ، فيصير اللسان منتقلا من أثقل الحركات إلى أخف الحركات ، والانتقال من الضد إلى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان ، أما إذا جعلنا الميم مفتوحة ، اتقل اللسان من فتحة الميم إلى الألف في قولنا (الله) فكان النطق به سهلا ، فهذا وجه تقرير قول سيدييه والله أعلم .

(المسألة الثانية) في سبب نزول أول هذه السورة قولان : الأول : وهو قول مقاتل بن سليمان : أن بعض أول هذه السورة في اليهود ، وقد ذكرناه في تفسير «الم ذلك الكتاب»

(والقول الثاني) من ابتداء السورة إلى آية المباهلة في النصارى ، وهو قول محمد بن اسحق قال : قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم أربعة عشر رجلا من أشرفهم ، وثلاثة منهم كانوا أكابر القوم ، أحدهم أميرهم ، واسمه عبد المسيح ، والثاني مشيرهم وذو رأيهم . وكانوا يقولون له : السيد ، واسمه الأيهم ، والثالث جبرهم وأسقفهم وصاحب مدراسهم ، يقال له أبو حارثة بن علقمة أحد بني بكر بن وائل ، وملوك الروم كانوا أشرفوه ، ومولوه ، وأكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم ، فلما قدموا من نجران ركب أبو حارثة بغلته ، وكان إلى جنبه أخوه كرز بن علقمة ، فيينا بغلة أبي حارثة تسير إذ عثرت ، فقال كرز أخوه : تعس الأبعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو حارثة : بل تعست أمك ، فقال : ولم يا أخي ؟ فقال : انه والله النبي الذي كنا ننتظره ، فقال له أخوه كرز : فما يمنعك منه وأنت تعلم هذا ، قال : لأن هؤلاء الملوك أعطونا أموالا كثيرة وأكرمونا ، فلو آتانا بمحمد صلى الله عليه وسلم لآخذوا منا كل هذه الأشياء ، فوقع ذلك في قلب أخيه كرز ، وكان يضمه إلى أن أسلم فكان يحدث بذلك . ثم تكلم أولئك الثلاثة : الأمير ، والسيد والجبر ، مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من أديانهم ، فتارة يقولون عيسى هو الله ، وتارة يقولون : هو ابن الله ، وتارة يقولون : ثالث ثلاثة ،

ويحتجون لقولهم : هو الله ، بأنه كان يحيى الموتى ، ويرى الأكمه والأبرص ، ويرى الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ، ويحتجون فى قولهم : انه ولد الله بأنه لم يكن له أب يعلم ، ويحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله تعالى : فعلنا ، وجعلنا ، ولو كان واحداً لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : أسلبوا ، فقالوا : قد أسلبننا ، فقال صلى الله عليه وسلم كذبتهم كيف يصح اسلامكم وأنتم تثبتون لله ولداً ، وتعبدون الصليب ، وتأكلون الخنزير ، قالوا : فن أبوه ؟ فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى فى ذلك أول سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها ، ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظر معهم ، فقال : أستم تعلمون أن الله حى لا يموت ، وأن عيسى يأتى عليه الفناء ؟ قالوا : بلى . قال أستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا ويشبه أباه ؟ قالوا بلى . قال : أستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شىء يكلؤه ويحفظه ويرزقه ، فهل يملك عيسى شيئاً من ذلك ؟ قالوا : لا . قال أستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء ، فهل يعلم عيسى شيئاً من ذلك إلا ما علم ؟ قالوا : لا . قال فان ربنا صور عيسى فى الرحم كيف شاء ، فهل تعلمون ذلك ؟ قالوا : بلى . قال أستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون أن عيسى حملته امرأة كحمل المرأة ووضعته كما تضع المرأة ، وغذى كما يغذى الصبي ، ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ، ويحدث الحدث قالوا : بلى فقال صلى الله عليه وسلم : فكيف يكون كما زعمتم ؟ فعرفوا ثم أبوا إلا جحوداً ، ثم قالوا : يا محمد ألسنت تزعم أنه كلمة الله وروح منه ؟ قال : بلى . قالوا : لحسبنا فأنزل الله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابهه) الآية ، ثم ان الله تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بملاعتهم إذ ردوا عليه ذلك ، فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملاعة ، فقالوا : يا أبا القاسم دعنا نلظ فى أمرنا ، ثم نأتيك بما تريد أن نفعل ، فانصرفوا ثم قال بعض أولئك الثلاثة لبعض : ماترى ؟ فقال : والله يامعشر النصارى لقد عرفتم أن محمداً نبي مرسل ، ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ، ولقد علمتم ما لا عن قوم نبياً قط الا وفى كبيرهم وصغيرهم ، وأنه الاستئصال منكم ان فعلتم ، وأنتم قد أيتمت إلا دينكم والاقامة على ما أنتم عليه ، فوادعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا أبا القاسم قد رأينا أن لا نلاعنك وأن تتركك على دينك ، ونرجع نحن على ديننا ، فابعث رجلاً من أصحابك معنا يحكم بيننا فى أشياء قد اختلفنا فيها من أموالنا ، فانكم عندنا رضا ، فقال عليه السلام : آتوني العشية أبعث معكم الحكم القوي الأمين ، وكان عمر يقول : ما أحببت الامارة قط إلا يومئذ رجاء أن أكون صاحبها ، فلما صلينا مع رسول

الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره ، وجعلت أطاول له ليرانى ، فلم يزل يردد بصره حتى رأى أبا عبيدة بن الجراح ، فدعاه فقال : اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه ، قال عمر : فذهب بها أبو عبيدة

واعلم أن هذه الرواية دالة على أن المناظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرقة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأن مذهب الحشوية في إنكار البحث والنظر باطل قطعاً ، والله أعلم

(المسألة الثالثة) اعلم أن مطلع هذه السورة له نظم لطيف عجيب ، وذلك لأن أولئك النصارى الذين نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه قيل لهم : اما أنت تنازعوه في معرفة الاله أو في النبوة ، فان كان النزاع في معرفة الاله ، وهو أنكم تثبتون له ولداً ، وأن محمداً لا يثبت له ولداً فالحق معه بالدلائل العقلية القطعية ، فانه قد ثبت بالبرهان أنه حي قيوم ، والحي القيوم يستحيل عقلاً أن يكون له ولد ، وان كان النزاع في النبوة فهذا أيضاً باطل ، لأن بالطريق الذى عرفتم أن الله تعالى أنزل انترارة والانجيل على موسى وعيسى ، فهو بعينه قائم في محمد صلى الله عليه وسلم . وما ذلك إلا بالمعجزة ، وهو حاصلهما ، فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة . فهذا هو وجه النظم ، وهو مضبوط حسن جداً فلننظر هنا الى بحثين

(البحث الأول) ما يتعلق بالالهييات فنقول : انه تعالى حي قيوم ، وكل من كان حياً قيوماً يمتنع أن يكون له ولد ، وإنما قلنا : انه حي قيوم ، لأنه واجب الوجود لذاته ، وكل ماسواه فنه يمكن لذاته ، محدث حصل تكوينه وتخليقه وإيجاده على ما بينا كل ذلك في تفسير قوله تعالى (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) وإذا كان الكل محدثاً مخلوقاً امتنع كون شيء منها ولداً له وإلهاً ، كما قال (ان كل من في السموات والأرض إلا آت الرحمن عبداً) وأيضاً لما ثبت أن الاله يجب أن يكون حياً قيوماً ، وثبت أن عيسى ما كان حياً قيوماً لأنه ولد ، وكان يأكل ويشرب ويحدث ، والنصارى زعموا أنه قتل . وما قدر على دفع القتل عن نفسه ، فثبت أنه ما كان حياً قيوماً ، وذلك يقتضى القطع والجزم بأنه ما كان إلهاً ، فهذه الكلمة وهى قوله (الحي القيوم) جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في التثليث

(وأما البحث الثانى) وهو ما يتعلق بالنبوة ، فقد ذكره الله تعالى هنا في غاية الحسن ، ونهاية الجودة ، وذلك لأنه قال (نزل عليك الكتاب بالحق) وهذا يجرى مجرى الدعوى ثم انه تعالى أقام الدلالة على صحة هذه الدعوى ، فقال : وافقتونا أيها اليهود والنصارى على أنه تعالى أنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ، فأنما عرفتم أن التوراة والانجيل كتابان إلهيان ، لأنه تعالى قرن

نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

بازالها المعجزة الدالة على الفرق بين قول الحق وقول المبطل ، والمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة ، كان فرقا لا محالة ، ثم ان الفرقان الذى هو المعجز كما حصل فى كون التوراة والانجيل نازلين من عند الله ، فكذلك حصل فى كون القرآن نازلا من عند الله وإذا كان الطريق مشتركا ، فاما أن يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة ، أو تصديق الكل على ما هو قول المسلمين ، وأما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد ، ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة فى معرفة الاله على ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ، وما هو العمدة فى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه فى دينه ، فلا جرم أردفه بالتهديد والوعيد ، فقال (ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام) فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون كلام أقرب الى الضبط ، والى حسن الترتيب وجودة التأليف من هذا الكلام ، والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه ، وله الشكر على نعمه التى لا حد لها ولا حصر ولما لخصنا ما هو المقصود الكلى من الكلام فلنرجع الى تفسير كل واحد من الألفاظ

أما قوله ﴿الله لا إله إلا هو﴾ فهو رد على النصارى ، لأنهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام ، فبين الله تعالى أن أحدا لا يستحق العبادة سواه

ثم أتبع ذلك بما يجرى مجرى الدلالة عليه فقال (الحى القيوم) فاما الحى فهو الفعال الدراك وأما القيوم فهو القائم بذاته ، والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه فى معاشهم ، من الليل والنهار ، والحر والبرد ، والرياح والأمطار ، والنعم التى لا يقدر عليها سواه ، ولا يحصيها غيره ، كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقرأ عمر رضى الله عنه (الحى القيوم) قال قتادة . الحى الذى لا يموت ، والقيوم القائم على خلقه بأعمالهم ، وآجالهم ، وأرزاقهم . وعن سعيد ابن جبير : الحى قبل كل حى ، والقيوم الذى لا ندله ، وقد ذكرنا فى سورة البقرة أن قولنا : الحى القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة فى الالهية ، ولما ثبت أن المعبود يجب أن يكون حيا قيوماً ودلت البديهة والحس على أن عيسى عليه السلام ما كان حيا قيوماً ، وكيف وهم يقولون بأنه قتل وأظهر الجزع من الموت ، علمنا قطعاً أن عيسى ما كان إلهاً ، ولا ولداً للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا

وأما قوله تعالى ﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه﴾

فاعلم أن الكتاب ههنا هو القرآن ، وقد ذكرنا في أول سورة البقرة اشتقاقه ، وإنما خص القرآن بالتنزيل ، والتوراة والانجيل بالانزال ، لأن التنزيل للتكثير ، والله تعالى نزل القرآن نجماً نجماً ، فكان معنى التكثير حاصلًا فيه ، وأما التوراة والانجيل فإنه تعالى أنزلها دفعة واحدة ، فلهذا خصهما بالانزال ، ولقائل أن يقول : هذا يشكل بقوله تعالى (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب) وبقوله (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل)

واعلم أنه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين : الأول : قوله (بالحق) قال أبو مسلم : انه يحتمل وجوها : أحدها : أنه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الأمم السالفة . وثانيها : أن ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والأعمال ، ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل . وثالثها : أنه حق بمعنى أنه قول فصل ، وليس بالهزل . ورابعها : قال الأصم : المعنى أنه تعالى أنزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية ، وشكر النعمة ، وإظهار الخضوع ، وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات . وخامسها : أنزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة ، كما قال (أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً) وقال (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)

(والوصف الثاني) لهذا الكتاب قوله (مصدقاً لما بين يديه) والمعنى أنه مصدق لكتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولما أخبروا به عن الله عز وجل ، ثم في الآية وجهان : الأول : أنه تعالى دل بذلك على صحة القرآن ، لأنه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقاً لسائر الكتب ، لأنه كان أمياً لم يختلط بأحد من العلماء ، ولا تلبذ لأحد ، ولا قرأ على أحد شيئاً ، والمفترى إذا كان هكذا امتنع أن يسلم عن الكذب والتحريف ، فلما لم يكن كذلك ثبت أنه إنما عرف هذه القصص بوحى الله تعالى . الثاني : قال أبو مسلم : المراد منه أنه تعالى لم يبعث نبياً قط إلا بالدعاء إلى توحيده ، والايمان به ، وتنزيهه عما لا يليق به ، والأمر بالعدل والاحسان ، وبالشرائع التي هي صلاح كل زمان ، فالقرآن مصدق لتلك الكتب في كل ذلك . بقى في الآية سؤالان :

(السؤال الأول) كيف سمي ما مضى بأنه بين يديه

والجواب : أن تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم

(السؤال الثاني) كيف يكون مصدقاً لما تقدمه من الكتب ، مع أن القرآن ناسخ لا أكثر

تلك الأحكام ؟

والجواب : إذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول ، ودالة على أن أحكامها تثبت إلى حين بعثته ، وأنها تصير مندوخة عند نزول القرآن ، كانت موافقة للقرآن ، فكان القرآن مصدقاً لها ،

وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ «٣»

وأما فيما عدا الاحكام فلا شبهة في أن القرآن مصدق لها ، لأن دلائل المباحث الالهية لا تختلف في ذلك ، فهو مصدق لها في الاخبار الواردة في التوراة والانجيل
ثم قال الله تعالى ﴿وأنزل التوراة والإنجيل﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : التوراة والانجيل اسمان أعجميان ، والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد ، وقرأ الحسن (والإنجيل) بفتح الهمزة ، وهو دليل على العجمية . لأن أفعل بفتح الهمزة معدوم في أوزان العرب ، واعلم أن هذا القول هو الحق الذي لا يحيد عنه ، ومع ذلك فنقل كلام الأدباء فيه

أما لفظ (التوراة) ففيه أبحاث ثلاثة

﴿البحث الأول﴾ في اشتقاقه ، قال الفراء : (التوراة) معناها الضياء والنور ، من قول العرب وري الزنديري إذا قدح وظهرت النار ، قال الله تعالى (فالموريات قدحا) ويقولون : وريت بك زنادي ، 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 أقوال : الأول : قال الفراء : أصل (التوراة) تورية تفعلة بفتح التاء ، وسكون الواو ، وفتح الراء والياء ، الا أنه صارت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها
﴿القول الثاني﴾ قال الفراء : ويجوز أن تكون تفعلة على وزن توفية وتوصية ، فيكون أصلها تورية ، الا أن الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طيء ، فانهم يقولون في جارية : جارة ، وفي ناصية : ناصاة . قال الشاعر :

فما الدنيا بياقاة لحي وما حي على الدنيا بياق

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الخليل والبصريين : ان أصلها : وورية ، فوعلة ، ثم قلبت الواو الأولى تاء ، وهذا القلب كثير في كلامهم ، نحو : تجاه ، وتراث ، وتخمه ، وتكلان ، ثم قلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ، فصارت (توراة) وكتبت بالياء على أصل الكلمة ، ثم طعنوا في قول الفراء ، أما الأول فقالوا : هذا البناء نادر ، وأما فوعلة فكثير ، نحو : صومعة ، وحوصلة ، ودوسرة والحل على الأكثر أولى ، وأما الثاني فلأنه لا يتم إلا بحمل اللفظ على لغة طيء ، والقرآن ما نزل بها البتة
﴿البحث الثالث﴾ في التوراة قراءتان : الامالة والتفخيم ، فمن نغم فلأن الراء حرف يمنع

الامالة لما فيه من التكرير . والله أعلم

مِن قَبْلِ هُدًى لِلنَّاسِ

وأما الانجيل ففيه أقوال: الأول: قال الزجاج: انه افعيل من النجل، وهو الاصل، يقال: لعن الله ناجليه، أى والديه، فسمى ذلك الكتاب بهذا الاسم، لان الاصل المرجوع اليه في ذلك الدين. والثاني: قال قوم: الانجيل مأخوذ من قول العرب: نجلت الشيء إذا استخرجته وأظهرته ويقال للماء الذى يخرج من البئر: نجل، ويقال: قد استنجل الوادى، إذا خرج الماء من النز، فسمى الانجيل إنجيلا لانه تعالى أظهر الحق بواسطته. والثالث: قال أبو عمرو الشيباني: التنازل التنازع، فسمى ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه. والرابع: أنه من النجل الذى هو سعة العين، ومنه طعنة نجلاء، سمي بذلك لانه سعة ونور وضياء أخرجه لهم وأقول: أمر هؤلاء الأدباء عجيب كأنهم أوجبوا في كل لفظ أن يكون مأخوذاً من شيء آخر، ولو كان كذلك لزم إما التسلسل، وإما الدور، ولما كانا باطلين، وجب الاعتراف بأنه لا بد من ألفاظ موضوعة وضعاً أو لاحقاً يجعل سائر الألفاظ مشتقة منها، وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذى جعلوه مشتقا من ذلك الآخر، أن يكون الاصل هو هذا، والفرع هو ذلك الآخر، ومن الذى أخبرهم بأن هذا فرع وذلك أصل، وربما كان هذا الذى يجعلونه فرعاً ومشتقاً في غاية الشهرة، وذلك الذى يجعلونه أصلاً في غاية الخفاء، وأيضاً فلو كانت التوراة إنما سميت توراة لظهورها، والانجيل إنما سمي إنجيلا لكونه أصلاً، وجب في كل ما ظهر أن يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة، ووجب في كل ما كان أصلاً لشيء آخر أن يسمى بالانجيل، والطين أصل الكوز، فوجب أن يكون الطين إنجيلا، والذهب أصل الخاتم، والغزل أصل الثوب فوجب تسمية هذه الأشياء بالانجيل، ومعلوم أنه ليس كذلك، ثم انهم عند إيراد هذه الالزامات عليهم لا بد وأن يتمسكوا بالوضع، ويقولوا: العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشئيين على سبيل الوضع، وإذا كان لا يتم المقصود في آخر الأمر إلا بالرجوع إلى وضع اللغة. فلم لا يتمسك به في أول الأمر ونزح أنفسنا من الخوض في هذه الكلمات، وأيضاً فالتوراة والانجيل اسمان أعجميان: أحدهما بالعبرية، والآخر بالسريانية، فكيف يليق بالعاقل أن يشتغل بتطبيقهما على أوزان لغة العرب، فظهر أن الأولى بالعاقل أن لا يلتفت إلى هذه المباحث والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿من قبل هدى للناس﴾

فاعلم أنه تعالى بين أنه أنزل التوراة والانجيل، قبل أن أنزل القرآن، ثم بين أنه إنما أنزلها هدى

وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ

للناس ، قال الكعبي : هذه الآية دالة على بطلان قول من يزعم أن القرآن عمى على الكافرين ، وليس بهدى لهم ، ويدل على معنى قوله (وهو عليهم عمى) أن عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز ، كقول نوح عليه السلام (فلم يزدكم دعائي إلا فرارا) لما فروا عنده واعلم أن قوله (هدى للناس) فيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك عائداً إلى التوراة والانجيل فقط ، وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بأنه حق ، ووصف التوراة والانجيل بأنهما هدى ، والوصفان متقاربان

فإن قيل : انه وصف القرآن في أول سورة البقرة بأنه هدى للمتقين ، فلم لم يصفه ههنا به ؟

قلنا: فيه لطيفة ، وذلك لأننا ذكرنا في سورة البقرة أنه إنما قال (هدى للمتقين) لأنهم هم المستفوعون به ، فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم ، أما ههنا فالمناظرة كانت مع النصارى ، وهم لا يهتدون بالقرآن ، فلا جرم لم يقل ههنا في القرآن أنه هدى ، بلى قال : انه حق في نفسه ، سواء قبلوه أو لم يقبلوه ، وأما التوراة والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما ، ويدعون بأننا إنما نقول في ديننا عليهما ، فلا جرم وصفهما الله تعالى لأجل هذا التأويل بأنهما هدى ، فهذا ما خطر بالبال والله أعلم

(القول الثاني) وهو قول الأكثرين : أنه تعالى وصف الكتب الثلاثة بأنها هدى فهذا الوصف عائداً الى كل ما تقدم ، وغير مختص بالتوراة والانجيل والله أعلم بمراده ثم قال (وأنزل الفرقان)

ولجمهور المفسرين فيه أقوال : الأول : أن المراد هو الزبور ، كما قال (وآتينا داود زبوراً) والثاني : أن المراد هو القرآن ، وإنما أعاده تعظيماً لشأنه ، ومدحاً بكونه فارقاً بين الحق والباطل أو يقال : انه تعالى أعاد ذكره ليبين أنه أنزله بعد التوراة والانجيل ، ليجمله فرقابين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل ، وعلى هذا التقدير فلا تكرار

(والقول الثالث) وهو قول الأكثرين : أن المراد أنه تعالى كما جعل الكتب الثلاثة هدى ودلالة ، فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع ، فصار هذا الكلام دالاً على أن الله تعالى بين هذه الكتب ما يلزم عقلاً وسمعا ، هذا جملة ما قاله أهل التفسير

