

التفسير الكبير

للإمام

الإمام الشافعي

الجزء السابع

الطبعة الأولى

يطاب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن بن محمد بن عبد

منزوع من مكتب الشريف بستان مع لاهن

حقوق الطبع والنقل محفوظة للمترجم

طبع بالمطبعة الهيئة المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ 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 مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ «٢٥٥»

قوله تعالى ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السماوات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم﴾
اعلم أن من عاداته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم أنه يخالط هذه الأنواع الثلاثة بعضها
بالبعض ، أعنى علم التوحيد ، وعلم الأحكام ، وعلم القصص ، والمقصود من ذكر القصص اما
تقرير دلائل التوحيد ، واما المبالغة في إلزام الأحكام والتكاليف ، وهذا الطريق هو الطريق
الأحسن لإبقاء الانسان في النوع الواحد ، لأنه يوجب الملل ، فأما إذا انتقل من نوع من العلوم
إلى نوع آخر فكأنه يشرح به الصدر ويفرح به القلب ، فكأنه سافر من بلد إلى بلد آخر وانتقل
من بستان إلى بستان آخر ، وانتقل من تناول طعام لذيذ إلى تناول نوع آخر ، ولا شك أنه يكون
ألذ 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 اهتمجرت بها 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 وجارده وجار جاره والآيات التي حوله » وتذاكر الصحابة أفضل ما في القرآن . فقال لهم علي : أين أنتم من آية الكرسي . ثم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم « يا علي سيد البشر آدم . وسيد العرب محمد ولا نخر . وسيد الكلام القرآن . وسيد القرآن البقرة . وسيد البقرة آية الكرسي » وعن علي أنه قال : لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنظر ماذا يصنع . قال فجئت وهو ساجد يقول : يا حي يا قيوم . لا يزيد علي ذلك . ثم رجعت إلى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك . فلا أزال أذهب وأرجع وأنظر اليه . وكان لا يزيد علي ذلك إلى أن فتح الله له

واعلم أن الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان المذكور والمعلوم أشرف كان الذكر والعلم أشرف . وأشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعال عن أن يقال : انه أشرف من غيره . لأن ذلك 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 «وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو» بقى ههنا أن نتكلم في تفسير قوله (الحي القيوم) وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقول : أعظم أسماء الله (الحي القيوم) وما روينا أنه صلوات الله وسلامه عليه ، ما كان يزيد علي ذكره في السجود يوم بدر . يدل على عظمة هذا الاسم وبراهين العقلية القطعية دالة على صحته . وتقريره ومن الله التوفيق : أنه لا شك في وجود الموجودات فهي إما أن تكون بأمرها 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 يرجح وجوده على عدمه إلا مرجح 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 موجود ليس بممكن . فبطل القول بأن كل موجود ممكن وأما القسم الثاني وهو أن يقال : الموجودات بأسرها واجبة فهذا أيضاً 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 مركباً من الوجوب الذي به المشاركة . ومن الغير الذي به الممايزة . وكل مركب فهو مفتقر إلى كل واحد من جزئه وجزء غيره . وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره . وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته . فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لما كان شيء 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 وذاته . 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 . لاجرم أزال وهم كونه مؤثراً بالعلية والایجاب بقوله (الحي القيوم) فان «الحي» هو الدراك الفعال . فبقوله «الحي» دل على كونه عالماً قادراً . وبقوله «القيوم» دل على كونه قائماً بذاته ومقوماً لكل ماعداه . ومن هذين الأصلين تتشعب جميع المسائل المعتمدة 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 شيئان كل واحد منهما واجب لذاته . إذ لو فرض ذلك لاشتراكا في الوجوب وتباينا في التعيين . وما به المشاركة غير ما به المباينة . فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركباً من جزأين . وقد بان أنه محال

اللازم الثاني : أنه لما امتنع في حقيقته أن تكون مركبة من جزأين امتنع كونه متحيزاً . 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 منتمتق 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 الخضوع وجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته فاذن ذاته معلومة لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتأثيره . ولأننا بينا أنه قيوم بمعنى كونه مقوماً لغيره ، وذلك التأثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد وأن يكون له شعور بفعله . وان كان بالاجاب لازم 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 بالمعول . 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 عده . 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 قول بالقضاء والقدر حقاً . وهذا مما قد فصلناه وأوضحناه في هذا الكتاب في آيات كثيرة فانت ان ساعدك التوفيق وتأملت في هذه المعاقلة التي ذكرناها علمت أنه لا سبيل إلى الاحاطة بشئ من المسائل المتعلقة بالعلم الإلهي . الا بواسطة كونه تعالى حياً قيوماً فلا جرم لا يبعد أن يكون الاسم الأعظم هو هذا . وأما سائر الآيات الالهية . كقوله (والهكبر 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 . كونه قائماً بذاته يقتضى الوحدة بمعنى نفى الكثرة في