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ

في هذه الآية ، وهي عندى مشكلة أما حمله على الزبور فهو بعيد ، لأن ، الزبور ليس فيه شيء من الشرائع والأحكام ، بل ليس فيه إلا المواعظ ، ووصف التوراة والانجيل مع اشتغالها على الدلائل ، وبيان الأحكام بالفرقان أولى من وصف الزبور بذلك ، وأما القول الثانى وهو حمله على القرآن فبعيد من حيث ان قوله (وأُنزل الفرقان) عطف على ما قبله ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور قبل هذا ، فهذا يقتضى أن يكون هذا الفرقان مغايراً للقرآن ، وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث ، لأن كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب ، وعطف الصفة على الموصوف وإن كان قد ورد في بعض الأشعار النادرة ، إلا أنه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله تعالى ، والمختار عندى فى تفسير هذه الآية وجه رابع ، وهو أن المراد من هذا الفرقان المعجزات التى قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب ، وذلك لأنهم لما أتوا بهذه الكتب وادعوا أنها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى ، افتقروا فى إثبات هذه الدعوى إلى دليل ، حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين ، فلما أظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات ، حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب ، فالمعجزة هى الفرقان ، فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب بالحق ، وأنه أنزل التوراة والانجيل من قبل ذلك ، بين أنه تعالى أنزل معها ما هو الفرقان الحق ، وهو المعجز القاهر الذى يدل على صحتها ، ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة ، فهذا هو ما عندى فى تفسير هذه الآية ، وهب أن أحداً من المفسرين ما ذكره إلا أن حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قرّة المعنى ، وجزالة اللفظ ، واستقامة الترتيب والنظم ، والوجوه التى ذكروها تنافى كل ذلك ، فكان ما ذكرناه أولى والله أعلم بمراده

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر فى هذه الألفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله ، وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة أتبع ذلك بالوعيد زجراً للمعرضين عن هذه الدلائل الباهرة ، فقال :

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ)

واعلم أن بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى ، فقصر اللفظ العام على سبب نزوله ، والمحققون من المفسرين قالوا : خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ، فهو يتناول كل من أعرض عن دلائل الله تعالى

وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ «٤»

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ «٥» هُوَ الَّذِي يَصُورُكُمْ
فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «٦»

ثم قال ﴿والله عزيز ذو انتقام﴾

والعزيز الغالب الذي لا يغلب ، والانتقام العقوبة ، يقال انتقم منه انتقاما أى عاقبه ، وقال الليث
يقال : لم أرض عنه حتى نقتم منه وانتقمت إذا كافأه عقوبة بما صنع ، والعزير إشارة إلى القدرة
النامة على العقاب ، وذو الانتقام إشارة إلى كونه فاعلا للعقاب ، فالأول صفة الذات ، والثاني صفة
الفعل ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء هو الذى يصوركم فى الأرحام
كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾
اعلم أن هذا الكلام يحتمل وجهين :

﴿الاحتمال الأول﴾ أنه تعالى لما ذكر أنه قيوم ، والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق
ومهماتهم ، وكونه كذلك لا يتم إلا بمجموع أمرين : أحدهما : أن يكون عالما بحاجاتهم على
جميع وجوه الكمية والكيفية . والثانى : أن يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها ،
والأول لا يتم إلا إذا كان عالما بجميع المعلومات ، والثانى لا يتم إلا إذا كان قادراً على جميع
الممكنات ، فقوله (إن الله لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء) إشارة إلى كمال علمه المتعلق
بجميع المعلومات ، فحينئذ يكون عالماً لا محالة بمصادر الحاجات ومراتب الضرورات ، لا يشغله
سؤال عن سؤال ، ولا يشغبه الأمر عليه بسبب كثرة أسئلة السائلين ، ثم قوله (هو الذى يصوركم
فى الأرحام كيف يشاء) إشارة إلى كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات ، وحينئذ يكون قادراً
على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم ، وعند حصول هذين الأمرين يظهر كونه قائماً بالقسط
قيوماً بجميع الممكنات والكائنات ، ثم فيه لطيفة أخرى ، وهى أن قوله (إن الله لا يخفى عليه شيء
فى الأرض ولا فى السماء) كما ذكرناه إشارة إلى كمال علمه سبحانه ، والطريق إلى إثبات كونه
تعالى عالماً لا يجوز أن يكون هو السمع ، لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى

عالمنا بجميع المعلومات ، بل الطريق اليه ليس إلا الدليل العقلي ، وذلك هو أن نقول : ان أفعال 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 (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) أتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك ، وهو أنه هو الذي صور في ظلمات الأرحام هذه البنية العجيبة ، والتركيب الغريب ، وركبه من أعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة ، فبعضها عظام ، وبعضها غضاريف ، وبعضها شرايين ، وبعضها أوردة ، وبعضها عضلات ، ثم انه ضم بعضها الى بعض على التركيب الأحسن ، والتأليف الأكمل ، وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر أن يخلق من قطرة من النطفة هذه الأعضاء المختلفة في الطبائع والشكل واللون ، ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر إلا عن العالم ، فكان قوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) دالا على كونه قادرا على كل الممكنات ، ودالا على صحة ما تقدم من قوله (ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) واذا ثبت أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، وقادر على كل الممكنات ، ثبت أنه قيوم المحدثات والممكنات ، فظهر أن هذا كالتقرير لما ذكره تعالى أولا من أنه هو الحي القيوم ، ومن تأمل في هذه اللطائف علم أنه لا يعقل كلام أكثر فائدة ، ولا أحسن ترتيبا ، ولا أكثر تأثيرا في القلوب من هذه الكلمات

(والاحتمال الثاني) أن تنزل هذه الآيات على سبب نزولها ، وذلك لأن النصراني ادعوا إلهية عيسى عليه السلام ، وعولوا في ذلك على نوعين من الشبه ، أحد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة ، والنوع الثاني : شبه مستخرجة من مقدمات الزامية

(أما النوع الأول من الشبه) فاعتمادهم في ذلك على أمرين : أحدهما : يتعلق بالعلم ، والثاني : يتعلق بالقدرة

أما ما يتعلق بالعلم فهو أن عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب ، وكان يقول لهذا : أنت أكلت في دارك كذا ، ويقول لذلك : انك صنعت في دارك كذا ، فهذا النوع من شبه النصراني يتعلق بالعلم

وأما الأمر الثاني من شبههم ، فهو متعلق بالقدرة ، وهو أن عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ، ويبرئ الأكمه والأبرص ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ، وهذا النوع من شبه النصراني يتعلق بالقدرة ، وليس للنصراني شبه في المسألة سوى هذين النوعين ، ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في إلهية عيسى وفي التثليث بقوله (الحي القيوم) يعني الإله

يجب أن يكون حيا قيوما ، وعيسى ما كان حيا قيوما ، لزم القطع انه ما كان إلها ، فأتبعه بهذه الآية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين

(أما الشبهة الأولى) وهى المتعلقة بالعلم ، وهى قولهم : انه أخبر عن الغيوب فوجب أن يكون إلها . فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ان الله لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء) وتقرير الجواب أنه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات أن يكون إلها لاحتمال أنه انما علم ذلك بوحي من الله اليه ، وتعليم الله تعالى له ذلك ، لكن عدم إحاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على أنه ليس باله لأن الاله هو الذى لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء فان الاله هو الذى يكون خالقا ، والخالق لا بد وأن يكون عالما بمخلوقه ، ومن المعلوم بالضرورة أن عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات ، فكيف والنصارى يقولون : انه أظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله ، لعلم أن القوم يريدون أخذه وقتله ، وأنه يتأذى بذلك ويتألم ، فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه ، فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر أنه ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات والاله هو الذى لا يخفى عليه شيء من المعلومات ، فوجب القطع بأن عيسى عليه السلام ما كان إلها ثبت أن الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية ، وأما الجهل ببعض الغيب يدل قطعاً على عدم الالهية ، فهذا هو الجواب عن النوع الأول من الشبه المتعلقة بالعلم

(أما النوع الثانى) من الشبه ، وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فأجاب الله تعالى عنها بقوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) والمعنى أن حصول الاحياء والامانة على وفق قوله فى بعض الصور لا يدل على كونه إلها ، لاحتمال أن الله تعالى أكرمه بذلك الاحياء إظهاراً لمعجزته وإكراماً له

أما العجز عن الاحياء والامانة فى بعض الصور يدل على عدم الالهية ، وذلك لأن الاله هو الذى يكون قادراً على أن يصور فى الأرحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب ، والتأليف الغريب ، ومعلوم أن عيسى عليه السلام ما كان قادراً على الاحياء والامانة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لأمات أولئك الذين أخذوه على زعم النصارى وقتلوه ، فثبت أن حصول الاحياء والامانة على وفق قوله فى بعض الصور لا يدل على كونه إلها أما عدم حصولهما على وفق مراده فى سائر الصور يدل على أنه ما كان إلها ، فظهر بما ذكر أن هذه الشبهة الثانية أيضاً ساقطة (وأما النوع الثانى من الشبه) فهى الشبه المبنية على مقدمات إلزامية ، وحاصلها يرجع

الى نوعين

(النوع الأول) أن النصارى يقولون: أيها المسلمون أتم توافقونا على أنه ما كان له أب من البشر، فوجب أن يكون ابناً لله، فأجاب الله تعالى عنه أيضاً بقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) لأن هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الأب، وان شاء صوره ابتداء من غير الأب

(والنوع الثاني) أن النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ألسنت تقول: ان عيسى روح الله وكلمته، فهذا يدل على أنه ابن الله فأجاب الله تعالى عنه بأن هذا إيزام لفظي، واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز، فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفاً للدليل العقلي، كان من باب المتشابهات، فوجب رده إلى التأويل، وذلك هو المراد بقوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فظهر بما ذكرنا أن قوله (الحى القيوم) إشارة إلى ما يدل على أن المسيح ليس باله ولا ابن له. وأما قوله (ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم، وقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) جواب عن تمسكهم بقدرته على الأحياء والاماتة، وعن تمسكهم بأنه ما كان له أب من البشر، فوجب أن يكون ابناً لله، وأما قوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب) فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القرآن أن عيسى روح الله وكلمته، ومن أحاط علماً بما ذكرناه ولخصناه علم أن هذا الكلام على اختصاره أكثر تحصيلاً من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب، وأنه ليس في المسألة حجة ولا شبهة، ولا سؤال ولا جواب، الا وقد اشتملت هذه الآية عليه، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله، وأما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الآيات فلم نذكره، لأنه لا حاجة إليه، فمن أراد ذلك طالع الكتب، ثم انه تعالى لما أجاب عن شبههم أعاد كلمة التوحيد زجراً للنصارى عن قولهم بالتثليث، فقال (لا إله الا هو العزيز الحكيم) فالعزيم إشارة إلى كمال القدرة، والحكيم إشارة إلى كمال العلم، وهو تقرير لما تقدم من أن علم المسيح ببعض الغيوب، وقدرته على الأحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفى في كونه إلهاً، فان الإله لا بد وأن يكون كامل القدرة وهو العزيز، وكامل العلم وهو الحكيم، وتيق في الآية أبحاث لطيفة أما قوله (لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) فالمراد أنه لا يخفى عليه شيء.

فان قيل: ما الفائدة في قوله (في الأرض ولا في السماء) مع أنه لو أطلق كان أبلغ

قلنا: الغرض بذلك إفهام العباد كمال علمه، وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السماوات والأرض أقوى، وذلك لأن الحس يرى عظمة السماوات والأرض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
 مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ
 تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ
 رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

عز وجل ، والحس متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتم والادراك أكمل ، ولذلك فإن المعاني
 الدقيقة إذا أريد إيضاها ذكر لها مثال ، فإن المثال يعين على الفهم

أما قوله ﴿هو الذي يصوركم﴾ قال الواحدى : التصوير جعل الشيء على صورة ، والصورة
 هيئة حاصلة للشيء عند إيقاع التأليف بين أجزائه وأصله ، من صاره يصوره إذا أماله ، فهى صورة
 لأنها مائلة الى شكل أبويه ، وتمام الكلام فيه ذكرناه فى قوله تعالى (فصرهن اليك) وأما (الأرحام)
 فهى جمع رحم ، وأصلها من الرحمة ، وذلك لأن الاشتراك فى الرحم يوجب الرحمة والعطف ،
 فلهذا سمي ذلك العضو رحما والله أعلم

قوله تعالى ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات
 فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم التأويله الا الله
 والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الأبواب﴾

اعلم أن فى هذه الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قد ذكرنا فى اتصال قوله (ان الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء)
 بما قبله احتمالين : أحدهما : أن ذلك كالتقرير لكونه قيوما . والثانى : أن ذلك الجواب عن شبه
 النصارى ، فأما على الاحتمال الأول فنقول : انه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق
 ومصالح الخلق قسمان : جسمانية وروحانية ، أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية ، وتسوية المزاج
 على أحسن الصور وأكمل الاشكال ، وهو المراد بقوله (هو الذى يصوركم فى الارحام) وأما
 الروحانية فأشرفها العلم الذى تصير الروح معه كالمرأة المجلوة التى تجلت صور جميع الموجودات فيها
 وهو المراد بقوله (هو الذى أنزل عليك الكتاب) وأما على الاحتمال الثانى فقد ذكرنا أن من جملة

شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام: انه روح الله وكلمته ، فبين الله تعالى بهذه الآية أن القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه ، والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم ، وهو في غاية الحسن والاستقامة

(المسألة الثانية) اعلم أن القرآن دل على أنه بكليته محكم ، ودل على أنه بكليته متشابه ، ودل على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه ، أما ما دل على أنه بكليته محكم ، فهو قوله (الر تلك آيات الكتاب الحكيم ، الر كتاب أحكمت آياته) فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم ، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوى القرآن في هذين الوصفين ، والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله : محكم . فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم ، وأما ما دل على أنه بكليته متشابه ، فهو قوله تعالى (كتابا متشابها مثنى) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً في الحسن ، ويصدق بعضه بعضاً ، واليه الإشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً) أى لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة ، وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه ، فهو هذه الآية التي نحن في تفسيرها ، ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة: أما المحكم فالعرب تقول : حاكمت وحاكمت وأحكمت بمعنى رددت ، ومنعت ، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام التي هي تمنع الفرس عن الاضطراب ، وفي حديث النخعي : احكم اليتيم كما تحكم ولدك أى امنعه عن الفساد ، وقال جرير : أحكموا سفهامكم ، أى امنعوهم ، وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له ، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي ، وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيتين مشابها للآخر بحيث يعجز ذهن عن التمييز ، قال الله تعالى (ان البقر تشابه علينا) وقال في وصف ثمار الجنة (وأوتوا به متشابها) أى متفق المنظر مختلف الطعوم ، وقال الله تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال : اشبه على الأمران إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه ، وقال عليه السلام «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابها» وفي رواية أخرى مشتبهات ، ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمى كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه ، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، ونظيره المشكل سمى بذلك ، لأنه أشكل ، أى دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه ، ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ، ويحتمل أن يقال : انه الذي لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه ، وكان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه في العقل

والذهن، ومشابهة له، وغير متميز أحدهما عن الآخر، يزيد رجحان، فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه، فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة، فنقول: الناس قد أكثروا من الوجود في تفسير المحكم والمتشابه، ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين، ثم نذكر عقبيه أقوال الناس فيه فنقول: اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى، فاما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، وإما أن لا يكون فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص، وأما أن كان محتملاً لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتمالاً لهما على السواء، فإن كان احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى الرجوح مؤولاً، وأما أن كان احتمالاً لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجتملاً، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً، أو ظاهراً، أو مؤولاً، أو مشتركاً، أو مجتملاً، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم، وأما الجممل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحاً لكنته غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهاً إما لأن الذي لا يعلم يكون النبي فيه مشابهاً للآيات في الذهن، وأما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه، ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية، فهنا يتوقف الذهن، مثل: القرء بالنسبة إلى الحيض والظهر، إنما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين، ومرجوحاً في الآخر، ثم كان الراجح باطلاً، والمرجوح حقاً، ومثاله من القرآن قوله تعالى (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفياً ففستقوا فيها فحق عليها القول) فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا، ومحكمه قوله تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء) رادا على الكفار فيما حكى عنهم (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وكذلك قوله تعالى (نسوا الله فأنسىهم) وظاهر النسيان ما يكون ضدًا للعلم، ومرجوحه الترك، والآية المحكمة فيه قوله تعالى (وما كان ربك نسياً) وقوله تعالى (لا يضل ربي ولا ينسى) واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول: إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة

لمذهبه محكمة ، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فالمعتزلي يقول : قوله (فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم ، وقوله (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) متشابه والسني يقرب الأمر في ذلك ، فلا بد ههنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب ، فنقول : اللفظ إذا كان محتملا لمعنيين ، وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحا ، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا ، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح ، فهذا هو المحكم وأما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح ، فهذا هو المتشابه ، فنقول : صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل ، وذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظيا وإما أن يكون عقليا

(أما القسم الأول) فنقول : هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس ، اللهم إلا أن يقال : ان أحدهما قاطع في دلالة ، والآخر غير قاطع ، فحينئذ يحصل الرجحان ، أو يقال : كل واحد منهما وإن كان راجحا إلا أن أحدهما يكون أرجح ، وحينئذ يحصل الرجحان إلا أنا نقول :

أما الأول فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة ، لأن كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وموقوف على عدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم التخصيص ، وعدم الاضمار ، وعدم المعارض النقلى والعقلى ، وكل ذلك مظنون ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظلونا ، فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا .

وأما الثانى وهو أن يقال : أحد الدليلين أقوى من الدليل الثانى ، وان كان أصل الاحتمال قائما فيهما معاً فهذا صحيح ، ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنيا ، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية ، بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية ، فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح ، إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعى العقلى ، على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال ، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره ، فعند هذا يتعين التأويل ، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلا ؛ ثم إذا قامت هذه الدلالة وعرف المكاف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره ، فعندها

لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا ، لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز ، وترجيح تأويل على تأويل ، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية ، لاسيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف ، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف ، والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال ، ولهذا التحقيق المتين مذهبا أن بمد إقامة الدلالة القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال ، لا يجوز الخوض في تعيين التأويل ، فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ولي الهداية والرشاد

(المسألة الثالثة) في حكاية أقوال الناس في المحكم والمتشابه : فالأول : ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : المحكمات هي الثلاث آيات التي في سورة الانعام (قل تعالوا) إلى آخر الآيات الثلاث ، والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود ، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل ، فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه : وأقول : التكليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين : منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع ، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى ، والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ، ومنها ما يختلف بشرع وشرع ، كأعداد الصلوات ، ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك ، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس ، لأن الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم

وأما المتشابه فهو الذي سميانه بالمجمل ، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية ، فإن دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الألفاظ بها على السوية ، لا بدليل منفصل على ما لخصناه في أول سورة البقرة

(القول الثاني) وهو أيضا مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ

(والقول الثالث) قال الأصم : المحكم هو الذي يكون دليله واضحا لا محال ، مثل ما أخبر الله تعالى به من انشاء الخلق في قوله تعالى (فخلقنا النطفة علقه) وقوله (وجعلنا من الماء كل شيء حي) وقوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل ، نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما ، لأن من قدر على الانشاء أولا قدر على الاعادة ثانيا

واعلم أن كلام الأصم غير ملخص ، فانه ان عنى بقوله : المحكم ما يكون دلالة واضحة ، أن المحكم هو الذى يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة ، والمتشابه ما لا يكون كذلك ، وهو اما الجمل المتساوى ، أو المؤول المرجوح ، فهذا هو الذى ذكرناه أولاً ، وان عنى به أن المحكم هو الذى يعرف صحة معناه من غير دليل ، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل ، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل ، وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابهاً ، لأن قوله (مخلفنا النطفة علقه) أمر يحتاج فى معرفة صحته الى الدلائل العقلية ، وان أهل الطبيعة يقولون: السبب فى ذلك الطبائع والفصول ، أو تأثيرات الكواكب ، وتركيبات العناصر وامتزاجاتها ، فكأن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل ، فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى مفتقر الى الدليل ، ولعل الأصم يقول : هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل ، الا أنها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبدئية ، يؤمن الغلط معها الا نادراً ، ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة ، فالقسم الأول هو المحكم ، والثانى هو المتشابه

(القول الرابع) أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلى ، أو بدليل خفى ، فذاك هو المحكم ، وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه . وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة ، والعلم بمقادير الثواب والعقاب فى حق المكلفين ، ونظيره قوله تعالى (يسألونك عن الساعة أيان مرساها)

(المسألة الرابعة) فى الفوائد التى لأجلها جعل بعض القرآن محكماً وبعضه متشابهاً اعلم أن من الملحدة من طعن فى القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات ، وقال : انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ، ثم اننا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه ، فالجبرى يتمسك بآيات الجبر ، كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً) والقدرى يقول : بل هذا مذهب الكفار ، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار فى معرض الذم لهم فى قوله (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقراً) وفى موضع آخر (وقالوا قلوبنا غلف) وأيضاً مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجود يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) والثانى يتمسك بقوله (لا تدركه الأبصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (بخافون ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والثانى يتمسك بقوله (ليس كمثلته شئ) ثم أن كل واحد يسمى الآيات الموافقة

لمذهبه: محكمة، والآيات المخالفة لمذهبه: متشابهة وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية، ووجوه ضعيفة، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا. أليس أنه لو جعله ظاهراً جلياً نقياً عن هذه المتشبهات كان أقرب إلى حصول الغرض

واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها

(الوجه الأول) أنه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، قال الله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين)

(الوجه الثاني) لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا للمذهب واحد، وكان تصريجه مبطلا لكل ماسوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، فالارتفاع به إنما حصل لما كان مشتملاً على المحكم وعلى المتشابه، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجديه ما يقوى مذهبه، ويؤثر مقالته، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجهتد في التأمل فيه كل صاحب مذهب، فاذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق

(الوجه الثالث) أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد

(الوجه الرابع) لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة

(الوجه الخامس) وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفى فوق في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به

في أول الأمر يكون من باب المتشابهات ، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات ، فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله أعلم بمراده
وإذا عرفت هذه المباحث ، فلنرجع الى التفسير

أما قوله تعالى ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب ﴾ فالمراد به هو القرآن (منه آيات محكمات) وهي التي يكون مدلولاتها متأكدة إما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية ، أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها

ثم قال ﴿ هن أم الكتاب ﴾ وفيه سؤالان

﴿ السؤال الأول ﴾ مامعنى كون المحكم أمًا للتشابه؟

الجواب : الأم في حقيقة اللغة الأصل الذي منه يكون الشيء ، فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها ، والمتشابهات إنما تصير مفهومة باعانة المحكمات ، لا جرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات ، وقيل : أن ماجرى في الانجيل من ذكر الأب ، وهو أنه قال : ان البارى القديم المكون للأشياء ، الذي به قامت الخلائق ، وبه ثبتت إلى أن يبعثها ، فعبّر عن هذا المعنى بلفظ الأب من جهة أن الأب هو الذي حصل منه تكوين الابن ، ثم وقع في الترجمة ما أوهم الأبوة الواقعة من جهة الولادة ، فكان قوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) محكما لأن معناه متأكد بالدلائل العقلية القطعية ، وكان قوله: عيسى روح الله وكلته من المتشابهات التي يجب ردها إلى ذلك المحكم

﴿ السؤال الثاني ﴾ لم قال (أم الكتاب) ولم يقل : أمهات الكتاب؟

الجواب : أن مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ، ومجموع المتشابهات في تقدير شيء آخر وأحدهما أم للآخر ، ونظيره قوله تعالى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) ولم يقل آيتين ، وإنما قال ذلك على معنى أن مجموعهما آية واحدة ، فكذلك هنا

ثم قال ﴿ وأخر متشابهات ﴾ وقد عرفت حقيقة المتشابهات ، قال الخليل وسيبويه : أن (أخر) فارقت أخواتها في حكم واحد ، وذلك لأن آخر جمع أخرى ، وأخرى تأنث آخر ، وآخر على وزن أفعل ، وما كان على وزن أفعل فإنه يستعمل مع (من) أو بالالف واللام فيقال : زيد أفضل من عمرو ، وزيد الأفضل فالالف واللام معاقبتان لمن في باب أفعل ، فكان القياس أن يقال : زيد آخر من عمرو ، أو يقال : زيد الآخر ، إلا أنهم حذفوا منه لفظ «من» لأن لفظه اقتضى معنى «من» فأسقطوها اكتفاء بدلالة اللفظ عليه ، والالف واللام معاقبتان لمن ، فسقط الالف واللام أيضا

فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار آخر ، فأخر جمعه ، فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها في سقوط الألف واللام عن جمعها ووحدانها

ثم قال ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ﴾ اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم إلى قسمين ، منه محكم ، ومنه متشابه ، بين أن أهل الزيغ لا يتمسكون إلا بالمتشابه ، والزيغ الميل عن الحق ، يقال : زاعغ زيفاً : أى مال ميلاً ، واختلفوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله (في قلوبهم زيغ) فقال الربيع : هم وفدنجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح ، فقالوا : أليس هو كلمة الله وروح منه ، قال : بلى . فقالوا : حسبنا . فأنزل الله هذه الآية ، ثم أنزل (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم) وقال الكلبي : هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الأمة ، واستخرجه من الحروف المقطعة في أوائل السور ، وقال قتادة والزجاج : هم الكفار الذين ينكرون البعث . لأنه قال في آخر الآية (وما يعلم تأويله إلا الله) وما ذلك إلا وقت القيامة ، لأنه تعالى أخفاه عن كل الخلق ، حتى عن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وقال المحققون : ان هذا يعم جميع المبطلين ، وكل من احتج لباطله بالمتشابه ، لأن اللفظ عام ، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ، ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ، ومن جملته ما وعد الله به الرسول من النصر ، وما أوعده الكفار من النعمة ، ويقولون ائتنا بعذاب الله ، ومتى تأتينا الساعة ، ولو ما تأتينا بالملائكة . فهو الأمر على الضعفة ، ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فانه لما ثبت بصريح العقل أن كل ما كان محتصاً بالحيز ، فاما أن يكون في الصغر كالجزم الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق ، واما أن يكون أكبر منه فيكون منقسماً مركباً ، وكل مركب فانه يمكن ومحدث ، فهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الإله في مكان ، فيكون قوله (الرحمن على العرش استوى) متشابهاً ، فمن تمسك به كان متمسكاً بالمتشابهات ، ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد ، فانه لما ثبت بالبرهان العقلي أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي ، وثبت أن حصول ذلك الداعي من الله تعالى ، وثبت أنه متى كان الأمر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا ، وعده عند عدم هذه الداعية واجبا ، فيئذ يبطل ذلك التفويض ، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيبته ، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالاً بالمتشابهات ، فبين الله تعالى في كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة ، ويقتصرون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أن في قلوبهم زيغاً عن الحق ، وطلباً لتقرير الباطل

واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا الا وتسمى الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة، ثم هول الأمر في ذلك ألا ترى إلى الجبائي فإنه يقول: المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات، وقال أبو مسلم الاصفهاني: الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال. ولا يتأوله على المحكم الذي بينه الله تعالى بقوله (وأضلهم السامري، وأضل فرعون قومه وما هدى، وما يضل به إلا الفاسقين) وفسروا أيضا قوله (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) على أنه تعالى أهلكتهم وأراد فسقهم. وأن الله تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم، مع أنه تعالى قال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ويريد الله ليبين لكم ويهديكم) وتأولوا قوله تعالى (زيننا لهم أعمالهم فهم يعمهون) على أنه تعالى زين لهم النعمة، ونقضوا بذلك ما في القرآن، كقوله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وما كنا مهلكي القرى الا وأهلها ظالمون) وقال (وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى) وقال (فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه) وقال (ولكن الله حيب اليمك الايمان وزينه في قلوبكم) فكيف يزين العمه؟ فهذا ما قاله أبو مسلم، وليت شعري لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات، وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات؟ ولم أوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجرائها على الظاهر، وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر؟ ومعلوم أن ذلك لا يتم الا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة، فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الأدلة العقلية، فإن مذهبهم لا يتم إلا إذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون الثاني من غير مرجح، وذلك تصريح بنبي الصانع، ولا يتم الا إذا قلتم بأنه سبحانه ما كان عالما بكيفيات الأفعال في الأزل، وذلك تصريح بتجهيل الصانع، ولا يتم الا إذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به، فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الأزيد والآنقص لالتخصص، وذلك نفي للصانع، ولزم منه أيضا أن لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد باب الاستدلال بأحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالما، ولو أن أهل السموات والأرض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها، فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل أن يسمي الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابهة، فظهر بما ذكرناه أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة، وأما المحقق المنصف. فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية، فذاك هو المحكم حقا. وثانيها: الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها؛ فذاك 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 متشابها بمعنى أن الأمر اشتباه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر ، إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها فهذا ما عندي في هذا الباب والله أعلم بمراده

واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائعين يتبعون المتشابه ، بين أن لهم فيه غرضين ، فالأول هو قوله تعالى (ابتغاء الفتنة) والثاني هو قوله (وابتغاء تأويله)

(فأما الأول) فاعلم أن الفتنة في اللغة الاستهتار بالشئ والغلو فيه ، يقال : فلان مفتون بطلب الدنيا ، أى قد غلا في طلبها وتجاوز القدر ، وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوها : أولها قال الأصم : انهم متى أوقعوا تلك المتشابهات في الدين ، صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين ، وذلك يفضى الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة . وثانيها : أن التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه ، فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه ، لا ينقلع عنه بحيلة البتة . وثالثها : أن الفتنة في الدين هو الضلال عنه ، ومعلوم أنه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه (وأما الغرض الثاني لهم) وهو قوله تعالى (وابتغاء تأويله) فاعلم أن التأويل هو التفسير ، وأصله في اللغة المرجع والمصير ، من قولك آل الأمر إلى كذا إذا صار إليه ، وأولته تأويلا إذا صيرته إليه ، وهذا معنى التأويل في اللغة ، ثم يسمى التفسير تأويلا ، قال تعالى (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبورا) وقال تعالى (وأحسن تأويلا) وذلك أنه اخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى ، واعلم أن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان ، مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم ؟ وأن مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون ؟ قال القاضي : هؤلاء الزائعون قد ابتغوا المتشابه من وجهين : أحدهما : أن يحملوه على غير الحق : وهو المراد من قوله (ابتغاء الفتنة) والثاني : أن يحكموا بحكم في الموضوع الذي لا دليل فيه ، وهو المراد من قوله (وابتغاء تأويله) ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائعين فقال (وما يعلم تأويله إلا الله) واختلف الناس في هذا الموضوع . فمنهم من قال : تم الكلام ههنا ، ثم الواو في قوله (والراسخون في العلم) واو الابتداء ، وعلى هذا القول : لا يعلم المتشابه إلا الله ، وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن أنس والكسائي والفراء ، ومن المعتزلة قول أبي علي الجبائي وهو المختار عندنا

(والقول الثاني) أن الكلام إنما يتم عند قوله (والراسخون في العلم) وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلًا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم ، وهذا القول أيضا مروى عن ابن

عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول الأول وجوه
 ﴿الحجة الأولى﴾ أن اللفظ إذا كان له معنى راجح، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر
 غير مراد، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة، وفي المجازات كثرة، وترجيح
 البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن
 الضعيف، فإذا كانت المسألة قطعية يقينية، كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز، مثاله
 قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد
 وجد على ما بينا في البراهين الخمسة في تفسير هذه الآية فعلمنا أن مراد الله تعالى ليس ما يدل
 عليه ظاهر هذه الآية، فلا بد من صرف اللفظ إلى بعض المجازات، وفي المجازات كثرة وترجيح
 بعضها على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، وأنها لا تفيد إلا الظن الضعيف، وهذه المسألة
 ليست من المسائل الظنية، فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا، وأيضا قال الله
 تعالى (الرحمن على العرش استوى) دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان،
 فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات
 هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية،
 والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع المسلمين، وهذه حجة قاطعة في المسألة
 والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه، والفطرة الأصلية تشهد بصحته وبالله التوفيق

﴿الحجة الثانية﴾ وهو أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم، حيث
 قال (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) ولو كان طلب تأويل
 المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك

فان قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة، كما في قوله (يسألونك عن
 الساعة أيان مرساها، قل إنما علمها عند ربي) وأيضا طلب مقادير الثواب والعقاب، وطلب ظهور
 الفتح والنصرة كما قالوا (لوما أتينا بالملائكة)

قلنا: انه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه، ودل العقل على صحة هذه القسمة
 من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه
 ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض
 تركا للظاهر، وأنه لا يجوز

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به، وقال في أول سورة البقرة

(فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم) فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح ، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به ، إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها ، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث ، فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ، بل مراده منه غير ذلك الظاهر ، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه ، وقطعوا بأن ذلك المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب ، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعمهم قطعهم بترك الظاهر ، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الإيمان بالله والجزم بصحة القرآن

(الحجة الرابعة) لو كان قوله (والراسخون في العلم) معطوفاً على قوله (إلا الله) لصار قوله (يقولون آمناً به) ابتداءً ، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة ، بل كان الأولى أن يقال : وهم يقولون آمناً به ، أو يقال : ويقولون آمناً به

فان قيل : في تصحيحه وجهان ، الأول : ان قوله (يقولون) كلام مبتدأ ، والتقدير : هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمناً به . والثاني : أن يكون (يقولون) حالاً من الراسخين قلنا : أما الأول فمدفوع ، لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار . والثاني : أن ذا الحال هو الذي تقدم ذكره ، وهنأقد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم ، فوجب أن يجعل قوله (يقولون آمناً به) حالاً من الراسخين لا من الله تعالى ، فيكون ذلك تركاً للظاهر ، ثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه ، فكان هذا القول أولى

(الحجة الخامسة) قوله تعالى (كل من عند ربنا) يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله . فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل ، لم يبق لهذا الكلام فائدة (الحجة السادسة) نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : تفسير القرآن على أربعة أوجه تفسير لا يسع أحداً جهله ، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها ، وتفسير تعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى

وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء ، فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في أول سورة البقرة ، فاذا ضم ما ذكرناه هنا الى ما ذكرناه هناك تم مكلام في هذه المسألة . وبالله التوفيق

ثم قال تعالى ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء.

واعلم أن الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية، وعرف أن القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية، فإذا رأى شيئاً متشابهاً، ودل الدليل القطعي على أن الظاهر ليس مراداً لله تعالى، علم حينئذ قطعاً أن مراد الله شيء آخرى سوى ما دل عليه ظاهره، وأن ذلك المراد حق، ولا يصير كون ظاهره مردوداً شبهة في الطعن في صحة القرآن، ثم حكى عنهم أيضاً أنهم يقولون (كل من عند ربنا) والمعنى: أن كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا، وفيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ لو قال: كل من ربنا كان صحيحاً، فما الفائدة في لفظ «عند»؟

الجواب: الإيمان بالمتشابه يحتاج فيه إلى مزيد التأكيد، فذكر كلمة «عند» لمزيد التأكيد

﴿السؤال الثاني﴾ لم جاز حذف المضاف إليه من «كل»؟

الجواب: لأن دلالة المضاف عليه قوية، فبعد الحذف الأمن من اللبس حاصل

ثم قال ﴿وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به، ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول السكاملة، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن، يفعلون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول، فيكون محكماً، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابهاً، ثم يعلمون أن الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل، فيعلمون أن ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى، وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول، ويوافق اللغة والاعراب.

واعلم أن الشيء كلما كان أشرف كان ضده أخس، فكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفاً بهذه الصفة، كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم الله الثناء عليه، ومتى تكلم في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول، وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ

الْوَهَّابُ «٨»

قوله تعالى ﴿ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب﴾ اعلم أنه تعالى كما حكى عن الراسخين أنهم يقولون آمنا به ، حكى عنهم أنهم يقولون (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا) وحذف «يقولون» لدلالة الأول عليه ، وكما في قوله (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) وفي هذه الآية اختلف كلام أهل السنة وكلام المعتزلة .

أما كلام أهل السنة فظاهر ، وذلك لأن القلب صالح لأن يميل إلى الايمان ، وصالح لأن يميل إلى الكفر ، ويمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا عند حدوث داعية واردة يحدثها الله تعالى ، فان كانت تلك الداعية داعية الكفر ، فهي الخذلان ، والازاعة ، والصد ، والحتم ، والطبع ، والرین ، والقوة ، والوقر ، والكنان ، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن وإن كانت تلك الداعية داعية الايمان ، فهي : التوفيق ، والرشاد ، والهداية ، والتسديد ، والتثبيت ، والعصمة ، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» والمراد من هذين الأصبعين الداعيتان ، فكما أن الشيء الذي يكون بين أصبعي الانسان يتقلب كما يقبله الانسان بواسطة ذينك الأصبعين ، فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقبله الحق بواسطة تينك الداعيتين ، ومن أنصف ولم يتعسف ، وجرب نفسه ، وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ، ولو جوز حدوث إحدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر . لزمه نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول «يامقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك» ومعناه ما ذكرنا فلما آمن الراسخون في العلم بكل ما أنزل الله تعالى من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه وتعالى في أن لا يجعل قلوبهم مائلة الى الباطل بعد أن جعلها مائلة الى الحق . فهذا كلام برهاني متأكد بتحقيق قرآني

ومما يؤكد ما ذكرناه أن الله تعالى مدح هؤلاء المؤمنين بأنهم لا يتبعون المتشابهات ، بل يؤمنون بها على سبيل الاجمال ، وترك الخوض فيها ، فيبعد منهم في مثل هذا الوقت أن يتكلموا بالمتشابه ، فلا بد وأن يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لا اعتقادهم أنه من المحكمات ، ثم ان الله تعالى حكى

ذلك عنهم في معرض المدح لهم ، والثناء عليهم بسبب أنهم قالوا ذلك ، وهذا يدل على أن هذه الآية من أقوى المحكمات ؛ وهذا كلام متين

وأما المعتزلة فقد قالوا : لما دلت الدلائل على أن الزيف لا يجوز أن يكون بفعل الله تعالى ، وجب صرف هذه الآية الى التأويل ، فأما دلائلهم فقد ذكرناها في تفسير قوله تعالى (سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون)

ومما احتجوا به في هذا الموضوع خاصة قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) وهو صريح في أن ابتداء الزيف منهم ، وأما تأويلاتهم في هذه الآية فمن وجوه : الأول : وهو الذي قاله الجبائي ، واختاره القاضي : أن المراد بقوله (لاترغ قلوبنا) يعني لا تمنعها الألفاظ التي معها يستمر قلبهم على صفة الايمان ، وذلك لأنه تعالى لما منعهم ألفاظه عند استحقاقهم منع ذلك جاز أن يقال : أزاغهم ، ويدل على هذا قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) والثاني : قال الأصم : لا تبلى يلبى ترزغ عندها قلوبنا ، فهو كقوله (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم) وقال (لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سققا من فضة) والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نأمن معه الزيف ، وقد يقول القائل : لا تحملي على إيدائك أي لا تفعل ما أصير عنده مؤذيا لك . الثالث : قال الكعبي (لاترغ قلوبنا) أي لا تسمننا باسم الزائف ، كما يقال : فلان يكفر فلانا إذا سماه كافراً . والرابع : قال الجبائي : أي لاترغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد إذ هديتنا ، وهذا قريب من الوجه الأول إلا أن يحمل على شيء آخر ، وهو أنه تعالى إذا علم أنه مؤمن في الحال ، وعلم أنه لو بقي إلى السنة الثانية لكفر ، فقوله (لاترغ قلوبنا) محمول على أن يمينه قبل أن يصير كافراً ، وذلك لأن إبقائه حيا إلى السنة الثانية يجرى مجرى ما إذا أزاغه عن طريق الجنة . الخامس : قال الأصم (لاترغ قلوبنا) عن كمال العقل بالجنون بعد إذ هديتنا بنور العقل السادس : قال أبو مسلم : احرسنا من الشيطان ومن شرور أنفسنا حتى لاترغ فهذا جملة ما ذكرناه في تأويل هذه الآية وهي بأسرها ضعيفة

(أما الأول) فلأن من مذهبهم أن كل ما صح في قدرة الله تعالى أن يفعل في حقهم لطفاً ورحمة عليه ذلك وجوباً لو تركه لبطلت إلهيته ، ولصار جاهلاً ومحتاجاً والشئ الذي يكون كذلك فأى حاجة إلى الدعاء في طلبه ، بل هذا القول يستمر على قول بشر بن المعتمر وأصحابه الذين لا يوجبون على الله فعل جميع الألفاظ

(وأما الثاني) فضعيف ، لأن التشديد في التكليف ان علم الله تعالى له أثراً في حمل

المكلف على القبيح قبح من الله تعالى ، وان علم الله تعالى أنه لا أثر له البتة في حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع إلى كون العبد مطيعا وعاصيا ، فلا فائدة في صرف الدعاء اليه .