حقيقته . وذلك يقتضى الوحدة بمعنى نفى الضد والتد ويقضى نفى التحيز وبواسطته يقتضى نفى الجهة وأيضا كونه قيوما ، بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضى حدوث كل ما سواه ، جسما كان أو روحا ، عقلا كان أو نفسا ، ويقضى استناد الكل إليه . وانتهاء جملة الأسباب والمسببات إليه . وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر . فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجمع 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 لاختل أمر الطفل ، فهو سبحانه قيم جميع المحدثات ، وقيوم الممكنات ، فلا يمكن أن يغفل عن تدبيرهم ، فقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) كالتأكيد لبيان كونه تعالى 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 السموات وما فى الأرض) لأنه لما كان كل ما سواه 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 السموات 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 لكل ، أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجود ، بين أيضا أنه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ، أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجود إلا باذنه ، وهو قوله (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) وهو اشارة إلى كونه سبحانه عالما بالكل ، ثم قال (ولا يحيطون بشئ من علمه) وهو اشارة إلى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ، ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه فى السموات وفى الأرض ، بين أن ملكه فيما وراء السموات والأرض أعظم وأجل ، وأن ذلك مما لا تصل إليه أوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء إلى أدنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين . فقال (وسع كرسيه السموات والأرض) ثم بين أن نفاذ حكمه وملكه فى الكل على نعت واحد ، وصورة واحدة ، فقال (ولا يؤدده حفظهما) ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات والمخلوقات ، بين كونه قيوما بمعنى قائما بنفسه وذاته ، ميزها 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 الأسماء . فانرجع إلى ظاهر التفسير

أما قوله لا إله إلا هو فقفيه 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 سواً في القرآن بقوله (انكم وما تعبدون من دون الله) بل الإله هو القادر على ما إذا فعله كان مستحقاً للعبادة

أما قوله الحي فقفيه مسائل

المسألة الأولى الحي أصله حي . كقولهم : حنذر وطمع فأدغمت الياء في الياء عند اجتماعهما ، وقال ابن الأنباري : أصله الحيو . فلما اجتمعت الياء والواو . ثم كان السابق ما كنا نجعلنا ياء مشددة

المسألة الثانية قال المتكلمون الحي كل ذات يصح أن يعلم ويقدر . واختلفوا في أن هذا المفهوم صفة موحودة أم لا . فقال بعضهم : انه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يتمتع أنه يعلم ويقدر . وعدم الامتناع لا يكون صفة موحودة . 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 ممتنع الوجود موجوداً وهو محال . وإذا ثبت أن الامتناع عديم . وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع . وثبت أن عدم العدم وجود . لزم أي يكون المفهوم من الحياة صفة موحودة 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 يشارك فيها أخس الحيوانات

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

الأرض) والصفة المسماة في عرف المتكلمين ، إنما سميت بالحياة لأن كمال حال الجسم أن يكون مرصو فإبناك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الأشجار أن تكون مورقة خضرة ، فلا جرم سميت هذا الحالة حياة ، وكمال الأرض أن تكون معمورة . فلا جرم سميت عند الحالة حياة فتبت أن المفهوم الأصلي من لفظ الحي كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته . وإذا كان كذلك فقد زال الاشكال لأن المفهوم من الحي هو الكامل . ولمالم يكن ذلك مقيدا بأنه كامل في هذا دون ذلك دل على أنه كامل على الاطلاق . فقوله الحي يفيد كونه كاملا على الاطلاق . والكامل هو أن لا يكون قابلا للعدم . لافي ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته النسبية والاضافية . ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال . لأن كونه سببا لتقويم غيره يدل على كونه متقوما بذاته . وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره . وان جعلنا القيوم اسما يدل على كونه يتناول المتقوم بذاته . والمتقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيدا 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 ساكنا جعلتا ياء مشددة . ولا يجوز أي يكون على فعول . لأنه لو كان كذا لكان قيوما . 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 وجها صحيحا في اللغة . ومثله : ما في الدار ديار وديور ودير . وهو من الدوران . أي ما بها خلق يدور . يعنى يحيى ويذهب . وقال أمية بن أبى 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 (قائما بالقسط) وقال (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده) وهذا القول يرجع حاصله إلى كونه مقوما لغيره . وقال الضحاك : القيوم الدائم الوجود الذى يمنع عليه التغير . وأقول : هذا القول يرجع معناه إلى كونه قائما بنفسه . في ذاته وفي وجوده وقال بعضهم : القيوم الذى لا ينام بالسريانية . وهذا القول بعيد لأنه يصير قوله (لا تأخذه سنة