(وأما الثالث) فهو أن التسمية بالزيف والكفر دأثر مع الكفر وجوداً وعدمًا والكفر والزيف باختيار العبد ، فلا فائدة في قوله لا تسمنا باسم الزيف والكفر

(وأما الرابع) فهو أنه لو كان عليه تعالى بأنه يكفر في السنة الثانية يوجب عليه أن يميته ، لكان عليه بأن لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب عليه أن لا يخلفه

(وأما الخامس) وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف ، لأن هذا متعلق بما قال قبل هذه الآية (فأما الذين في قلوبهم زيغ)

(وأما السادس) وهو أن الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس إن كان مقدورا ووجب فعله فلا فائدة في الدعاء وإن لم يكن مقدورا تعذر فعله فلا فائدة في الدعاء ، فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه ، وأن الحق ما ذهبنا اليه

فان قيل : فعلى ذلك القول كيف الكلام في تفسير قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) قانا : لا يبعد أن يقال : ان الله تعالى يزيفهم ابتداء ، فعند ذلك يزيفون ، ثم يترتب على هذا الزيف إزاغة أخرى سوى الأولى من الله تعالى ، وكل ذلك لا منافاة فيه

أما قوله تعالى (بعد إذ هديتنا) أي بعد أن جعلنا مهتدين ، وهذا أيضا صريح في أن حصول الهداية في القلب بتخليق الله تعالى

ثم قال (وهب لنا من لدنك رحمة) واعلم أن تطهير القلب عما لا ينبغي ، مقدم على تنويره بما ينبغي ، فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم أولا أن لا يجعل قلوبهم مائلة إلى الباطل والعقائد الفاسدة ثم انهم ابتغوا ذلك بأن طلبوا من ربهم أن ينور قلوبهم بأنوار المعرفة ، وجوارحهم وأعضائهم بزينة الطاعة ، وإنما قال (رحمة) ليكون ذلك شاملا لجميع أنواع الرحمة ، فأولها أن يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة

وثانيها : أن يحصل في الجوارح والأعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة

وثالثها : أن يحصل في الدنيا سهولة أسباب المعيشة من الأمن والصحة والكفاية

ورابعها : أن يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت

وخامسها : أن يحصل في القبر سهولة السؤال ، وسهولة ظلمة القبر

رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَافُ الْمِعَادَ ﴿٩﴾

وسادسها : أن يحصل في القيامة سهولة العقاب والخطاب وعفران السيئات ، وترجيح الحسنات فقوله (مزلدنك رحمة) يتناول جميع هذه الأقسام ، ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة أنه لا رحيم إلا هو ، ولا كريم إلا هو ، لا جرم أ كدذلك بقوله (من لدنك) تنبها للعقل والقلب والروح على أن هذا المقصود لا يحصل إلا منه سبحانه ، ولما كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة إلى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير ، كأنه يقول : أطلب رحمة وأية رحمة ، أطلب رحمة من لدنك ، وتليق بك ، وذلك يوجب غاية العظمة

ثم قال ﴿إنك أنت الوهاب﴾ كأن العبد يقول : إلهي هذا الذي طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة إلى ، لكنه حقير بالنسبة إلى كمال كرمك ، وغاية جودك ورحمتك ، فأنت الوهاب الذي من هبتك حصلت حقائق الأشياء وذواتها ، وماهياتها ووجوداتها ، فكل ماسواك فن جودك وإحسانك وكرمك ، يادأتم المعروف ، يا قديم الاحسان ، لا تخيب رجاء هذا المسكين ، ولا ترد دعاءه ، واجعله بفضلك أهلا لرحمتك يا أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين

قوله تعالى ﴿ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد﴾

واعلم أن هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم ، وذلك لأنهم لما طلبوا من الله تعالى أن يصونهم عن الزيف ، وأن يخصهم بالهداية والرحمة ، فكأنهم قالوا : ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة ، وإنما الغرض الأعظم منه ما يتعلق بالآخرة فانا نعلم أنك يا إلهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيامة ، ونعلم أن وعدك لا يكون خلفاً ، وكلامك لا يكون كذبا ، فن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب أبد الآباد ، ومن أعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين ، بقي هناك في السعادة والكرامة أبد الآباد ، فالغرض الأعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالآخرة ، بقي في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه) تقديره : جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه ، فحذف لكون المراد ظاهراً

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائي : إن كلام المؤمنين تم عند قوله (ليوم لا ريب فيه) فأما قوله (إن الله لا يخلف الميعاد) فهو كلام الله عز وجل ، كأن القوم لما قالوا (إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه) صدقهم الله تعالى في ذلك وأيد كلامهم بقوله (إن الله لا يخلف الميعاد) كما قال حكاية

عن المؤمنين في آخر هذه السورة (ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد) ومن الناس من قال : لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة إلى الحضور ، ومثله في كتاب الله تعالى كثير ، قال تعالى (حتى إذا ركبتم في الفلك وجرين
٣٣: برح طيبة)

فان قيل : فلم قالوا في هذه الآية (إن الله لا يتخلف الميعاد) وقالوا في تلك الآية (إنك لا تخلف الميعاد)

قلت : الفرق والله أعلم أن هذه الآية في مقام الهيبة ، يعنى أن الالهية تقتضى الحشر والنشر ليتصف للظالمين من الظالمين ، فكان ذكره باسمه الأعظم أولى في هذا المقام ، أما قوله في آخر السورة (انك لا تخلف الميعاد) فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه أن ينعم عليه بفضله، وأن يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة ، فلا جرم قال (إنك لا تخلف الميعاد)

(المسألة الثالثة) احتج الجبائي بهذه الآية على انقطع بوعيد الفساق ، قال : وذلك لأن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد ، بدليل قوله تعالى (أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا) والوعد والموعد والميعاد واحد ، وقد أخبر في هذه الآية أنه لا يتخلف الميعاد ، فكان هذا دليلا على أنه لا يتخلف في الوعيد

والجواب : لانسلم أنه تعالى يوعد الفساق مطلقا . بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو ، كما أنه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة ، فكما أنكم أثبتتم ذلك الشرط بدليل منفصل ، فكذا نحن أثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل . سلنا أنه يوعدم . ولكن لانسلم أن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد ، أما قوله تعالى (فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا)

قلنا : لم لا يجوز أن يكون ذلك كما في قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وقوله (ذق انك أنت العزيز الكريم) وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد منه أنهم كانوا يتوقعون من أوثانهم أنها تشفع لهم عند الله ، فكان المراد من الوعد تلك المنافع ، وتمام الكلام في مسألة الوعيد قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وذكر الواحدى في البسيط طريقة أخرى ، فقال : لم لا يجوز أن يحمل هذا على ميعاد الأولياء ، دون وعيد الأعداء ، لأن خلف الوعيد كرم عند العرب ، قال : والدليل عليه أنهم يمدحون بذلك ، قال الشاعر :

إذا وعد السراء أنجز وعده وان أوعد الضراء فالعفو مانعه

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ ﴿١٠﴾

وروى المناظرة التي دارت بين أبي عمرو بن العلاء، وبين عمرو بن عبيد، قال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد: ماتقول في أصحاب الكبار؟ قال: أقول ان الله وعدوعدا، وأوعدإيعادا، فهو منجز إيعاده كما هو منجز وعده، فقال أبو عمرو بن العلاء: إنك رجل أعجم، لا أقول أعجم اللسان ولكن أعجم القلب، ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لثوما وعن الإيعاد كرما وأنشد

واني وان أوعدته أو وعدته لمكذب إيعادي ومنجز موعدى

واعلم أن المعتزلة حكوا أن أبا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد: يا أبا عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه؟ فقال: لا. فقال عمرو بن عبيد: فقد سقطت حجتك. قالوا: فانقطع أبو عمرو بن العلاء.

وعندي أنه كان لا يبي عمرو بن العلاء أن يجيب عن هذا السؤال فيقول: انك قست الوعيد على الوعد وأنا إنما ذكرت هذا لبيان الفرق بين البابين، وذلك لأن الوعد حق عليه والوعيد حق له، ومن أسقط حق نفسه فقد أتى بالجود والكرم، ومن أسقط حق غيره فذلك هو اللؤم، فظهر الفرق بين الوعد والوعيد، وبطل قياسك، وإنما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق، فأما قولك: لو لم يفعل لصار كاذبا ومكذبا نفسه، فجوابه: أن هذا إنما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط، وعندى جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو، فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله تعالى، فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله أعلم

قوله تعالى ﴿ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك هم وقود النار﴾

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم، حكى كيفية حال الكافرين وشديد عقابهم، فهذا هو وجه النظم، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا) قولان: الأول: المراد بهم وفد نجران، وذلك لأننا روينا في بعض قصتهم أن أبا حارثة بن علقمة قال لأخيه: إني لأعلم أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقاً ولكنني ان أظهرت ذلك أخذ

كَذَابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ

وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١١﴾

ملوك الروم منى ما أعطوني من المال والجاه، فآله تعالى بين أن أموالهم وأولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والآخرة

(والقول الثاني) أن اللفظ عام، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ

(المسألة الثانية) اعلم أن كمال العذاب هو أن يزول عنه كل ما كان منتفعا به، ثم يجتمع عليه

جميع الأسباب المؤلمة

أما الأول: فهو المراد بقوله (إن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم) وذلك لأن المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفرغ إلى المال والولد، فهما أقرب الأمور التي يفرغ المرء اليها في دفع الخطوب فبين الله تعالى أن صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا، لأن أقرب الطرق إلى دفع المضار إذا لم يتأت في ذلك اليوم، فما عداه بالتعذر أولى، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقباب سليم) وقوله (المسال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً) وقوله (وزنه ما يقول ويأتينا فرداً) وقوله (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم)

وأما القسم الثاني من أسباب كمال العذاب، فهو أن يجتمع عليه الأسباب المؤلمة، واليه الإشارة بقوله تعالى (وأولئك هم وقود النار) وهذا هو النهاية في شرح العذاب، فإنه لا عذاب أزيد من أن تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس، والوقود بفتح الواو الحطب الذي توقد به النار، وبالضم هو مصدر: وقدت النار وقوداً. كقوله: وردت ورودا

(المسألة الثالثة) في قوله (من الله) قولان: أحدهما: التقدير: إن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه. والثاني: قال أبو عبيدة «من» بمعنى عند، والمعنى لن تغنى عند الله شيئاً

قوله تعالى (كذاب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب)

يقال: دأبت الشيء أدأب دأباً ودؤباً إذا أجهدت في الشيء وتعبت فيه، قال الله تعالى (سبع

سنين دأبا) أى بجد واجتهاد ودوام ، ويقال : سار فلان يوماً دأباً ، إذا أجهدى السير يومه كله ، هذا معناه فى اللغة ، ثم صار الدأب عبارة عن الشأن والأمر والعادة ، يقال : هذا دأب فلان أى عادته ، وقال بعضهم : الدؤب والدأب الدوام

إذا عرفت هذا فنقول : فى كيفية التشبيه وجوه : الأول : أن يفسر الدأب بالاجتهاد ، كما هو معناه فى أصل اللغة ، وهذا قول الأصم والزجاج ، ووجه التشبيه أن دأب هؤلاء الكفار ، أى جدهم واجتهادهم فى تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وكفرهم بدينه ، كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ، ثم أنا أهلكتنا أولئك بذنوبهم ، فكذا نهلك هؤلاء

(الوجه الثانى) أن يفسر الدأب بالشأن والصنع ، وفيه وجوه : الأول : (كدأب آل فرعون) أى شأن هؤلاء وصنعهم فى تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، كشأن آل فرعون فى التكذيب بموسى ، ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أننا حملنا اللفظ فى الوجه الأول على الاجتهاد ، وفى هذا الوجه على الصنع والعادة . والثانى : أن تقدير الآية : ان الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً ، ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه فى آل فرعون ، فانهم لما كذبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم ، والمصدر تارة يضاف الى الفاعل ، وتارة الى المفعول ، والمراد ههنا ، كدأب الله فى آل فرعون ، فانهم لما كذبوا برسولهم أخذهم الله بذنوبهم ، ونظيره قوله تعالى (يحبونهم كحب الله) أى كحبهم الله وقال (سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا) والمعنى : سنتى فىمن أرسلنا قبلك . والثالث : قال القفال رحمه الله : يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة الى الله تعالى ، والعادة المضافة الى الكفار ، كأنه قيل : ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم فى إيذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم فى إيذاء رسلهم ، وعادتنا أيضاً فى إهلاك هؤلاء ، كعادتنا فى إهلاك أولئك الكفار المتقدمين ، والمقصود على جميع التقديرات نصر النبي صلى الله عليه وسلم على إيذاء الكفرة وبشارته بأن الله سينتقم منهم

(الوجه الثالث) فى تفسير الدأب والدؤب ، وهو اللبث والدوام وطول البقاء فى الشيء ، وتقدير الآية : وأولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون ، أى دؤبهم فى النار ، كدؤب آل فرعون (والوجه الرابع) أن الدأب هو الاجتهاد ، كما ذكرناه ، ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به ، فانه تعالى بين أن عذابهم حصل فى غاية القرب ، وهو قوله تعالى (أغرقوا فأدخلوا ناراً) وفى غاية الشدة أيضاً وهو قوله (النار يعرضون عليها غدواً وغشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴿١٢﴾

(الوجه الخامس) أن المشبه هو أن أموالهم وأولادهم لا تنفعهم في إزالة العذاب ، فكان التشبيه بآل فرعون حاصلًا في هذين الوجهين ، والمعنى : أنكم قد عرقتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسول من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد ، بل صاروا مضطرين إلى ما نزل بهم فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد صلى الله عليه وسلم في أنه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغنى عنكم الأموال والأولاد

(الوجه السادس) يحتمل أن يكون وجه التشبيه أنه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم وذلك من القتل والسبي وسلب الأموال ويكون قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم) كالدلالة على ذلك فكأنه تعالى بين أنه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ، ثم يصيرون إلى دوام العذاب ، فسينزل بمن كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم أمران : أحدهما : المحن المعجلة وهي القتل والسبي والاذلال ، ثم يكون بعده المصير إلى العذاب الأليم الدائم ، وهذان الوجهان الأخيران ذكرهما القاضي رحمه الله تعالى .

أما قوله تعالى (والذين من قبلهم) فالمعنى : والذين من قبلهم من مكذبي الرسل ، وقوله (كذبوا بآياتنا) المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا بالأنبياء

ثم قال (فأخذهم الله بذنوبهم) وإنما استعمل فيه الأخذ ، لأن من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص

ثم قال (والله شديد العقاب) وهو ظاهر

قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد)

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (سيغلبون ويحشرون) بالياء فيهما ، والباقون بالتاء المنقطة من فوق فيهما ، فن قرأ بالياء المنقطة من تحت ، فالمعنى : بلغهم أنهم سيغلبون ، ويدل على صحة الياء قوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) و (قل للؤمنين يغضوا) ولم يقل غضوا ، ومن قرأ بالتاء فللمخاطبة ، ويدل على حسن التاء قوله (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب) والفرق بين القراءتين من حيث المعنى أن القراءة بالتاء أمر بأن يخبرهم بما سيجرى

عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم ، والقراءة بالياء أمر بأن يحكى لهم والله أعلم
 (المسألة الثانية) ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها : الأول : لما غزا رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة ، جمع يهود في سوق بني قينقاع ، وقال : يا معشر اليهود
 أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشا ، فقالوا : يا محمد لا تغرنك نفسك أن قتلت نفراً من
 قريش لا يعرفون القتال ، لو قاتلتنا لعرفت ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

(الرواية الثانية) أن يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة أهل بدر . قالوا : والله هذا هو النبي
 الأُمى الذى بشرنا به موسى فى التوراة ، ونعته وأنه لا ترد له راية ، ثم قال بعضهم لبعض : لا تعجلوا
 فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا : ليس هذا هو ذاك ، وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا ، فأنزل
 الله تعالى هذه الآية

(والرواية الثالثة) أن هذه الآية واردة فى جمع من الكفار بأعيانهم علم الله تعالى أنهم يموتون
 على كفرهم ، وليس فى الآية ما يدل على أنهم من هم

(المسألة الثالثة) احتج من قال بتكلف ما لا يطاق بهذه الآية ، فقال : ان الله تعالى أخبر عن
 تلك الفرقة من الكفار أنهم يحشرون الى جهنم ، فلو آمنوا وأطاعوا لانقلب هذا الخبر كذبا وذلك
 محال ، ومستلزم المحال محال ، فكان الايمان والطاعة محالا منهم ، وقد أمروا به ، فقد أمروا بالمحال
 وبما لا يطاق ، وتمام تقريره قد تقدم فى تفسير قوله تعالى (سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرتهم
 لا يؤمنون)

(المسألة الرابعة) قوله (ستغلبون) إخبار عن أمر يحصل فى المستقبل ، وقد وقع مخبره على
 موافقته ، فكان هذا إخباراً عن الغيب وهو معجز ، ونظيره قوله تعالى (غلبت الروم فى أدنى
 الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) الآية ، ونظيره فى حق عيسى عليه السلام (وأنبئكم بما
 تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم)

(المسألة الخامسة) دلت الآية على حصول البعث فى القيامة ، وحصول الحشر والنشر ، وأن
 مرد الكافرين الى النار

ثم قال (وبئس المهاد) وذلك لأنه تعالى لما ذكر حشرهم الى جهنم وصفه فقال (وبئس
 المهاد) والمهاد : الموضع الذى يتمد فيه وينام عليه كالفراس ، قال الله تعالى (والأرض
 فرشناها فنعم المهادون) فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين الى جهنم أخبر عنها بالشر لأن بئس
 مأخوذ من البأساء ، والبأساء هو الشر والشدة ، قال الله تعالى (وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئس)

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ
يَرَوْنَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي
الْأَبْصَارِ «١٣»

أى شديد وجهنم معروفة أعادنا الله منها بفضلها

قوله تعالى ﴿قد كان لكم آية في فئتين التقتا فتة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثلهم
رأى العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لأولى الأبصار﴾
اعلم أن في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لم يقل : قد كانت لكم آية ، بل قال (قد كان لكم آية) وفيه وجهان : الأول :
أنه محمول على المعنى ، والمراد : قد كان لكم إتيان هذا آية . والثاني : قال الفراء : انما ذكر للفصل
الواقع بينهما ، وهو قوله (لكم)

﴿المسألة الثانية﴾ وجه النظم أنا ذكرنا أن الآية المتقدمة وهي قوله تعالى (ستغلبون وتحشرون)
نزلت في اليهود ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم إلى الاسلام أظهروا التمرد وقالوا
أسنا أمثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال ، بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب
كل من ينازعنا فإله تعالى قال لهم انكم وإن كنتم أقوىاء وأرباب العدة والعدة فانكم ستغلبون ، ثم
ذكر الله تعالى ما يجرى مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم ، فقال (قد كان لكم آية في فئتين التقتا)
يعنى واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لأن الكثرة والعدة كانت من جانب الكفار ، والقلة وعدم
السلاح من جانب المسلمين ، ثم ان الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين ،
وذلك يدل على أن تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ، ومن كان كذلك فانه يكون غالبا لجميع
الخصوم ، سواء كانوا أقوىاء أو لم يكونوا كذلك ، فهذا ما يجرى مجرى الدلالة على أنه عليه
السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وإن كانوا أرباب السلاح والقوة ، فصارت هذه الآية كالدلالة
على صحة قوله (قل للذين كفروا ستغلبون) الآية ، فهذا هو الكلام في وجه النظم

﴿المسألة الثالثة﴾ «الفئة» الجماعة ، وأجمع المفسرون على أن المراد بالفئتين : رسول الله صلى
الله عليه وسلم وأصحابه يوم بدر ، ومشركون مكة ، روى أن المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين
رجلا ، وفيهم أبو سفيان وأبو جهل ، وقادوا مائة فرس ، وكانت معهم من الابل سبعائة بعير ،

وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر ، وكان في الرجال دروع سوى ذلك ، وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل أربعة منهم بعير ، ومعهم من الدروع ستة ، ومن الخيل فرسان ، ولا شك أن في غلبة المسلمين للكفار على هذه الصفة آية بيّنة ، ومعجزة قاهرة واعلم أن العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بيّنة وجوها : الأول : أن المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور ، منها : قلة العدد ، ومنها : أنهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ، ومنها قلة السلاح والفرس ، ومنها أن ذلك ابتداء غارة في الحرب لأنها أول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان قد حصل للمشركين أضرار هذه المعاني منها : كثرة العدد ، ومنها أنهم خرجوا متأهبين للحرب ، ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم . ومنها أن أولئك الأقوام كانوا يمارسون للمحاربة ، والمقاتلة في الأزمنة الماضية ، وإذا كان كذلك فلم تجر العادة أن مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف ، وعدم السلاح وقلة المعرفة بأمر المحاربة ، يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير ، مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ، ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزاً

(والوجه الثاني) في كون هذه الواقعة آية ، أنه عليه الصلاة والسلام كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله (واذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم) يعنى جمع قريش أو غير أبي سفيان وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع فلان ، وهذا مصرع فلان ، فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره ، كان ذلك إخبارا عن الغيب فكان معجزاً

(والوجه الثالث) في بيان كون هذه الواقعة آية ما ذكره تعالى بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى (يرونهم مثلهم رأى العين) والأصح في تفسير هذه الآية أن الرائي هم المشركون والمرئيون هم المؤمنون ، والمعنى أن المشركين كانوا يرون المؤمنين مثل عدد المشركين قريبا من ألفين ، أو مثل عدد المسلمين وهو ستمائة ، وذلك معجز

فان قيل : تجوز رؤية ما ليس بموجود يفضى إلى السفسطة

قلنا : نحمل الرؤية على الظن والحسبان ، وذلك لأن من اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل أنهم في غاية الكثرة ، وأما أن نقول ان الله تعالى أنزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين ، والجواب الأول أقرب ، لأن الكلام مقتصر على الفتين ، ولم يدخل فيهما قصة الملائكة

(والوجه الرابع) في بيان كون هذه القصة آية ، قال الحسن : ان الله تعالى أمد رسوله صلى الله عليه وسلم في تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة ، لأنه قال (فاستجاب لكم أنى بمدكم بألف)

وقال (بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) والآلاف مع الأربعة آلاف : خمسة آلاف من الملائكة ، وكان سيماهم هو أنه كان على أذنان خيولهم ونواصيها صوف أبيض ، وهو المراد بقوله (والله يؤيد بنصره من يشاء) والله أعلم
 ثم قال الله تعالى ﴿ فئمة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة ﴾ وفيه مسألتان
 (المسألة الأولى) القراءة المشهور (فئة) بالرفع ، وكذا قوله (وأخرى كافرة) وقرئ (فئة) تقاتل وأخرى كافرة) بالجر على البدل من فئتين ، وقرئ بالنصب إما على الاختصاص أو على الجمل من الضمير في التقتا ، قال الواحدي رحمه الله : والرفع هو الوجه لأن المعنى . إحداهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام

(المسألة الثانية) المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون ، لأنهم قاتلوا لنصرة دين الله وقوله (وأخرى كافرة) المراد بها كفار قريش
 ثم قال تعالى ﴿ يرونهم مثلهم رأى العين ﴾ وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) قرأ نافع وأبان عن عاصم (ترونهم) بالتاء المنقطة من فوق ، والباقون بالياء فمن قرأ بالتاء فلأن ما قبله خطاب لليهود ، والمعنى ترون أيها اليهود المسلمين مثل ما كانوا ، أو مثل الفئة الكافرة ، أو تكون الآية خطابا مع مشركي قريش والمعنى : ترون يا مشركي قريش المسلمون مثل فتكم الكافرة ، ومن قرأ بالياء فللمغايب التي جاءت بعد الخطاب ، وهو قوله (فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثلهم) فقوله (يرونهم) يعود إلى الأخبار عن إحدى الفئتين

(المسألة الثانية) اعلم أنه قد تقدم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله (يرونهم مثلهم) يحتمل أن يكون الراؤن هم الفئة الكافرة ، والمرثيون هم الفئة المسلمة ، ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان ، وأيضا فقوله (مثلهم) يحتمل أن يكون المراد مثل الرائين وأن يكون المراد مثل المرثين ، فاذن هذه الآية تحتمل وجوها أربعة : الأول : أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأيت المسلمين مثل عدد المشركين قريبا من ألفين