ولا نوم) تكررارا

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

(المسألة الأولى) «السنة» ما يتقدم من الفتور الذي يسمى النعاس

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

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

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

(المسألة الثانية) الدليل العقلي دل على أن النوم والسهو والغفلة محالات على الله تعالى ، لأن

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

طرياهما يقتضى جواز زوال علم الله تعالى ، فلو كان كذلك لمكانت ذاته تعالى بحيث يصح أن يكون

علما ، ويصح أن لا يكون علما ، فحينئذ يفتر حصول صفة العلم له إلى التفاعل . والكلام فيه

كما في الأول والتسلسل محال . فلا بد وأن ينتهى إلى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ، متمنعة

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 اليه ملكا فأرقه ثلاثا . ثم أعطاه قارورتين في

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

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

حفظ السموات 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 صححت الرواية فالواجب نسبة

هذا السؤال إلى جهال قومه .

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

والملك ، وتقديره ما ذكرنا من أنه لما كان واجب الوجود واحداً كان ماعداه ممكن الوجود لذاته ،

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

بإبداعه ، فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد

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

قلنا : لما كان المراد إضافة ما سواه اليه بالخلوقية . 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» للتنبية 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 ترجيح الممكن من غير مرجح وهو محال

أما قوله تعالى «من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه» ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (من ذا الذي) استفهام معناه الإنكار والتنفى . 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 شفاعة عنده لأحد إلا من استثناه الله تعالى بقوله (إلا باذنه) ونظيره قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال : انه تعالى لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين ، إذ كان لا يجوز في حكمته التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية . وطول في تقريره وأقول : ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال . حسن الاعتقاد في 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 الشفاعة في حق العصاة خطأ على قولهم ، بل على مذهب الكعبي أن العفو عن المعاصي قبيح عقلاً ، فان كان القفال على مذهب الكعبي فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال . إلا أن الجواب عنه يرد ذلك من وجوه : الأول : أن العقاب حق الله تعالى . وللمستحق أن يسقط حق نفسه . بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون لله تعالى أن يسقطه . وهذا الفرق ذكره البصريون في الجواب عن شبهة الكعبي . والثاني : أن قوله : لا يجوز التسوية بين المطيع والمعاصي ان أراد به أنه لا يجوز التسوية بينهما في أمر من الأمور فهو جهل . لأنه تعالى قد سوى بينهما في الخلق والحياة والرزق واطعام الطيبات . 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 الثمالة 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 الكشف : الضمير لما في السموات والأرض . لأن فيهم العقلاء أو لما دل عليه « من ذا » من الملائكة والأنبياء

﴿ المسألة الثانية ﴾ في الآية وجود : أحدها : قال مجاهد وعطاء والسدي (ما بين أيديهم) ما كان قبلهم من أمور الدنيا (وما خلفهم) ما يكون بعدهم من أمر الآخرة . والثاني : قال الضحك 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 والمشموع له فيما يتعلق باستحقاق العقاب والثواب . لأنه عالم بجميع المعلومات . لا يخفى عليه خافية . والشفعاء لا يعلمون من أنفسهم أن لهم من طاعة 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 بأذن الله تعالى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هؤلاء المذكورون في هذه الآية يحتمل أن يكون هم الملائكة . وسائر من يشفع يوم القيامة من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين
أما قوله ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد بالعلم ههنا المعلوم . كما يقال : اللهم اغفر لنا علمك 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 لوجود : أحدها : أن كلمة «من» للتبويض . وهى داخلة ههنا على العلم . فلو كان المراد من العلم نفس الصفة . لزم دخول التبويض في صفة الله تعالى وهو محال . والثانى : 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 . والخالق لا يعلمون كل المعلومات . بل لا يعلمون منها إلا القليل

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الليث : يقال لكل من أحرز شيئاً أو بلغ علمه أقصاه . قد أحاط به وذلك