(والاحتمال الثاني) أن الفئة الكافرة رأيت المسلمين مثل عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين ، والحكمة في ذلك أنه تعالى كثر المسلمين في أعين المشركين مع قتلهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل : هذا مناقض لقوله تعالى في سورة الأنفال (ويقللكم في أعينهم)
 فالجواب : أنه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين ، فقللوا أولا في أعينهم حتى اجترؤا عليهم ، فلما تلاقوا كثرهم الله في أعينهم حتى صاروا مغلوبين ، ثم انقلبتهم في أول الأمر ، وتكثيرهم

في آخر الأمر ، أبلغ في القدرة و اظهار الآية

(والاحتمال الثالث) أن الرائيين هم المسلمون ، والمرئيين هم المشركون ، فالمسلمون رأوا المشركين مثل المسلمين ستمائة وأزيد ، والسبب فيه أن الله تعالى أمر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين)

فان قيل : كيف يروهم مثلهم رأى العين ، وكانوا ثلاثة أمثالهم ؟

فالجواب : أن الله تعالى انما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم المسلمون أنهم يغلبونهم ، وذلك لأنه تعالى قال (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين) فأظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم ، وإزالة للخوف عن صدورهم

(والاحتمال الرابع) أن الرائيين هم المسلمون ، وأنهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن أن يقول به أحد ، لأن هذا يوجب نصرة المشركين بايقاع الخوف في قلوب المؤمنين ، والآية تنافي ذلك ، وفي الآية احتمال خامس ، وهو أنا أول الآية قد بينا أن الخطاب مع اليهود . فيكون المراد ترون أيها اليهود المشركين مثل المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل : كيف رأوهم مثلهم وقد كانوا ثلاثة أمثالهم فقد سبق الجواب عنه

بقي من مباحث هذا الموضوع أمران

(البحث الأول) أن الاحتمال الأول والثاني يقتضى أن المعدوم صار مرتباً ، والاحتمال الثالث يقتضى أن ما وجد وحضر لم يصر مرتباً ، أما الأول فهو محال عقلاً ، لان المعدوم لا يرى . فلا جرم وجب حمل الرؤية على الظن القوى ، وأما الثاني فهو جائز عند أصحابنا ، لأن عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الإدراك جائزاً لا واجباً ، وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات ، فلم يبعد أن يقال : انه حصل ذلك المعجز ، وأما المعتزلة فعندهم الإدراك واجب الحصول عند اجتماع الشرائط وسلامة الحاسة . فلهذا المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضوع من وجوه : أحدها : أن عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام ، فلا جرم يرى البعض دون البعض . وثانيها : لعلة يحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعاً عن إدراك البعض . وثالثها : يجوز أن يقال : انه تعالى خلق في الهواء ما صار مانعاً عن إدراك ثلث العسكر ، وكل ذلك محتمل

(البحث الثاني) اللفظ وان احتمل أن يكون الراؤن هم المشركون ، وأن يكون هم المسلمون فأى الاحتمالين أظهر فليل : ان كون المشرك رائيًا أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن تعلق

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ

الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول ، لجعل أقرب المذكورين السابقين فاعلا ، وأبعدهما مفعولا أولى من العكس ، وأقرب المذكورين هو قوله (وأخرى كافرة) والثاني : أن مقدمة الآية وهو قوله (قد كان لكم آية) خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطأ بامع أو لثك الكفار والمعنى ترون يا مشركي قرئش المسلمين مثلهم ، فهذه القراءة لا تساعد إلا على كون الرائي مشركا . الثالث : أن الله تعالى جعل هذه الحالة آية الكفار ، حيث قال (قد كان لكم آية في فئتين التقتا) فوجب أن تكون هذه الحالة بما يشاهدها الكافر حتى تكون حجة عليه ، أما لو كانت هذه الحالة حاصلة للؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله أعلم

واحتج من قال : الراؤن هم المسلمون ، وذلك لأن الرائي لو كانوا هم المشركين لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ، ولو كان الراؤن هم المؤمنون لزم أن لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال ، وكان ذلك أولى والله أعلم

ثم قال ﴿رأى العين﴾ يقال : رأيت رأيا ورؤية ، ورأيت في المنام رؤيا حسنة ، فالرؤيا يختص بالنام ، ويقول : هو من رأى العين حيث يقع عليه بصرى ، فقوله (رأى العين) يجوز أن ينتصب على المصدر ، ويجوز أن يكون ظرفا للمكان ، كما تقول : ترونهم أمامكم . ومثله : هو منى مناط العنق ومزجر الكلب

ثم قال ﴿والله يؤيد بنصره من يشاء﴾ نصر الله المسلمين على وجهين : نصر بالغلبة كنصريوم بدر ، ونصر بالحجة ، فلهذا المعنى لو قدرنا أنه هزم قوم من المؤمنين ، لجاز أن يقال : هم المنصورون ، لأنهم هم المنصورون بالحجة ، وبالعاقبة الحميدة ، والمقصود من الآية أن النصر والظفر إنما يحصلان بتأييد الله ونصره ، لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح

ثم قال ﴿إن في ذلك لعبرة﴾ والعبرة الاعتبار ، وهي الآية التي يعبر بها من منزلة الجهل إلى العلم ، وأصله من العبور وهو النفوذ من أحدا الجانبين إلى الآخر ، ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر بالمعنى إلى المخاطب ، وعبارة الرؤيا من ذلك ، لأنها تعبر لها ، وقوله (لأولى الأبصار) أى لأولى العقول ، كما يقال : لفلان بصر بهذا الأمر ، أى علم ومعرفة ، والله أعلم

قوله سبحانه وتعالى ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من

الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَأْتَبِ ﴿١٤﴾

الذهب والفضة والخيال المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب ﴿
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في كيفية النظم قولان : الأول : ما يتعلق بالقصة فانا روينا أن أبا حارثة
ابن علقمة النصراني اعترف لأخيه بأنه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم في قوله إلا أنه لا يقر
بذلك خرفا من أن يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه ، وأيضا روينا أنه عليه الصلاة والسلام
لما دعا اليهود إلى الاسلام بعد غزوة بدر أظهروا من أنفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال
والسلاح ، فبين الله تعالى في هذه الآية أن هذه الأشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة ، وأن
الآخرة خير وأبقى

﴿القول الثاني﴾ وهو على التأويل العام أنه تعالى لما قال في الآية المتقدمة (والله يؤيد بنصره من
يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار) ذكر بعده هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة ، وذلك
هو أنه تعالى بين أنه زين للناس حب الشهوات الجسمانية . واللذات الدنيوية ، ثم أنها فانية منقضية
تذهب لذاتها ، وتبقى تبعاتها ، ثم انه تعالى حث على الرغبة في الآخرة بقوله (قل أو نبئكم بخير
من ذلكم) ثم بين أن طيبات الآخرة معدة لمن واطب على العبودية من الصابرين والصادقين
إلى آخر الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أن قوله (زين للناس) من الذي زين ذلك ؟ أما أصحابنا فقولهم
فيه ظاهر ، وذلك لأن عندهم خالق جميع الأفعال هو الله تعالى ، وأيضا قالوا : لو كان المزين
الشیطان ، فمن الذي زين الكفر والبدعة للشیطان ، فان كان ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل ، وإن
وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان في الانسان ، فليكن كذلك الانسان ، وإن كان من الله تعالى وهو
الحق فليكن في حق الانسان كذلك ، وفي القرآن إشارة إلى هذه النكتة في سورة القصص في قوله
(ربنا هؤلاء الذين أغويانا أغويانا كما غوينا) يعنى إن اعتقد أحدنا أن أغويانا فمن الذي أغوانا ، وهذا
الكلام ظاهر جداً

أما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة أقوال :

(القول الأول) حكى عن الحسن أنه قال : الشيطان زين لهم وكان يحلف على ذلك بالله ، واحتج القاضى لهم بوجوه : أحدها : أنه تعالى أطلق حب الشهوات ، فدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان . وثانيها : أنه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير إلى هذا الحد لا يليق إلا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ، ومنتهى مقصوده ، لأن أهل الآخرة يكتفون بالغبلة . وثالثها : قوله تعالى (ذلك متاع الحياة الدنيا) ولا شك أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذم للشيء يمتنع أن يكون مزيئاً له . ورابعها : قوله بعمده هذه الآية (قل أو نبئكم بخير من ذلكم) والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقييحها في عينه ، وذلك لا يليق بمن يزين الدنيا في عينه

(والقول الثاني) قول قوم آخرين من المعتزلة ، وهو أن المزين لهذه الأشياء هو الله ، واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : أنه تعالى كما رغب في منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا وأباحها لعبيده ، وإباحتها للعبيد تزيين لها ، فانه تعالى إذا خاق الشهوة والمشتهى ، وخلق للمشتهى علماً بما في تناول المشتهى من اللذة ، ثم أباح له ذلك التناول كان تعالى مزيئاً لها ، وثانيها : أن الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل إلى منافع الآخرة ، والله تعالى قد ندب إليها ، فكان مزيئاً لها ، وإنما قلنا : ان الانتفاع بها وسائل إلى ثواب الآخرة لوجوه : الأول : أن يتصدق بها : والثاني : أن يتقوى بها على طاعة الله تعالى : والثالث : أنه إذا انتفع بها وعلم أن تلك المنافع إنما تسرت بتخليق الله تعالى وإعانتها ، صار ذلك سبباً لاشتغال العبد بالشكر العظيم ، ولذلك كان الصاحب ابن عباد يقول : شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من أقصى القلب ، وذكر شعراً هذا معناه والرابع : أن القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات إذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة ، كان أكثر ثواباً ، فثبت بهذه الوجوه أن الانتفاع بهذه الطيبات وسائل إلى ثواب الآخرة والخامس : قوله تعالى (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) وقال (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقال (انا جعلنا ما على الأرض زينة لها) وقال (خذوا زينتكم عند كل مسجد) وقال في سورة البقرة (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) وقال (كلوا مما في الأرض حلالاتيا) وكل ذلك يدل على أن التزيين من الله تعالى ، ومما يؤكد ذلك قراءة مجاهد (زين للناس) على تسمية الفاعل

(والقول الثالث) وهو اختيار أبي علي الجبائي والقاضى وهو التفصيل ، وذلك أن كل ما كان من هذا الباب واجبا أو مندوبا ، كان التزيين فيه من الله تعالى ، وكل ما كان حراما كان التزيين فيه

من الشيطان هذا ما ذكره القاضى وبقى قسم ثالث وهو المباح الذى لا يكون فى فعله ولا فى تركه ثواب ولا عقاب والقاضى ما ذكر هذا القسم ، وكان من حقه أن يذكره ويبين أن التزيين فيه من الله تعالى أو من الشيطان .

(المسألة الثالثة) قوله (حب الشهوات) فيه أبحاث ثلاثة : الأولى : أن الشهوات ههنا هى الأشياء المشتهيات ، سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال ، كما يقال للمقدور : قدرة ، وللمرجو : رجاء . وللمعلوم : علم ، وهذه استعارة مشهورة فى اللغة ، يقال : هذه شهوة فلان أى مشتهاه ، قال صاحب الكشاف : وفى تسميتها بهذا الاسم فائدتان : أحدهما : أنه جعل الأعيان التى ذكرها شهوات مبالغة فى كونها مشتهاه محروصا على الاستمتاع بها . والثانية : أن الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء ، مذموم من اتباعها ، شاهد على نفسه بالبهيمية ، فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها

(البحث الثانى) قال المتكلمون : دلت هذه الآية على أن الحب غير الشهوة لأنه أضاف الحب إلى الشهوة والمضاف غير المضاف إليه ، والشهوة من فعل الله تعالى ، والمحبة من أفعال العباد وهى عبارة عن أن يجعل الانسان كل غرضه وعيشه فى طلب اللذات والطيبات

(البحث الثالث) قالت الحكماء : الانسان قد يحب شيئا ولكنه يحب أن لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه إلى بعض المحرمات لكنه يحب أن لا يحب ، وأما من أحب شيئا وأحب أن يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك فى جانب الخير فهو كمال السعادة ، كما فى قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام (انى أحببت حب الخير) ومعناه أحب الخير وأحب أن أكون محبا للخير ، وإن كان ذلك فى جانب الشر فهو كما قال فى هذه الآية فان قوله (زين للناس حب الشهوات) يدل على أمور ثلاثة مرتبة : أولها : أنه يشتهى أنواع المشتهيات . وثانيها : أنه يحب شهوته لها . وثالثها : أنه يعتقد أن تلك المحبة حسنة وفضيلة ، ولما اجتمعت فى هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى فى الشدة والقوة ، ولا يكاد ينحل إلا بتوفيق عظيم من الله تعالى ، ثم انه تعالى أضاف ذلك إلى الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق ، فظاهر اللفظ يقتضى أن هذا المعنى حاصل لجميع الناس ، والعقل أيضا يدل عليه ، وهو أن كل ما كان لذيذاً ونافعاً فهو محبوب ومطلوب لذاته والذئذ النافع قسمان : جسمانى وروحانى ، والقسم الجسمانى حاصل لكل أحد فى أول الأمر ، وأما القسم الروحانى فلا يكون إلا فى الانسان الواحد على سبيل النادرة ، ثم ذلك الانسان إنما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفس باللذات الجسمانية ، فيكون انجذاب النفس إلى اللذات الجسمانية كالمسكرة المستقرة المتأكدة ، وانجذابها إلى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة

التي تزول بأدنى سبب ، فلا جرم كان الغالب على الخلق إنما هو الميل الشديد إلى اللذات الجسمانية وأما الميل إلى طلب اللذات الروحانية فذاك لا يحصل إلا للشخص النادر ، ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق إلا في أوقات نادرة ، فلهذا السبب عم الله هذا الحكم في الكل ، فقال (زين للناس حب الشهوات)

وأما قوله تعالى ﴿من النساء والبنين﴾ ففيه بحثان

﴿البحث الأول﴾ «من» في قوله (من النساء والبنين) كما في قوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) فكما أن المعنى : فاجتنبوا الأوثان التي هي رجس ، فكذا أيضا معنى هذه الآية : زين للناس حب النساء وكذا وكذا التي هي مشتبهة

﴿البحث الثاني﴾ اعلم أنه تعالى عددهما من المشتبهات أموراً سبعة : أولها : النساء وإنما قدمهن على الكل لأن اللذات ذهن أكثر والاستئناس بهن أتم ولذلك قال تعالى (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة) ومما يؤكد ذلك أن العشق الشديد المفاق المهلك لا يتفق إلا في هذا النوع من الشهوة

﴿المرتبة الثانية﴾ حب الولد : ولما كان حب الولد الذكر أكثر من حب الأنثى ، لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ، ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور والتكثير بهم ، إلى غير ذلك واعلم أن الله تعالى في إيجاد حب الزوجة والولد في قلب الإنسان حكمة بالغة ، فإنه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ، ولأدى ذلك إلى انقطاع النسل . وهذه المحبة كأنها حالة غريزية ولذلك فإنها حاصلة لجميع الحيوانات ، والحكمة فيه ما ذكرنا من بقاء النسل

﴿المرتبة الثالثة والرابعة﴾ القناطر المقنطرة من الذهب والفضة : وفيه أبحاث

﴿البحث الأول﴾ قال الزجاج : القنطار مأخوذ من عقد الشيء واحكامه ، والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوقفها بعقد الطاق ، فالقنطار مال كثير يتوقف الإنسان به في دفع أصناف النوائب ، وحكى أبو عبيدة عن العرب أنهم يقولون : انه وزن لا يحد ، واعلم أن هذا هو الصحيح ، ومن الناس من حاول تحديده ، وفيه روايات : فروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «القنطار اثنا عشر ألف أوقية» وروى أنس عنه أيضا أن القنطار ألف دينار ، وروى أبي بن كعب أنه عليه السلام قال : القنطار ألف ومائتا أوقية . وقال ابن عباس : القنطار ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم ، وهو مقدار الدية ، وبه قال الحسن ، وقال الكلبي : القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب أو فضة ، وفيه أقوال سوى ما ذكرنا لكننا تركناها لأنها غير معضودة بحجة البتة

(البحث الثاني) «المقنطرة» منفعلة من القنطار ، وهو للتأكيد . كقولهم : ألف مؤلفة ، وبدرة مبدرة ، وإبل مؤبلة ، ودراهم مدرهمة ، وقال الكلبي : القناطير ثلاثة ، والمقنطرة المضاعفة ، فكان المجموع ستة

(البحث الثالث) الذهب والفضة إنما كانا محبوبين لأنهما جعلتا ثمن جميع الأشياء ، فالكهبا كالمالك لجميع الأشياء ، وصفة المالكية هي القدرة ، والقدرة صفة كمال ، والكمال محبوب لذاته ، فبما كان الذهب والفضة أكمل الوسائل إلى تحصيل هذا الكمال ، الذي هو محبوب لذاته . وما لا يوجد المحبوب إلا به فهو محبوب . لا جرم كانا محبوبين

(المرتبة الخامسة) «الخيل المسومة» قال الواحدي : الخيل جمع لا واحد له من لفظه ، كالقوم والنساء والرهط ، وسميت الأفراس خيلا تخيلا لأنها تتخيل تارة أخضر ، وتارة أحمر ، واختلفوا في معنى تلك الصورة ، والأخيل الشقراق ، لأنه يتخيل تارة أخضر ، وتارة أحمر ، واختلفوا في معنى «المسومة» على ثلاثة أقوال : الأول : أنها الراعية ، يقال : أسمت الدابة وسومتها إذا أرسلتها في مروجها للرعى ، كما يقال : أقت الشيء وقومته ، وأجدته وجودته . وأتمته ونومته ، والمقصود أنها إذا رعت ازدادت حسنا ، ومنه قوله تعالى (فيه تسيون)

(والقول الثاني) المسومة المعلبة قال أبو مسلم الأصفهاني : وهو مأخوذ من السيام بالقصر والسيام بالمد ، ومعناه واحد ، وهو الهيئة الحسنة ، قال الله تعالى (سيامهم في وجوههم من أثر السجود) ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة ، فقال أبو مسلم : المراد من هذه العلامات الأوضح والغرر التي تكون في الخيل ، وهي أن تكون الأفراس غرا محجلة ، وقال الأصم : إنما هي البلق ، وقال قتادة : الشيبة ، وقال المؤرج : السكى ، وقول أبي مسلم أحسن لأن الإشارة في هذه الآية إلى شرائف الأموال ، وذلك هو أن يكون الفرس أغر محجلا ، وأما سائر الوجوه التي ذكروها فإنها لا تنفيذ شرفا في الفرس

(القول الثالث) وهو قول مجاهد وعكرمة : أنها الخيل المظهمة الحسان ، قال القفال : المظهمة المرأة الجميلة

(المرتبة السادسة) «الأنعام» وهي جمع نعم ، وهي الإبل والبقر والغنم ، ولا يقال للجنس الواحد منها : نعم إلا للإبل خاصة ، فإنها غلبت عليها

(المرتبة السابعة) «الحرث» وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله (ويهلك الحرث والنسل) ثم انه تعالى

قُلْ أَوْ نَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَمُ الَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ

بالعباد «١٥»

لما عدد هذه السبعة قال (ذلك متاع الحياة الدنيا) قال القاضى: ومعلوم أن متاعها إنما خلق ليستمع به، فكيف يقال: انه لا يجوز إضافة التزيين إلى الله تعالى، ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه: منها أن ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما، ومنها أن يترك الانتفاع به مع الحاجة إليه فيكون أيضا مذموما، ومنها أن ينتفع به في وجه مباح من غير أن يتوصل بذلك إلى مصالح الآخرة، وذلك لا يمدوح ولا مذموم، ومنها أن ينتفع به على وجه يتوصل به إلى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح

ثم قال تعالى ﴿والله عنده حسن المسآب﴾ اعلم أن المسآب في اللغة المرجع، يقال: آب الرجل إيابا وأوبة وأيبة ومآبا، قال الله تعالى (ان الينا إيابهم) والمقصود من هذا الكلام بيان أن من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه أن يصرفها إلى ما يكون فيه عمارة لمعاده، ويتوصل بها إلى سعادة آخرته، ثم لما كان الغرض الترغيب في المسآب: وصف المسآب بالحسن فان قيل: المسآب قسمان: الجنة وهي في غاية الحسن، والنار وهي خالية عن الحسن، فكيف وصف المسآب المطلق بالحسن

قلنا: المسآب المقصود بالذات هو الجنة، فأما النار فهي المقصود بالعرض، لأنه سبحانه خلق الخلق للرحمة وللعذاب، كما قال: سبقت رحمتى غضبي، وهذا سر يطلع منه على أسرار غامضة قوله تعالى ﴿قل أو نبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد﴾ في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي (أو نبئكم) بهمزتين واختلفت الرواية عن نافع وأبي عمرو

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا في متعلق الاستفهام ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون المعنى: هل

أؤنبئكم بخير من ذلكم ، ثم يبدأ فيقال : للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا . والثاني : هل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ، ثم يبدأ فيقال : عند ربهم جنات تجري . والثالث : هل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ، ثم يبدأ فيقال : جنات تجري

(المسألة الثالثة) في وجه النظم وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال (والله عنده حسن المآب) بين في هذه الآية أن ذلك المآب كما أنه حسن في نفسه ، فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا فقال (قل أؤنبئكم بخير من ذلكم) . الثاني : أنه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى (والآخرة خير وأبقى) الثالث : كأنه تعالى نبه على أن أمرك في الدنيا وإن كان حسنا منتظما ، إلا أن أمرك في الآخرة خير وأفضل ، والمقصود منه أن يعلم العبد أنه كما أن الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن الأم ، فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا (المسألة الرابعة) إنما قلنا : ان نعم الآخرة خير من نعم الدنيا ، لأن نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ، ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالسلبية ، وأيضا فنعم الدنيا منقطعة لاحاله ، ونعم الآخرة باقية لاحاله

أما قوله تعالى (للذين اتقوا) فقد بينا في تفسير قوله تعالى (هدى للمتقين) أن التقوى ماهي وبالجملة فإن الانسان لا يكون متقيا إلا إذا كان آتيا بالواجبات ، محترزا عن المحظورات ، وقال بعض أصحابنا : القوى عبارة عن اتقاء الشرك ، وذلك لأن التقوى صارت في عرف القرآن محتصة بالايمان ، قال تعالى (وألزمهم كلمة التقوى) وظاهر اللفظ أيضا مطابق له لأن الاتقاء عن الشرك أعم من الاتقاء عن جميع المحظورات ، ومن الاتقاء عن بعض المحظورات ، لأن ماهية الاشتراك لا تدل على ماهية الامتياز ، فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك ، وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه ، فكان قوله (للذين اتقوا) محمولا على كل من اتقى الكفر بالله

أما قوله تعالى (للذين اتقوا عند ربهم) ففيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك صفة للخبر ، والتقدير : هل أؤنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا : والثاني : أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا ، والتقدير : للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ، ويكون ذلك إشارة إلى أن هذا الثواب العظيم لا يحصل إلا لمن كان متقيا عند الله تعالى ، فيخرج عنه المناق ، ويدخل فيه من كان مؤمنا في علم الله

وأما قوله (جنات) فالتقدير هو جنات ، وقرأ بعضهم (جنات) بالجر على البدل من خير ،

واعلم أن قوله (جنات تجري من تحتها الأنهار) وصف لطيب الجنة ، ودخل تحته جميع النعم الموجودة فيها ، من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر ، وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب ، كما قال تعالى (فيها ما تشتهى الأنفوس وتلذ الأعين)

ثم قال (خالدين فيها) والمراد كون تلك النعم دائمة

ثم قال (وأزواج مطهرة ورضوان من الله) وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة (ولهم فيها أزواج مطهرة) وتحقيق القول فيه أن النعمة وإن عظمت فلن تتكامل إلا بالأزواج اللواتي لا يحصل الانس إلا بهن ، ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب ، فقال (مطهرة) ويدخل في ذلك : الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الأحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من الأخلاق الذميمة ، ومن القبح . وتشويه الخلقة ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة

ثم قال تعالى (ورضوان من الله) وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) قرأ عاصم (ورضوان) بضم الراء ، والباقون بكسرها ، أما الضم فهو لغة قيس وتميم ، قال الفراء : يقال رضيت رضا ورضوانا ، ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران

(المسألة الثانية) قال المتكلمون : الثواب له ركنان : أحدهما : المنفعة ، وهي التي ذكرناها والثاني : التعظيم ، وهو المراد بالرضوان ، وذلك لأن معرفة أهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم ، حامد لهم ، مثن عليهم ، أزيد في إيجاب السرور من تلك المنافع ، وأما الحكماء فانهم قالوا : الجنات بما فيها إشارة إلى الجنة الجسمية ، والرضوان فهو إشارة إلى الجنة الروحانية وأعلى المقامات إنما هو الجنة الروحانية ، وهو عبارة عن تجلي نور جلال الله تعالى في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ، ثم يصير في أول هذه المقامات راضيا عن الله تعالى ، وفي آخرها مرضيا عند الله تعالى ، وإليه الإشارة بقوله (راضية مرضية) ونظير هذه الآية قوله تعالى (وعدا الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم)

ثم قال (والله بصير بالعباد) أي عالم بمصالحهم ، فيجب أن يرضوا لأنفسهم ما اختاره لهم من نعيم الآخرة ، وأن يزهّدوا فيما زهّدهم فيه من أمور الدنيا

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٦﴾

قوله تعالى ﴿الذين يقولون ربنا اننا آمنّا فاعفّر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار﴾

في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في إعراب موضع (الذين يقولون) وجوه: الأول: أنه خفض صفة للذين اتقوا، وتقدير الآية: للذين اتقوا الذين يقولون، ويجوز أن يكون صفة للعباد، والتقدير: والله بصير بالعباد وأولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات كذا وكذا. والثاني: أن يكون نصبا على المدح. والثالث: أن يكون رفعا على التخصيص، والتقدير: هم الذين يقولون كذا وكذا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ربنا اننا آمنّا ثم انهم قالوا بعد ذلك: فاعفّر لنا ذنوبنا، وذلك يدل على أنهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم، والثناء عليهم، فدل هذا على أن العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى، فان قالوا: الايمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) وأيضا فن أطاع الله تعالى في جميع الأمور، وتاب عن جميع الذنوب، كان إدخاله النار قيحا من الله عندهم، والقيح هو الذي يلزم من فعله، إما الجهل، وإما الحاجة، فهما محالان، ومستلزم المحال محال، فادخال الله تعالى إياهم النار محال، وما كان محال الوقوع عقلا كان الدعاء والتضرع في أن لا يفعله الله عبثا وقيحا، ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر هذه السورة (ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان أن آمنوا بربكم فآمنوا ربنا فاعفّر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار)

فان قيل: أليس أنه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الآية بقوله

(الصابرين والصادقين)

قلنا: تأويل هذه الآية يؤكد ما ذكرناه، وذلك لأنه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة إلى طلب المغفرة، ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين، ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول هذه المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة أولى، فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان، ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات، علمنا أن هذه الصفات غير معتبرة في حصول أصل المغفرة، وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات

الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَاتِنِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ «١٧»

قوله تعالى ﴿الصابرين والصادقين والقاتنين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (الصابرين) قيل نصب على المدح بتقدير: أعنى الصابرين، وقيل: الصابرين

في موضع جر على البدل من الذين

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر هنا صفات خمسة

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم صابرين، والمراد كونهم صابرين في أداء الواجبات والمندوبات،

وفي ترك المحظورات، وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد، وذلك بأن لا يجزعوا

بل يكونوا راضين في قلوبهم عن الله تعالى، كما قال (الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا

إليه راجعون) قال سفيان بن عيينة في قوله (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) ان هذه

الآية تدل على أنهم إنما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله تعالى بسبب الصبر، ويروى أنه

وقف رجل على الشبلي فقال: أي صبر أشد على الصابرين؟ فقال: الصبر في الله تعالى، فقال: لا

فقال: الصبر لله تعالى، فقال: لا. فقال: الصبر مع الله تعالى، قال: لا. قال: فإيش؟ قال: الصبر عن

الله تعالى، فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تتلف

وقد كثر مدح الله تعالى للصابرين فقال (والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس)

﴿الصفة الثانية﴾ كونهم صادقين، اعلم أن لفظ الصدق قد يجري على القول والفعل والنية،

فالصدق في القول مشهور، وهو مجانب الكذب، والصدق في الفعل: الاتيان به وترك

الانصراف عنه قبل تمامه، يقال: صدق فلان في القتال، وصدق في الحملة، ويقال في

ضده: كذب في القتال، وكذب في الحملة، والصدق في النية: إمضاء العزم، والاقامة عليه حتى

يلبغ الفعل

﴿الصفة الثالثة﴾ كونهم قاتنين، وقد فسرناه في قوله تعالى (وقوموا لله قاتنين) وبالجملة فهو

عبارة عن الدوام على العبادة، والمواظبة عليها.

﴿الصفة الرابعة﴾ كونهم منفقين، ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه وأهله وأقاربه وصلته رحمه

وفي الزكاة والجهاد وسائر وجوه البر.

﴿الصفة الخامسة﴾ كونهم مستغفرين بالأسحار، والسحر الوقت الذي قبل طلوع الفجر،

وتسحر إذا أكل في ذلك الوقت . واعلم أن المراد منه من يصلى بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لأن الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار ، إلا أن يكون قد صلى قبل ذلك ، فقوله (والمستغفرين بالأسحار) يدل على أنهم كانوا قد صلوا بالليل ، واعلم أن الاستغفار بالسحر له مزيد أثر في قوة الايمان ، وفي كمال العبودية من وجوه : الأول : أن في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد أن كانت الظلمة شاملة للكل ، وبسبب طلوع نور الصبح كان الاموات يصيرون أحياء ، فهناك وقت الجود العام ، والفيض التام ، فلا يبعد أن يكون عند طلوع صبح العالم الكبير ، يطلع صبح العالم الصغير ، وهو ظهور نور جلال الله تعالى في القلب . والثاني : أن وقت السحر أطيب أوقات النوم ، فاذا أعرض العبد عن تلك اللذة ، وأقبل على العبودية ، كانت الطاعة أكمل . والثالث : نقل عن ابن عباس (والمستغفرين بالأسحار) يريد المصلين صلاة الصبح .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (والصابرين والصادقين) أكمل من قوله : الذين يصبرون ويصدقون ، لأن قوله (الصابرين) يدل على أن هذا المعنى عادتهم وخلقتهم ، وأنهم لا ينفكون عنها

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الله تعالى على عباده أنواعاً من التكليف ، والصابر هو من يصبر على أداء جميع أنواعها ، ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه أنواعاً أخر من الطاعات ، إما بسبب النذر ، وإما بسبب الشروع فيه ، وكال هذه المرتبة أنه إذا التزم طاعة أن يصدق نفسه في التزامه ، وذلك بأن يأتي بذلك الملتزم من غير خلل البتة ، ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الأولى ، لا جرم ذكر سبحانه الصابرين أولاً ثم قال (الصادقين) ثانياً ، ثم انه تعالى ندب إلى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة ، فقال (والقانتين) فهذه الألفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع أنواع الطاعات ، ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة ، وكان أعظم الطاعات قدراً أمران : أحدهما : الخدمة بالمسال ، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام «والشفقة على خلق الله» فذكر هنا بقوله (والمنفقين) والثانية : الخدمة بالنفس ، وإليه الإشارة بقوله «التعظيم لأمر الله» فذكره هنا بقوله (والمستغفرين بالأسحار) فان قيل : فلم قدم ههنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين ، وأخر في قوله «التعظيم لأمر الله» والشفقة على خلق الله»

قلنا : لأن هذه الآية في شرح عروج العبد من الأدنى إلى الأشرف ، فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالأسحار ، وقوله «التعظيم لأمر الله» في شرح نزول العبد من الأشرف إلى الأدنى ، فلا جرم كان الترتيب بالعكس

﴿المسألة الرابعة﴾ هذه الخمسة إشارة إلى تعدد الصفات لموصوف واحد ، فكان الواجب

شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا

هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾

حذف واو العطف عنها كما في قوله (هو الله الخالق البارئ المصور) إلا أنه ذكر ههنا واو العطف وأظن والعلم عند الله أن كل من كان معه واحدة من هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل والله أعلم .

قوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾

اعلم أنه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله (الذين يقولون ربنا إنا آمننا) أردفه بأن يبين أن دلائل الايمان ظاهرة جليلة ، فقال (شهد الله) وفيه مسائل
 ﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به ، فانه لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية أما ما لا يكون كذلك فانه يجوز إثباته بالدلائل السمعية ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم ، لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحداً ، فلا جرم يجوز إثبات كون الله تعالى واحداً بمجرد الدلائل السمعية القرآنية .

إذا عرفت هذا فنقول : ذكروا في قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) قولين : أحدهما : أن الشهادة من الله تعالى ، ومن الملائكة ، ومن أولى العلم بمعنى واحد

﴿والقول الثاني﴾ أنه ليس كذلك ، أما القول الأول فيمكن تقريره من وجهين

﴿الوجه الأول﴾ أن تجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم ، فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم ، أما من الله تعالى فقد أخبر في القرآن عن كونه واحداً لا إله معه ، وقد بينا أن التمسك بالدلالة السمعية في هذه المسألة جائز ، وأما من الملائكة وأولى العلم فكلهم أخبروا أيضاً أن الله تعالى واحد لا شريك له ، فثبت على هذا التقرير أن المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم

﴿الوجه الثاني﴾ أن نجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ، ثم نقول : انه تعالى أظهر ذلك وبينه بأن خلق ما يدل على ذلك ، أما الملائكة وأولو العلم فقد أظهروا ذلك ، وبينوه بتقرير الدلائل

والبراهين ، أما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسول عليهم الصلاة والسلام ، والرسول للعلماء ، والعلماء لعامة الخلق ، فالتفاوت إنما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان ، فأما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد واحد في حق الله سبحانه وتعالى ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم ، فظهر أن المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين ، والمقصود من ذلك كأنه يقول للرسول صلى الله عليه وسلم : ان وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى ، وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ، ومثل هذا الدين المتين ، والمنهج القويم ، لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الأوثان ، فأثبت أنت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام

(القول الثاني) قول من يقول : شهادة الله تعالى على توحيده ، عبارة عن أنه خلق الدلائل الدالة على توحيده ، وشهادة الملائكة وأولى العلم عبارة عن إقرارهم بذلك ، ولما كان كل واحد من هذين الأمرين يسمى شهادة ، لم يبعد أن يجمع بين الكل في اللفظ . ونظيره قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) ومعلوم أن الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ، ومن الملائكة غير الصلاة من الناس ، مع أنه قد جمعهم في اللفظ

فان قيل : المدعى للوحدانية هو الله ، فكيف يكون المدعى شاهداً ؟

الجواب من وجوه : الأول : وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله ، وذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده ، ولولا تلك الدلائل لماسحت الشهادة ، ثم بعد ذلك نصب تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل ، ولولا تلك الدلائل التي نصبها الله تعالى وهدى إليها لعجزوا عن التوصل بها إلى معرفة الوحدانية ، ثم بعد حصول العلم بالوحدانية ، فهو تعالى وفقهم حتى أرشدوا غيرهم إلى معرفة التوحيد ، وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده ، ولهذا قال (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله)

(والوجه الثاني في الجواب) أنه هو الموجود أزلاً وأبداً ، وكل ما سواه فقد كان في الأزل عدماً صرفاً ، ونفياً محضاً ، والعدم يشبه الغائب ، والموجود يشبه الحاضر ، فكل ما سواه فقد كان غائباً ، وبشهادة الحق صار شاهداً ، فكان الحق شاهداً على الكل ، فلهذا قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو)

(والوجه الثالث) أن هذا وان كان في صورة الشهادة ، إلا أنه في معنى الاقرار ، لأنه لما أخبر أنه لا إله سواه ، كان الكل عبيداً له ، والمولى الكريم لا يليق به أن يخجل بمصالح العبيد : فكان هذا الكلام جارياً مجرى الاقرار بأنه يجب وجوب الكرم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق

(الوجه الرابع في الجواب) قرأ ابن عباس (شهد الله إنه لا إله إلا هو) بكسر «إنه» ثم قرأ

(أن الدين عند الله الاسلام) بفتح «أن» فعلى هذا يكون المعنى : شهد الله أن الدين عند الله الاسلام ويكون قوله (إنه لا إله إلا هو) اعتراضا في الكلام ، واعلم أن هذا الجواب لا يعتمد عليه ، لأن هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء ، وبتقدير «أن» تكون مقبولة لكن القراء الأولى متفق عليها ، فلاشكال الوارد عليها لا يتدفع بسبب القراءة الأخرى

(المسألة الثانية) المراد من «أولى العلم» في هذه الآية الذين عرفوا وحدانيته بالدلائل القاطعة لأن الشهادة إنما تكون مقبولة ، إذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» وهذا يدل على أن هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست إلا لعلماء الأصول

أما قوله تعالى (قائما بالقسط) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) «قائما بالقسط» منتصب ، وفيه وجوه : الأول : نصب على الحال ، ثم فيه وجوه : أحدها : التقدير : شهد الله قائما بالقسط . وثانيها : يجوز أن يكون حالا من هو ، تقديره : لا إله إلا هو قائما بالقسط ، ويسمى هذا حالا مؤكدة ، كقولك : أتانا عبد الله شجاعا وكقولك : لارجل الاعبد الله شجاعا . والوجه الثاني : أن يكون صفة المنفى ، كأنه قيل : لا إله قائما بالقسط إلا هو ، وهذا غير بعيد ، لأنهم يفصلون بين الصفة والموصوف

(والوجه الثالث) أن يكون نصبا على المدح

فإن قيل : أليس من حق المدح أن يكون معرفة ، كقولك : الحمد لله الحميد قلنا : وقد جاء نكرة أيضا ، وأنشد سيديه :

ويأوى الى نسوة عطل وشعثا مراضع مثل السعالى

(المسألة الثانية) قوله (قائما بالقسط) فيه وجهان : الأول : أنه حال من المؤمنين ، والتقدير :

وأولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط في أداء هذه الشهادة

(والقول الثاني) وهو قول جمهور المفسرين : أنه حال من «شهد الله»

(المسألة الثالثة) معنى كونه (قائما بالقسط) قائما بالعدل ، كما يقال : فلان قائم بالتدبير ،

أى يجريه على الاستقامة

واعلم أن هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا ، ومنه ما هو متصل بباب الدين ، أما المتصل بالدين ، فانظر أولا في كيفية خلقه أعضاء الانسان ، حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ، ثم انظر إلى اختلاف أحوال الخلق في الحسن 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 وأجرام الأفلak ، وتقدير كل واحد منها بقدر معين ، وخاصة معينة ، واقطع بأن كل ذلك حكمة وصواب ، أما ما يتصل بأمر الدين . فانظر إلى اختلاف الخلق في العلم والجهل ، والفظانة والبلادة ، والهداية والغواية ، واقطع بأن كل ذلك عدل وقسط ، ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال ، وزعم أن الآية دالة على أن الاسلام هو العدل والتوحيد ، وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الأشياء ، إلا أنه فضولى كثير الخوض فيما لا يعرف ، وزعم أن الآية دلت على أن من أجاز الرؤية أو ذهب إلى الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام ، والعجب أن أكابر المعتزلة وعظماهم أفنوا أعمارهم في طلب الدليل على أنه لو كان مرثياً ، لكان جسماً ، وما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع ، فهذا المسكين الذى ماشم رائحة العلم من أين وجد ذلك ، وأما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه ، لأنه لما اعترف بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات ، واعترف بأن العبد لا يمكنه أن يقلب علم الله جهلاً ، فقد اعترف بهذا الجبر ، فمن أين هو والخوض في أمثال هذه المباحث ، ثم قال الله تعالى (لا إله إلا هو) والفائدة في إعادته وجوه : الأول : أن تقدير الآية : شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وإذا شهد بذلك فقد صح أنه لا إله إلا هو ، ونظيره قول من يقول : الدليل دل على وحدانية الله تعالى ، ومتى كان كذلك صح القول بوحداية الله تعالى . الثاني : أنه تعالى لما أخبر أن الله شهد أنه لا إله إلا هو ، وشهدت الملائكة وأولوا العلم بذلك صار التقدير كأنه قال : يا أمة محمد فقولوا أتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة وأولى العلم لا إله إلا هو ، فكان الغرض من الإعادة الأمر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات . الثالث : فائدة هذا التكرير الاعلام بأن المسلم يجب أن يكون أبداً في تكرر هذه الكلمة ، فإن أشرف كلمة يذكرها الانسان هي هذه الكلمة ، فإذا كان في أكثر الأوقات مشغلاً بذكرها وبتكريرها ، كان مشغلاً بأعظم أنواع العبادات ، فكان الغرض من التكرير في هذه الآية حث العباد على تكررهما . الرابع : ذكر قوله لا إله إلا هو أولاً ، ليعلم أنه لا تحقق العبادة إلا له تعالى ، وذكرها ثانياً ليعلم أنه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم

أما قوله ﴿العزير الحكيم﴾ فالعزير إشارة الى كمال القدة ، والحكيم إشارة الى كمال العلم ، وهما الصفتان اللتان يتمتع حصول الالهية الا معهما ، لأن كونه قائماً بالقسط لا يتم إلا إذا كان عالماً بمقادير الحاجات ، وكان قادراً على تحصيل المهمات . وقدم العزير على الحكيم في الذكر لأن العلم بكونه تعالى قادراً متقدماً على العلم بكونه عالماً في طريق المعرفة الاستدلالية ، فلما كان مقدماً في المعرفة

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

الاستدلالية ، وكان هذا الخطاب مع المستدلين ، لاجرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم
قوله تعالى ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اتفق القراء على كسر «إن» الا الكسائي فانه فتح «أن» وقراءة الجمهور
ظاهرة لأن الكلام الذي قبله قد تم ، وأما قراءة الكسائي فالتحويون ذكروا فيه ثلاثة أوجه :
الأول : أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الاسلام ، وذلك لأن كونه تعالى
واحداً موجب أن يكون الدين الحق هو الاسلام ، لأن دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوجدانية
والثاني : أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وأن الدين عند الله الاسلام . الثالث : وهو قول
البريين : أن يجعل الثاني بدلا من الأول ، 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 أن لا يحسن إعادة اسم الله تعالى كما يقال : ضربت زيدا
رأس زيد

قلنا : قد يظهرون الاسم في موضع الكناية ، قال الشاعر :
لا أرى الموت يسبق الموت شي.