لأنه إذا علم بأول الشيء ، وآخرد 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) والثانى : 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 . أى لا تطيقه ولا تحتمله . ومنه قوله عليه السلام «لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى» أى لا يحتمل غير ذلك . وأما الكرسي فأصله فى اللغة من تركيب الشيء بعضه على بعض . والكرس أبوال الدواب وأبغارها يتلبد بعضها فوق بعض . وأكرست الدار إذا كثرت فيها الأبقار والابوال وتلبد بعضها على بعض . وتكرس الشيء إذا تركيب . ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض «والكرسى» هو هذا الشيء المعروف لتركب خشباته بعضها فوق بعض

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

واعلم أن لفظ الكرسي ورد فى هذه الآية وجاء فى الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة . ولا امتناع فى القول به فوجب القول باتباعه وأما ما روى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس رضى 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 .

والقول الثاني أن المراد من «الكرسي» السلطان والقدرة والملك . ثم تارة يقال : الإخمية لا تحصل إلا بالقدرة والخلق والايجاد . والعرب يسمون أصل كل شيء «الكرسي» وتارة يسمى الملك بالكرسي . لأن الملك يحل على الكرسي . فيسمى الملك باسم مكان الملك .

والقول الثالث أن «الكرسي» هو العلم . لأن العلم موضع العلم . وهو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل أنجاز 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 فقال . وهو أن المقصود من هذا الكلام تصوير 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 موضعاً للتمثيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم . وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم قيامه من حضور الملائكة والنبين والشهداء . ووضع الموازين . فبني هذا القياس أثبت لنفسه عرشاً . فقال (لرحمن 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 فوقه يومئذ ثمانية) وقال (الذين يحملون العرش ومن حوله) ثم أثبت لنفسه كرسيًا فقال (وسع كرسيه السموات والأرض)

إذا عرفت هذا فنقول : كل ما جاء من الألفاظ المودمة للتشبيه في العرش والكرسي . فقد ورد مثلها بل أقوى منها في الكعبة والضواف وتقبيل الحجر . ولما توافقنا ههنا على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزه عن أن يكون في الكعبة . فكذلك 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 ثقله وأحده . وأدت العود أودا . وذلك إذا اعتمدت عليه الثقل حتى أماته . والمعنى : لا يثقله ولا يشق عليه حفظه

أى حفظ السموات والأرض

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

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

﴿ الحججة الثالثة ﴾ أن كل وصف يكون ثبوته لأحد الأمرين بذاته ، والآخر بتبعيته الأول كان ذلك الحكم في الذاتى أتم وأكمل . وفي العرضى أقل وأضعف . فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذى بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية . ولما كان حصول هذا العلو لله تعالى حصولاً بتبعيته حصوله في المكان . فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله تعالى . فيكون علو الله ناقصاً . وعلو غيره كاملاً . 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 مافى السموات والأرض قل لله) قال : وهذا يدل على أن المسكان والمكانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته . ثم قال (وله ما سكن في الليل والنهار) وهذا يدل على أن الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته . فتعالى وتقدس عن أن يكون علوه بسبب المسكان وأما عظمتة فهي أيضاً بالمهابة والقهر والكبرياء . ويمتنع أن تكون بسبب المقدار والحجم . لأنه

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

بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لِأَنَّفْصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٥٦»

ان كان غير متناه في كل الجهات أو في بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين المقاطعة 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» من يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لانفصام لها والله سميع عليم

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

﴿المسألة الثانية﴾ في تأويل الآية وجود : أحدها : وهو قول أبي مسلم والقفال وهو الأليق بأصول المعتزلة : معناه أنه تعالى ما بنى أمر الايمان على الاجبار والقسر . وإنما بناء على التمكن والاختيار . ثم احتج القفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بياننا شافيا قاطعا للعذر . قال بعد ذلك : انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الاقامة على الكفر إلا أن يقسر على الايمان ويحجر 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 (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وقال في سورة أخرى (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال في سورة الشعراء (لعلك باحع 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) بمعنى 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 أهمل الكتاب وفي حق الجورس . فلائهم 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) عاماً 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 مكرهاً . لأنه إذا رضى بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره . ومعناه لا تنسبوهم إلى الاكراه . ونظيره قوله تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً)

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 سمى بياناً لأنه يوقع الفصل والبيونة بين المقصود وغيره . والرشد في اللغة معناه إصابة الخير . وفيه لغتان : رشد ورشد والرشد مصدر أيضاً كالرشد . والغى تقيض الرشد . يقال غوى يغوى غياً وغواية ، إذا سلك غير طريق الرشد