وأمثاله كثيرة

﴿المسألة الثانية﴾ في كيفية النظم من قرأ (أن الدين) بفتح «أن» كان التقدير : شهد الله لأجل
أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الاسلام ، فان الاسلام إذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد ،
والله تعالى شهد بهذه الوجدانية كان اللازم من ذلك أن يكون الدين عند الله الاسلام ، ومن قرأ
(إن الدين) بكسر الهمزة ، فوجه الاتصال هو أنه تعالى بين أن التوحيد أمر شهد الله بصحته ، وشهد
به الملائكة وأولو العلم ، ومتى كان الأمر كذلك لزم أن يقال (ان الدين عند الله الاسلام)
﴿المسألة الثالثة﴾ أصل الدين في اللغة الجزاء ، ثم الطاعة تسمى ديناً لأنها سبب الجزاء ، وأما
الاسلام ففي معناه في أصل اللغة ثلاثة أوجه : الأول : أنه عبارة عن الدخول في الاسلام أي في
الانقياد والمتابعة ، قال تعالى (ولا تقولوا لمن أتى اليكم السلم) أي لمن صار منقاداً لكم ومتابعاً لكم

وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾

والثاني : من أسلم أى دخل فى السلم ، كقولهم : أسنى وأقحط وأصل السلم السلامة . الثالث : قال ابن النبارى : المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم : سلم الشيء لفلان ، أى خلص له ، فالاسلام معناه إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى ، هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام فى أصل اللغة . أما فى عرف الشرع فالاسلام هو الايمان ، والدليل عليه وجهان : الأول : هذه الآية فان قوله (ان الدين عند الله الاسلام) يقتضى أن يكون الدين المقبول عند الله ليس إلا الاسلام ، فلو كان الايمان غير الاسلام وجب أن لا يكون الايمان ديناً مقبولاً عند الله ، ولا شك فى أنه باطل . الثانى : قوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب أن لا يكون الايمان ديناً مقبولاً عند الله تعالى

فان قيل : قوله تعالى (فالت الأعراب آمنوا ولم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) هذا صريح فى أن الاسلام مغاير للايمان

قلنا : الاسلام عبارة عن الاتقياد فى أصل اللغة على ما بيناه ، والمناقون انقادوا فى الظاهر من خوف السيف ، فلا جرم كان الاسلام حاصلًا فى حكم الظاهر ، والايمان كان أيضاً حاصلًا فى حكم الظاهر ، لأنه تعالى قال (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) والايمان الذى يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار بالظاهر ، فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران فى الظاهر ، وتارة فى الحقيقة ، والمنافق حصل له الاسلام الظاهر ، ولم يحصل له الاسلام الباطن ، لأن باطنه غير منقاد لدين الله ، فكان تقدير الآية : لم تسلبوا فى القلب والباطن ، ولكن قولوا : أسلمنا فى الظاهر ، والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب﴾

ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الغرض من الآية بيان ان الله تعالى أوضح الدلائل ، وأزال الشبهات ، والقوم ما كفروا الا لأجل التقصير ، فقوله (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) فيه وجوه :

فَإِنْ حَاجُوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا

الأول : المراد بهم اليهود ، واختلافهم أن موسى عليه السلام لما قربت وفاته سلم التوراة الى سبعين حبراً ، وجعلهم أمناء عليها ، واستخلف يوشع ، فلما مضى قرن بعد قرن اختلف أبناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم في التوراة بغياً بينهم ، وتحاسدوا على طلب الدنيا . والثاني : المراد النصارى واختلافهم في أمر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بأنه عبد الله ورسوله . والثالث : المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو أنه قالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : نحن أحق بالنبوة من قريش ، لأنهم أميون ونحن أهل الكتاب

(المسألة الثانية) قوله (إلا من بعد ما جاءهم العلم) المراد منه إلا من بعد ما جاءهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم ، لأننا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين ، والعدا على الجمع العظيم لا يصح ، وهذه الآية وردت في كل أهل الكتاب وهم جمع عظيم

(المسألة الثالثة) في انتصاب قوله (بغياً) وجهان : الأول : قول الأخفش انه انتصب على أنه مفعول له أي اللبغى ، كقولك : جئتك طلب الخير ومنع الشر . والثاني : قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى ، فان قوله (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) قائم مقام قوله : وما بغى الذين أوتوا الكتاب فجعل (بغياً) مصدراً ، والفرق بين المفعول له وبين المصدر أن المفعول له غرض للفعل ، وأما المصدر فهو المفعول المطلق الذي أحدثه الفاعل

(المسألة الرابعة) قال الأخفش : قوله (بغياً بينهم) من صلة قوله (اختلف) والمعنى : وما اختلفوا بغياً بينهم ، إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، وقال غيره : المعنى وما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم الا للبغى بينهم ، فيكون هذا إخباراً عن انهم إنما اختلفوا للبغى ، وقال القفال وهذا أجود من الأول ، لأن الأول يوهم أنهم اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم ، والثاني يفيد أنهم إنما اختلفوا لأجل الحسد والبغى

ثم قال تعالى ﴿ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب﴾ وهذا تهديد ، وفيه وجهان : الأول : المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعاً فيحاسبه ، أي يجازيه على كفره . والثاني : أن الله تعالى سيعلله بأعماله ومعاصيه وأنواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الأعمال

قوله تعالى ﴿فان حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب

الْكِتَابَ وَالْأَمِينَ اسْلَمْتُمْ فَإِنْ اسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ
الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ «٢٠»

والأميين أسلمتم فان أسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فأنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد
اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل أن أهل الكتاب اختلفوا من بعدما جاءهم العلم ، وأنهم أصروا
على الكفر مع ذلك بين الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقوله في حاجتهم ، فقال (فان
حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن) وفي كيفية إيراد هذا الكلام طريقان : الأول : أن
هذا اعراض عن المحاجة ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم كان قد أظهر لهم الحججة على صدقه قبل
نزول هذه الآية مرارا وأطوارا ، فان هذه السورة مدنية ، وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن ،
ودعاء الشجرة ، وكلام الذئب وغيرها ، وأيضا قد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه ،
فأولها أنه تعالى ذكر الحججة بقوله (الحى القيوم) على فساد قول النصارى في إلهية عيسى عليه السلام
وبقوله (نزل عليك الكتاب بالحق) على صحة النبوة ، وذكر شبه القوم ، وأجاب عنها بأسرها على
ما قررناه فيما تقدم ، ثم ذكر لهم معجزة أخرى ، وهى المعجزات التى شاهدوها يوم بدر على ما بيناه
في تفسير قوله تعالى (قد كان لكم آية في فتنين التقتا) ثم بين صحة القول بالتوحيد ، ونفى الضد والند
والصاحبة والولد بقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو) ثم بين تعالى أن ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى
عن الحق ، واختلافهم في الدين ، إنما كان لأجل البغى والحسد ، وفي ذلك ما يحملهم على الانقياد
للحق ، والتأمل في الدلائل لو كانوا مخلصين ، فظهر أنه لم يبق من أسباب اقامة الحججة على فرق
الكفار شئ ، إلا وقد حصل ، فبعد هذا قال (فان حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن)
يعنى انا بالغنا في تقرير الدلائل ، وايضاح البيئات ، فان تركتم الأنف والحسد ، وتمسكتم بها ،
كنتم أتم المهتدين ، وان أعرضتم فان الله تعالى من وراء مجازاتكم ، وهذا التأويل طريق معتاد في
الكلام ، فان المحق إذا ابتلى بالمبطل اللجوج ، وأورد عليه الحججة حالا بعد حال ، فقد يقول في آخر
الأمر : أما أنا ومن اتبعنى فملقادون للحق ، مستسلمون له ، مقبلون على عبودية الله تعالى ، فان
وافقتم واتبعتم الحق الذى أنا عليه بعد هذه الدلائل التى ذكرتها فقد اهتديتم ، وان أعرضتم فان
الله بالمرصاد ، فهذا طريق قد يذكره المحتج المحق ، مع المبطل المصر فى آخر كلامه

(الطريق الثانى) وهو أن نقول : ان قوله (أسلمت وجهي لله) محاجة ، واظهار للدليل ،

وبيانه من وجوه: الأول: أن القوم كانوا مقرين بوجود الصانع، وكونه مستحقاً للعبادة، فكانه عليه الصلاة والسلام قال للقوم: هذا متفق عليه بين الكل فأنا مستمسك بهذا القدر المتفق عليه وداع للخلق اليه، وإنما الخلاف في أمور وراء ذلك وأتم المدعون فعليكم الاثبات، فان اليهود يدعون التشبيه والجسمية، والنصارى يدعون إلهية عيسى، والمشركين يدعون وجوب عبادة الأوثان فهؤلاء هم المدعون لهذه الأشياء فعليهم إثباتها، وأما أنا فلا أدعي إلا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته، وهذا القدر متفق عليه، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً)

(والوجه الثاني) في كيفية الاستدلال ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني، وهو أن اليهود والنصارى وعبدة الأوثان كانوا مقرين بتعظيم ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه، والاقرار بأنه كان محمداً في قوله صادقاً في دينه، إلا في زيادات من الشرائع والأحكام، فأمر الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بأن يتبع ملته فقال (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفاً) ثم انه تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم في هذا الموضع أن يقول كقول ابراهيم صلى الله عليه وسلم حيث قال (انى وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فقول محمد صلى الله عليه وسلم (أسلمت وجهي) كقول ابراهيم عليه السلام (وجهت وجهي) أى أعرضت عن كل معبود سوى الله تعالى، وقصدته بالعبادة وأخلصت له، فتقدير الآية كأنه تعالى قال: فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل: أنا مستمسك بطريقة ابراهيم، وأتم معترفون بأن طريقته حقة، بعيدة عن كل شبهة وتهمة، فكان هذا من باب التمسك بالالزامات، وداخلا تحت قوله (وجادلهم بالتى هي أحسن)

(والوجه الثالث) في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي عند كتابة هذا الموضع، وهو أنه ادعى قبل هذه الآية أن الدين عند الله الاسلام لا غير، ثم قال (فان حاجوك) يعنى فان نازعوك في قولك (ان الدين عند الله الاسلام) فقل: الدليل عليه أنى أسلمت وجهي لله، وذلك لأن المقصود من الدين إنما هو الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية، فاذا أسلمت وجهي لله فلا أعبد غيره ولا أتوقع الخير إلا منه ولا أعاف إلا من قهره وسطوته، ولا أشرك به غيره، كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية، فصح أن الدين الكامل هو الاسلام، وهذا الوجه يناسب الآية

(الوجه الرابع) في كيفية الاستدلال، ما خطر ببالي أن هذه الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) يعنى لا تجوز العبادة إلا لمن يكون نافعاً ضاراً، ويكون أمرى في يديه، وحكمى في قبضة قدرته، فاذا كان كل واحد يعلم

أن عيسى ما كان قادراً على هذه الأشياء ، امتنع في العقل أن أسلم له ، وأن أنقاد له ، وإنما أسلم وجهي للذي منه الخير ، والشر ، والنفع ، والضر ، والتدبير ، والتقدير .

﴿الوجه الخامس﴾ يحتمل أيضاً أن يكون هذا الكلام إشارة إلى طريقة ابراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) وهذا مروى عن ابن عباس أما قوله (أسلمت وجهي لله) ففيه وجوه . الأول : قال الفراء أسلمت وجهي لله ، أى أخلصت عملي لله يقال أسلمت الشيء لفلان أى أخلصته له ، ولم يشاركه غيره فيه ، قال : ويعنى بالوجه هنا العمل كقوله (يريدون وجهه) أى عبادته ، ويقال : هذا وجه الأمر ، أى خالص الأمر وإذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول : وجهت وجهي إليك ، ويقال للمنعمك في الشيء الذي لا يرجع عنه : مر على وجهه . والثاني : أسلمت وجهي لله أى أسلمت وجه عملي لله ، والمعنى أن كل ما يصدر مني من الاعمال فالوجه في الايمان بها هو عبودية الله تعالى والانقياد لاهيته وحكمه . والثالث : أسلمت وجهي لله أى أسلمت نفسي لله وليس في العبادة مقام أعلى من اسلام النفس لله فيصير كأنه موقوف على عبادته ، عادل عن كل ما سواه

وأما قوله ﴿ومن اتبعن﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ حذف عاصم وحمزة والكسائي ، الياء من اتبعن اجتزاء بالكسر واتباعاً للمصحف ، وأثبته الآخرون على الأصل

﴿المسألة الثانية﴾ «من» في محل الرفع عطفاً على اتاء في قوله (أسلمت) أى ومعنى اتبعنى أسلم أيضاً فان قيل : لم قال أسلمت وهن اتبعن ، ولم يقل : أسلمت أنا ومن اتبعن قلنا : ان الكلام طال بقوله (وجهي لله) فصار عوضاً من تأكيد الضمير المتصل ، ولو قيل أسلمت وزيد لم يحسن حتى يقال : أسلمت أنا وزيد ولو قال أسلمت اليوم بانسراح صدر ، ومن جاء معي جاز وحسن

ثم قال تعالى ﴿وقل للذين أتوا الكتاب والاميين أسلمتم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك لأن منهم من كان من أهل انكتاب ، سواء كان محققاً في تلك الدعوى كاليهود والنصارى ، أو كان كاذباً فيه كالنجوس ، ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب ، وهم عبدة الاوثان

﴿المسألة الثانية﴾ انما وصف مشركي العرب بأنهم أميون لوجهين : الأول : أنهم لما لم يدعوا الكتاب الالهى وصفوا بأنهم أميون تشبيهاً بمن لا يقرأ ولا يكتب . والثاني : أن يكون المراد

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ
يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢١﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ
أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَالُهُمْ مِنَ نَّاصِرِينَ ﴿٢٢﴾

أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه كانت صفة عامتهم، وإن كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على أن المراد بقوله (فان حاجوك) عام في كل الكفار، لأنه دخل كل من يدعى الكتاب تحت قوله (الذين أتوا الكتاب) ودخل من لا كتاب له تحت قوله (الأميين)

ثم قال الله تعالى ﴿أأسلمتم﴾ فهو استفهام في معرض التقرير، والمقصود منه الأمر قال النحويون: إنما جاء بالأمر في صورة الاستفهام، لأنه بمنزلة في طلب الفعل والاستدعاء إليه إلا أن في التعبير عن معنى الأمر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة، وهي التعبير بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف، لأن المنصف إذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبل ونظيره قولك لمن لخصت له المسألة في غاية التلخيص والكشف والبيان: هل فهمتها؟ فان فيه الإشارة إلى كون المخاطب بليدا قليل الفهم، وقال الله تعالى في آية الخمر (فهل أتم منتهون) وفيه إشارة إلى التقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهى عنه

ثم قال الله تعالى ﴿فان أسلموا فقد اهتدوا﴾ وذلك لأن هذا الاسلام تمسك بما هدى إليه، والمتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا، ويحتمل أن يريد: فقد اهتدوا للفوز والنجاة في الآخرة إن ثبتوا عليه ثم قال (وإن تولوا) عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم (فانما عليك البلاغ) والغرض منه تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه أن الذي عليه ليس إلا إبلاغ الأدلة وظهار الحجة فاذا بلغ ماجاء به فقد أدى ما عليه، وليس عليه قبولهم ثم قال (والله بصير بالعباد) وذلك يفيد الوعد والوعيد، وهو ظاهر

قوله تعالى ﴿ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم

من ناصرين ﴿

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله (وان تولوا فأنما عليك البلاغ) أردفه بصفة هذا المتولى فذكر ثلاثة أنواع من الصفات (الصفة الأولى) قوله ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله﴾

فان قيل : ظاهر الآية يقتضى كونهم كافرين بجميع آيات الله واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لأنهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد

قلنا : الجواب من وجهين . الأول : أن نصرف آيات الله إلى المعهود السابق وهو القرآن ، ومحمد صلى الله عليه وسلم . الثانى : أن نحمله على العموم ، ونقول إن من كذب بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يكذب بجميع آيات الله تعالى ، لأن من ناقض لا يكون مؤمنا بشىء من الآيات إذ لو كان مؤمنا بشىء منها لآمن بالجميع

(الصفة الثانية) قوله تعالى ﴿ويقتلون النبيين بغير حق﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ الحسن (ويقتلون النبيين بغير حق) وهو للبالغة

(المسألة الثانية) روى عن أبى عبيدة بن الجراح أنه قال : قلت يا رسول الله أى الناس أشد عذابا يوم القيامة ؟ قال : رجل قتل نبيا أو رجلا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، وقرأ هذه الآية ثم قال : يا أبا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة وأربعين نبيا من أول النهار فى ساعة واحدة ، فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بنى اسرائيل ، فأمروا من قتلهم بالمعروف ونهوا عن المنكر ، فقتلوا جميعا من آخر النهار فى ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى ، وأيضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا ، وزعموا أنهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت أنهم كانوا يقتلون الأنبياء ، وفى الآية سؤالات (السؤال الأول) إذا كان قوله (ان الذين يكفرون بآيات الله) فى حكم المستقبل لأنه وعيد لمن كان فى زمن الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولم يقع منهم قتل الأنبياء ولا القائمى بالقسط ، فكيف يصح ذلك ؟

والجواب من وجهين : الأول : أن هذه الطريقة لما كانت طريقة أسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم ، إذ كانوا لهم مصويين وبطريقتهم راضين ، فان صنع الأب قد يضاف إلى الابن إذا كان راضيا به وجاريا على طريقته . اثنان : ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المؤمنين إلا أنه تعالى عصمه منهم ، فلما كانوا فى غاية الرغبة فى ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال : النار محرقة ، والسم قاتل ، أى ذلك من شأنهما إذا وجد القابل فكذا ههنا

لا يصح أن يكون إلا كذلك

(السؤال الثاني) ما الفائدة في قوله (ويقتلون النبيين بغير حق) وقتل الأنبياء لا يكون إلا كذلك

والجواب: ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم ، وأيضا يجوز أن يكون المراد أنهم قصدوا بطريقة الظلم في قتلهم طريقة العدل

(السؤال الثالث) قوله (ويقتلون النبيين) ظاهره مشعر بأنهم قتلوا الكل ، ومعلوم أنهم ما قتلوا الكل ولا الأكثر ولا النصف

والجواب: الألف واللام محمولان على المعهود لا على الاستغراق

(الصفة الثالثة) قوله (ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ حمزة وحده (ويقاتلون) بالألف والباقون (ويقتلون) وهماسواء لأنهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال ، وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ أبي (ويقتلون النبيين والذين يأمرون)

(المسألة الثانية) قال الحسن: هذه الآية تدل على أن القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف ، تلى منزلته في العظم منزلة الأنبياء ، وروى أن رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أى الجهاد أفضل؟ فقال عليه الصلاة والسلام «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»

واعلم أنه تعالى كما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة ، فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة أوجه . الأول: قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) إنما دخلت الفاء في قوله (فبشرهم) مع أنه خبران لأنه في معنى الجزاء والتقدير: من يكفر فبشرهم

(المسألة الثانية) هذا محمول على الاستعارة ، وهو أن إنذار هؤلاء بالعذاب قائم بمقام بشرى المحسنين بالنعيم ، والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات)

(النوع الثاني من الوعيد) قوله (أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة)

اعلم أنه تعالى بين بهذا أن محاسن أعمال الكفار محبطة في الدنيا والآخرة أما الدنيا فابداً المدح بالذم والثناء باللعن ، ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي ، وأخذ الأموال منهم

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ
 بَيْنَهُمْ ثُمَّ يُتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مَعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن نَّمَسِّنَا النَّارَ
 إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّبَهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٢٤﴾ فَكَيْفَ إِذَا
 جُمِعْنَا لَهُمُ لَيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٥﴾

غنيمة والاسترقاق لهم إلى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم، وأما جوبها في الآخرة فإزالة
 الثواب إلى العقاب

(النوع الثالث من وعيدهم) قوله تعالى (وما لهم من ناصرين)

اعلم أنه تعالى بين بالنوع الأول من الوعيد اجتماع أسباب الآلام والمكروهات في حقهم وبين
 بالنوع الثاني زوال أسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه
 لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله أعلم

قوله تعالى (ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم
 يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات وغرهم في دينهم
 ما كانوا يفكرون فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون)
 اعلم أنه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله (فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله) بين في هذه
 الآية غاية عنادهم، وهو أنهم يدعون إلى الكتاب الذي يزعمون أنهم يؤمنون به، وهو التوراة،
 سم أنهم يتمردون، ويتولون، وذلك يدل على غاية عنادهم، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) ظاهر قوله (ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب) يتناول كلهم، ولا
 شك أن هذا مذكور في معرض الذم، إلا أنه قد دل دليل آخر، على أنه ليس كل أهل الكتاب
 كذلك لأنه تعالى يقول (من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون)

(المسألة الثانية) قوله تعالى (أوتوا نصيباً من الكتاب) المراد به غير القرآن لأنه أضاف
 الكتاب إلى الكفار، وهم اليهود والنصارى، وإذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذي
 كانوا مقرين بأنه حق، ومن عند الله

(المسألة الثالثة) ذكروا في سبب النزول وجوها: أحدها: روى عن ابن عباس أن رجلا وامرأة من اليهود زنيا ، وكانا ذوى شرف ، وكان في كتابهم الرجم ، فكروهوا رجمهما لشرفهما ، فرجعوا في أمرهما إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، رجاء أن يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فأنكروا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام : بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن أعلمكم؟ قالوا : عبدالله بن صوريا الفدكي ، فأتوا به وأحضروا التوراة ، فلما أتى على آية الرجم وضع يده عليها ، فقال ابن سلام : قد جاوز موضعا يارسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا آية الرجم ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بهما فرجما ، فغضبت اليهود لعنهم الله لذلك غضبا شديداً ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

(والرواية الثانية) أنه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود ، وكان فيها جماعة منهم فدعاهم إلى الاسلام فقالوا : على أي دين أنت؟ فقال : على ملة إبراهيم ، فقالوا : ان إبراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم : هلبوا إلى التوراة ، فأبوا ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية

(والرواية الثالثة) أن علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة ، والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها ، فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى التوراة ، وإلى تلك الآيات الدالة على نبوته فأبوا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى أنهم إذا أبوا أن يجيبوا إلى التحاكم إلى كتابهم ، فلا تعجب من مخالفتهم كتابك فلذلك قال الله تعالى (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين) وهذه الآية على هذه الرواية دلت على أنه وجد في التوراة دلائل صحة نبوته ، اذ لو علموا أنه ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته ، لسارعوا إلى بيان ما فيها ولكنهم أسروا ذلك