﴿المسألة الثانية﴾ (تبين الرشد من الغي) أى تميز الحق من الباطل ، والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة . قال القاضى : ومعنى (قد تبين الرشد) أى أنه قد اتضح وانجلي بالأدلة لا أن كل مكلف تنبه لأن المعلوم خلاف ذلك

وأقول : قد ذكرنا أن معنى (تبين) انفصل وامتاز . فكان المراد أنه حصلت البيونية بين الرشد والغى بسبب قوة الدلائل وتأكيدهم البراهين ، وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره

أما قوله تعالى ﴿من يكفر بالطاغوت﴾ فقد قال النحويون : الطاغوت وزنه فعلوت . نحو جبروت . والتاء زائدة وهى مشتقة من طغا ، وتقديره طغوت . إلا أن لام الفعل قلبت إلى موضع العين كعادتهم في القلب . نحو : الصاعقة والصاعقة ، ثم قلبت الواو ألفاً لوقوعها في موضع حركة وانفتاح ما قبلها ، قال المبرد في الطاغوت : الأصوب عندى أنه جمع قال أبو على الفارسي : وليس الأمر عندنا كذلك . وذلك لأن الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والمهلكوت فكأن هذه الأسماء آحاد . كذلك هذا الاسم مفرد ، وليس بجمع . ومما 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 احتبوا 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 : الكاهن . الثالث : قال أبو العالية هو الساحر . الرابع : قال بعضهم الأصنام . الخامس : أنه مردة الجن والانس وكل ما يطغى . والتحقيق أنه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الأشياء جعلت هذه الأشياء أسبابا للطغيان كما في قوله رب ابن أضلن 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 اللؤلؤ والكوز . وإنما سميت بذلك لأن العروة عبارة عن الشئ الذي يتعلق به . والوثق تأنيث الأوثق . وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول . لأن من أراد امساك شئ يتعلق بعروته . فكذا ههنا من أراد امساك 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 إبانة . والانفصام مطاوع الفصم . فصمته فانفصم . والمقصود من هذا اللفظ المبالغة . لأنه إذا لم يكن لها انفصام فإن لا يكون لها انقطاع أولى

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال النجويون : نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها . والعرب تضمّر « التي »

و« الذي » و« من » وتكتفي بصلاتها . منها قال سلامة بن جندل :

والعاديات أسامى للدماء بها كأن أعناقها أنصاب ترحيب

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

اللَّهُ وَلى الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا
أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ
هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٢٥٧»

ثم قال ﴿والله سميع عليم﴾ وفيه قولان :

﴿القول الأول﴾ أنه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين . وقول من يتكلم بالكفر .
ويعلم ما فى قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر . وما فى قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث
﴿والقول الثانى﴾ 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 وعلاية فعنى قوله (والله سميع عليم) يريد لدعائك يا محمد بحرصك عليه واجتهادك
قوله تعالى ﴿الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم
الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾
فيه مسألتان :

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

وعدت عواد دون ولىك تشغب

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

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن 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 التعمين ، 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

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

﴿والوجه الثاني﴾ أنه تعالى يشبههم في الآخرة : ويخصهم بالنعيم المقيم . والاكرام العظيم . فكان التخصيص محمولا 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 الإداء الواجب . وهذا المعنى بتمامه حاصل في حق الكافر . بل المؤمن فعل ما لأجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف .

وأما السؤال الثاني . وهو أنه تعالى يشبهه 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 الأنبياء . وإنزال الكتب . والترغيب في الايمان بأبلغ الوجوه . والتحذير عن الكفر بأقصى الوجوه . وقال القاضى : قد نسب الله تعالى الاضلال إلى الصنم في قوله (رب إنهم أضللن كثيراً من الناس) لأجل أن الاصنام سبب بوجه ما لضلالمهم . 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 القاضى : 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 الإضافة حقيقة في الفعل . ومجاز في الحث والترغيب . والأصل حمل اللفظ على الحقيقة . والثاني : أن هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجباً ، والمرجوح ممتعاً . 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 بعيسى . وكفر به من آمن بعيسى عليه السلام . وثانيتهما : أن الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام على طريقة النصارى . ثم آمنوا بعده بحمد صلى الله عليه وسلم . فمقد كان ايمانهم بعيسى حين آمنوا به ظلمة وكفراً . لأن قول بالاتحاد كفر . والله تعالى أخرجهم من تلك الظلمات الى نور الاسلام . وثالثتهما : أن الآية نزلت في كل كافر أسلم بحمد صلى الله عليه وسلم . ﴿القول الثانى﴾ أن يحمل اللفظ على كل من آمن بحمد 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 جواز ذلك القرآن والخبر والعرف . أما القرآن فمقوله تعالى (وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها) ومعلوم أنهم ما كانوا قط في النار . وقال (فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي) ولم يكن نزل بهم عذاب البتة . وقال في قصة يوسف 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 انساناً قال : أشهد أن لا اله الا الله . فقال على المنطرة . 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 : تتهاقون في النار تهافت الحراد . وهذا أن أخذ 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 يجوز استعمال الاحراج والاباد في معنى الدفع والرفع والله أعلم .