(والرواية الرابعة) أن هذا الحكم عام في اليهود والنصارى ، وذلك لأن دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة في التوراة والانجيل ، وكانوا يدعون إلى حكم التوراة والانجيل وكانوا يابون

أما قوله (نصيبا من الكتاب) فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب ، لأننا لو أجريناه على ظاهره فهم أنهم قد أوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون إلى الكتاب ، لأن من لا علم له بذلك لا يدعى إليه

أما قوله تعالى (يدعون إلى كتاب الله) ففيه قولان : الأول : وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما والحسن أنه القرآن

فان قيل : كيف دعوا إلى حكم كتاب لا يؤمنون به ؟

قلنا : انهم إنما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على أنه كتاب من عند الله

(والقول الثاني) وهو قول أكثر المفسرين : انه التوراة واحتج القائلون به بوجوه : الأول : أن الروايات المذكورة في سبب النزول دالة على أن القوم كانوا يدعون إلى التوراة فكانوا يابون والثاني : أنه تعالى عجب رسوله صلى الله عليه وسلم من تمردهم واعراضهم ، والتعجب إنما يحصل إذا تمردوا عن حكم الكتاب الذي يعتقدون في صحته ، ويقرون بحقيقته . الثالث : أن هذا هو المناسب لما قبل الآية ، وذلك لأنه تعالى لما بين أنه ليس عليه إلا البلاغ ، وصبره على ما قالوه في تكذيبه مع ظهور الحجة ، بين أنهم إنما استعملوا طريق المكابرة في نفس كتابهم الذي أقرؤا بصحته فستروا ما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذا يدل على أنهم في غاية التعصب والبعد عن قبول الحق

وأما قوله (ليحكم بينهم) فالمعنى : ليحكم الكتاب بينهم ، وإضافة الحكم إلى الكتاب مجاز مشهور . وقرئ (ليحكم) على البناء للمفعول . قال صاحب الكشاف : وقوله (ليحكم بينهم) يقتضى أن يكون الاختلاف واقعا فيما بينهم ، لا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم بين الله أنهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء الذين يزعمون أنهم هم العلماء ، ثم قال (وهم معروضون) وفيه وجهان : الأول : المتولون هم الرؤساء والعلماء ، والمعروضون الباقون منهم ، كأنه قيل : ثم يتولى العلماء ، والاتباع معروضون عن القبول من النبي صلى الله عليه وسلم لأجل تولى علمائهم . والثاني : أن المتولى والمعروض هو ذلك الفريق ، والمعنى أنه متولى عن استماع الحجة في ذلك المقام ، ومعروض عن استماع سائر الحجج في سائر المسائل والمطالب ، كأنه قيل : لا تظن أنه تولى عن هذه المسألة ، بل هو معرض عن الكل

وأما قوله تعالى (ذلك بأنهم قالوا لن نمسنا النار إلا أياما معدودات) فالكلام في تفسيره قد تقدم في سورة النقرة ، ووجه النظم أنه تعالى لما قال في الآية الأولى (ثم يتولى فريق منهم وهم معروضون) قال في هذه الآية : ذلك التولى والاعراض إنما حصل بسبب أنهم قالوا : لن نمسنا النار إلا أياما معدودات ، قال الجبائي : وفيها دلالة على بطلان قول من يقول : ان أهل النار يخرجون من النار ، قال : لأنه لو صح ذلك في هذه الأمة لصح في سائر الأمم ، ولو ثبت ذلك في سائر الأمم لما كان الخبر بذلك كاذبا ، ولما استحق الذم ، فلما ذكر الله تعالى ذلك في معرض الذم ، علمنا أن القول بخروج أهل النار قول باطل

وأقول: كان من حقه أن لا يذكر مثل هذا الكلام ، وذلك لأن مذهبه أن العفو حسن جائز من الله تعالى ، وإذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو في هذه الأمة حصوله في سائر الأمم سلمنا أنه يلزم ذلك ، لكن لم قلتم : ان القوم انما استحقوا الذم على مجرد الاخبار بأن الفاسق يخرج من النار ، بل ههنا وجوه آخر : الأول : لعلمهم استوجبوا الذم على أنهم قطعوا بأن مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة ، فانه روى أنهم كانوا يقولون : مدة عذابنا سبعة أيام ، ومنهم من قال : بل أربعون ليلة على قدر مدة عبادة العجل . والثاني : أنهم كانوا يتساهلون في أصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطأ منا ، فان عذابنا قليل ، وهذا خطأ ، لأن عندنا المخطيء في التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم ، لأنه كافر ، والكافر عذابه دائم . والثالث : أنهم لما قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، واعتقدوا أنه لا تأثير له في تغليظ العقاب ، فكان ذلك تصریحاً بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك كفر ، والكافر المصر على كفره لا شك أن عذابه مخلد ، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ثبت أن احتجاج الجبائي بهذه الآية ضعيف ، وتتمام الكلام على سبيل الاستقصاء المذكور في سورة البقرة

أما قوله تعالى ﴿وغرم في دينهم ما كانوا يفترون﴾ فاعلم أنهم اختلفوا في المراد بقوله (ما كانوا يفترون) فقيل : هو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقيل : هو قولهم (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) وقيل : غرم قولهم : نحن على الحق وأنت على الباطل

أما قوله تعالى ﴿فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه﴾ فالمعنى أنه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل ، بين أنه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل ، وينكشف فيه ذلك الغرور فقال (فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه) وفي الكلام حذف ، والتقدير : فكيف صورتهم وحالهم ويحذف الحال كثيراً مع كيف لدلالته عليها تقول : كنت أكرمه وهو لم يزرني ، فكيف لو زارني أي كيف حاله إذا زارني ، واعلم أن هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من أنواع الكرامة في قول القائل : لو زارني وكل نوع من أنواع العذاب في هذه الآية

أما قوله تعالى ﴿إذا جمعناهم ليوم﴾ ولم يقل في يوم ، لأن المراد : لجزاء يوم أو لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه ، قال الفراء : اللام لفعل مضمرة إذا قلت : جمعوا ليوم الخميس ، كان المعنى جمعوا لفعل يوجد في يوم الخميس ، وإذا قلت : جمعوا في يوم الخميس لم تضمر فعلا ،

وأيضاً فمن المعلوم أن ذلك اليوم لا فائدة فيه إلا المجازاة وإظهار الفرق بين المثاب والمعاقب ،
وقوله (لا ريب فيه) أي لا شك فيه

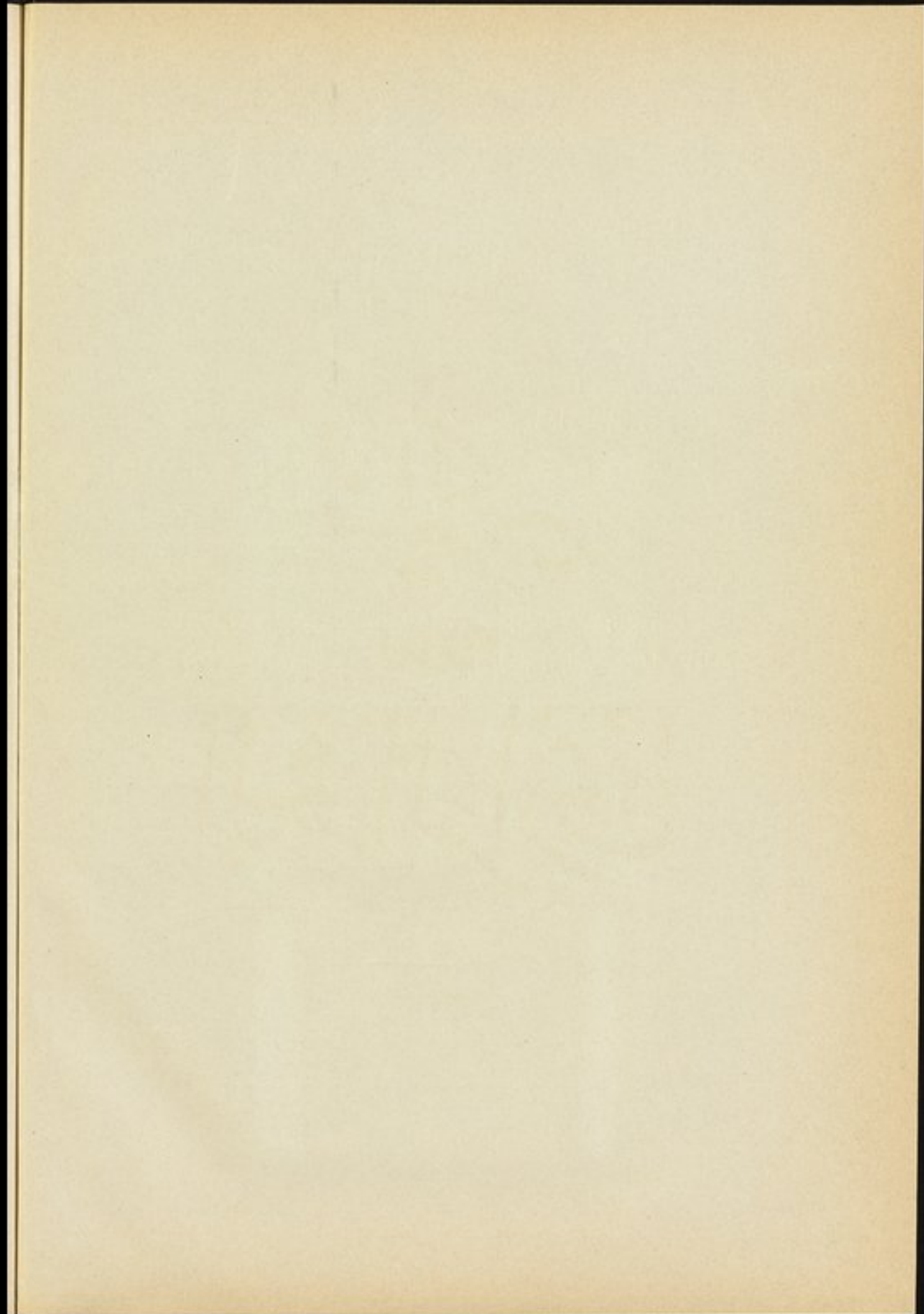
ثم قال ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾ فإن حملت ما كسبت على عمل العبد جعل في الكلام
حذف ، والتقدير : ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب ، وإن حملت ما كسبت
على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار

ثم قال ﴿وهم لا يظلمون﴾ فلا ينقص من ثواب الطاعات ، ولا يزداد على عقاب السيئات
وأعلم أن قوله ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾ يستدل به القائلون بالوعيد ، ويستدل به أصحابنا
القائلون بأن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة لا يتخذ في النار ، أما الأولون قالوا : لأن صاحب
الكبيرة لا شك أنه مستحق العقاب بتلك الكبيرة ، والآية دلت على أن كل نفس توفى عملها وما كسبت
وذلك يقتضى وصول العقاب إلى صاحب الكبيرة

وجوابنا : أن هذا من العمومات ، وقد تكلمنا في تمسك المعتزلة بالعمومات
وأما أصحابنا فانهم يقولون : ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وأن يوفى عليه ذلك
الثواب ، لقوله (ووفيت كل نفس ما كسبت) فاما أن يثاب في الجنة ثم ينقل إلى دار العقاب
وذلك باطل بالاجماع ، واما أن يقال : يعاقب بالنار ثم ينقل إلى دار الثواب أبداً مخلداً وهو المطلوب
فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : ان ثواب إيمانهم يحبط بعقاب معصيتهم ؟

قلنا : هذا باطل لأننا بينا أن القول بالمحاطة محال في سورة البقرة ، وأيضاً فانا نعلم بالضرورة
أن ثواب توحيد سبعين سنة أزيد من عقاب شرب جرعة من الخمر ، والمنازع فيه مكابر ، فبتقدير
القول بصحة المحاطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر ، وكان يحجب
ابن معاذ رحمة الله عليه يقول : ثواب إيمان لحظة ، يسقط كفر سبعين سنة ، فثواب إيمان سبعين
سنة كيف يعقل أن يحبط بعقاب ذنب لحظة ، ولا شك أنه كلام ظاهر

ثم الجزء السابع ، ويليه ان شاء الله تعالى الجزء الثامن ، وأوله قوله تعالى
﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء﴾ أعان الله تعالى على إكمال



فهرس

للجزء السابع

من

التفسير الكبير

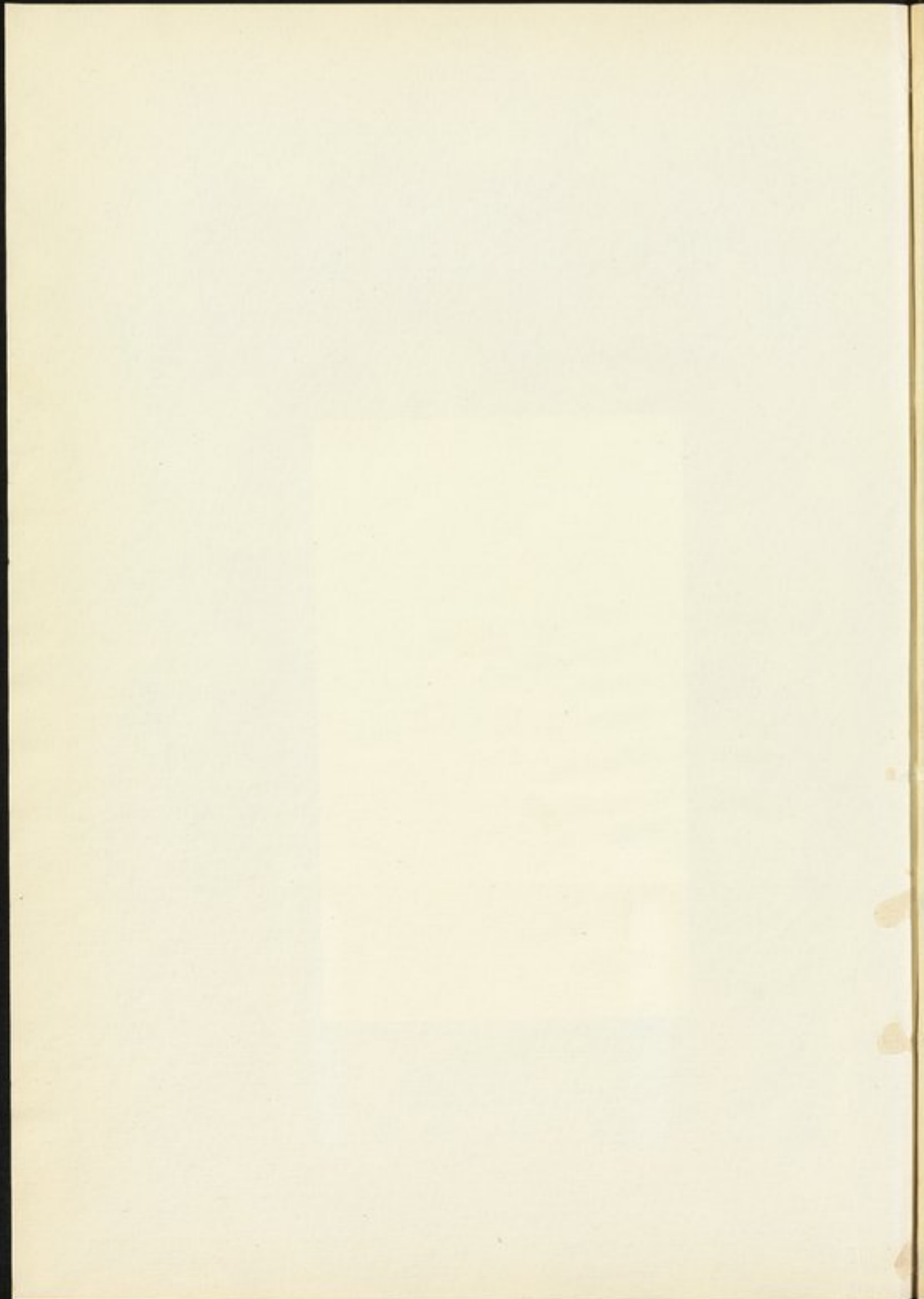
للأمام

الحقير السرازي

صفحة	صفحة
٤٨	٢
قوله تعالى « والله يضاعف لمن يشاء »	قوله تعالى « الله لا إله إلا هو الحي القيوم »
٤٨	١٥
« الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله »	« لا إكراه في الدين »
٥١	١٧
« ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون »	« ومن يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى »
٥١	١٨
« قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى »	« الله ولى الذين آمنوا »
٥٧	٢١
« بالذى ينفق ماله رئاء الناس »	« والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت »
٥٨	٢٢
« لا يقصدون على شيء مما كسبوا »	« ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه »
٥٩	٢٤
« والله لا يهدى القوم الكافرين »	« أنا أحى وأميت »
٥٩	٢٧
« ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله »	« قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب »
٦١	٢٩
« أصحابها وابل فأتت أكلها ضعفين »	« فبهت الذى كفر »
٦٢	٣٠
« أيودأ حدكم أن تكون له جنة »	« أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها »
٦٤	٣٥
« يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم »	« ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم »
٦٨	٣٦
« الشيطان يعدكم الفقر »	« قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه »
٧١	٣٩
« يؤت الحكمة من يشاء »	« كيف نشرها »
٧٤	٤٠
« وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه »	« وإذا قال ابراهيم رب أرنى كيف تحي الموتى »
٧٥	٤٦
« وما للظالمين من أنصار »	« مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله »
٧٦	
« إن تبدوا الصدقات فنعما هى »	

صفحة	صفحة
١١٣ قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا	٨١ قوله تعالى «ليس عليك هدام»
تدايتم بدين الى أجل مسمى	» ٨٣ «وما تنفقون إلا ابتغاء
فاكتبوه»	وجه الله»
» ١٢٠ «فإن كان الذي عليه الحق	» ٨٤ «وما تنفقوا من خير يوف
سفيها»	اليكم وأتم لا تظلمون»
» ١٢١ «واستشهدوا شهيدين من	» ٨٤ «للفقراء الذين أحصروا في
رجالكم»	سبيل الله»
» ١٢٣ «ولا ياب الشهداء إذا مادعوا»	» ٨٩ «الذين ينفقون أموالهم بالليل
» ١٢٤ «ذلكم أقسط عند الله»	والنهار سرا وعلانية»
» ١٢٥ «الا أن تكون تجارة حاضرة»	» ٩٠ «الذين يأكلون الربا» الآية
» ١٢٧ «وأشهدوا إذا تباعتم»	» ١٠٠ «فمن جاءه موعظة من ربه»
» ١٢٨ «واتقوا الله ويعلمكم الله»	» ١٠١ «ومن عاد فأولئك أصحاب
» ١٢٨ «وإن كنتم على سفر ولم تجدوا	النار هم فيها خالدون»
كاتباً»	» ١٠١ «يمحق الله الربا ويربي
» ١٣١ «ومن يكتسبها فإنه آثم قلبه»	الصدقات»
» ١٣٢ «لله مافي السماوات وما في	» ١٠٣ «والله لا يحب كل كفار أثيم»
الأرض»	» ١٠٤ «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله
» ١٣٣ «وإن تبدوا مافي أنفسكم أو	وذروا ما بقى من الربا»
تخفوه»	» ١٠٦ «فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب
» ١٣٦ «آمن الرسول بما أنزل اليه	من الله ورسوله»
من ربه»	» ١٠٧ «وإن كان ذو عسرة فنظرة
» ١٣٧ «وقالوا سمعنا وأطعنا»	إلى ميسرة»
» ١٤٤ «غفرانك ربنا واليك المصير»	» ١١١ «وأن تصدقوا خير لكم»
» ١٤٨ «لا يكلف الله نفساً إلا	» ١١٢ «ثم توفي كل نفس ما
وسعها»	كسبت»

صفحة	صفحة
٢٠٠	١٥٢
قوله تعالى «قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون»	قوله تعالى «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»
٢٠٢	١٥٦
«قد كان لكم آية في فتين التفتنا»	«ربنا ولا تحمل علينا إصراً»
٢٠٤	١٥٨
«يروهم مثلهم رأى العين»	«ربنا ولا تحملنا مالا طاعة لنا به»
٢٠٦	١٦٠
«زين للناس حب الشهوات»	«واعف عنا واغفر لنا»
٢١٢	١٦٣
«قل أو نبئكم بخير من ذلكم»	سورة آل عمران
٢١٥	١٦٣
«الذين يقولون ربنا إننا آمننا فاغفر لنا»	قوله تعالى «الم الله لا إله إلا هو الحى القيوم»
٢١٦	١٧٠
«الصابرين والصادقين»	«وأنزل التوراة والانجيل»
٢١٨	١٧٢
«شهد الله أنه لا إله إلا هو»	«وأنزل الفرقان»
٢٢٢	١٧٣
«إن الدين عند الله الاسلام»	«إن الذين كفروا بآيات الله»
٢٢٣	١٧٤
«وما اختلف الذين أتوا الكتاب»	«إن الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء»
٢٢٤	١٧٨
«فإن حاجوك فقل أسئلت وجهى لله»	«هو الذى يصوركم»
٢٢٧	١٨٥
«وقل للذين أتوا الكتاب»	«هو الذى أنزل عليك الكتاب»
٢٢٨	١٨٦
«إن الذين يكفرون بآيات الله»	«فأما الذين فى قلوبهم زيغ»
٢٣١	١٩٢
«لم تر إلى الذين أتوا نصيبا من الكتاب»	«ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا»
٢٣٣	١٩٥
«ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات»	«ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه»
٢٣٤	١٩٧
«فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه»	«إن الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم»
٢٣٥	١٩٨
«ووفيت كل نفس ما كسبت»	«كدأب آل فرعون»



COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0046302050

893.7K84
DR 741
v. 7

198577461

JUN 26 1964