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

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

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 قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا
أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ 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 الى 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 زجرا للسكل ووعيدا . لأن لفظ
(أولئك) إذا كان جمعا وصح رجوعه إلى كلا المذكورين . وجب رجوعه اليهما معا . والله تعالى
أعلم بالصواب

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

نَكْسُوهاَ حَلْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ « ٢٥٩ »

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

أما قوله تعالى « ألم تر أني أتيتك بكلمة فأنك كفتها » ولفظها لفظ الاستفهام
وهي كما يقال : ألم تر إلى فلان كيف يصنع . معناه : هل رأيت كفلان في صنعه كذا
أما قوله « إلى الذي أحاط به » فقال مجاهد : هو نمرود بن كنعان . وهو أول من
تجبر وادعى الربوبية . واختلفوا في وقت هذه المحاجة قيل : أنه عند كسر الأصنام قبل الالتقاء في
النار عن مقاتل . وقيل : بعد إلقائه في النار . والمحاجة المغالبة . يقال : حاججته فحججته . أي غلبته
فغلبته . والضمير في قوله (في ربه) يحتمل أن يعود إلى إبراهيم . ويحتمل أن يرجع إلى الطاعتين .
والأول أظهر . كما قال (وحاجه قومه قال أتأجوني 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 أتى إبراهيم صلى الله عليه وسلم الملك . واحنجرأ على هذا القول بوجود
الأول : قوله تعالى (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) أي سلطانا بالنبوة .
والقيام بدين الله تعالى . والثاني : أنه تعالى لا يجوز أن يؤتى الملك الكفار . ويدعى الربوبية
لنفسه . والثالث : أن عود الضمير إلى أقرب المذكورين واجب . وإبراهيم أقرب المذكورين إلى
هذا الضمير . فوجب أن يكون هذا الضمير عائدا إليه . والقول الثاني . وهو قول جمهور المفسرين :
أن الضمير عائد إلى ذلك الانسان الذي أحاط به

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 ههنا التمكين والقدرة والبسطة في الدنيا . والحس يدل
عنى أنه تعالى قد يعطى الكافر هذا المعنى . وأيضا فلم لا يجوز أن يقال : أنه تعالى أعطاه الملك حال
ما كان مؤمنا . 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 . وعود 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 أبطرد وأورثه الأكبر والعتو . فحاج لذلك . ومعلوم أن هذا إنما يليق بالملك العاتى . والتأويل الثانى أن يكون المعنى أنه جعل محاجته في ربه شكرا على أن آتاه ربه الملك . كما يقال : عادنى فلان لأنى 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 العاتى 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 العاتى

﴿الحجة الثانية﴾ أن المقصود من هذه الآية بيان كمال حال إبراهيم صلى الله عليه وسلم في إظهار الدعوة إلى الدين الحق . وهى كان الكافر سلطانا مهيما . وإبراهيم ما كان ملكا . كان هذا المعنى أتم ما إذا كان إبراهيم ملكا . وما كان الكافر ملكا . فوجب المصير إلى ما ذكرنا

﴿الحجة الثالثة﴾ ما ذكره أبو بكر الأصب . وهو أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم لو كان هو الملك لما قدر الكافر أن يقتل أحد الرجلين ويستبقى الآخر . بل كان إبراهيم صلى الله عليه وسلم يمنع منه أشد منع . لم كان يجب أن يكون كالمليح إلى أن لا يفعل ذلك . قال القاضى : هذا الاستدلال ضعيف . لأنه من المحتمل أن يقال : ان إبراهيم صلى الله عليه وسلم كان ملكا وسلطانا فى الدين والتمكن من اظهار المهجرات . وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على الظلم . فلهذا السبب أمكنه قتل أحد الرجلين . وأيضا فيجوز أن يقال إنما قتل أحد الرجلين قودا . وكان الاختيار اليه . واستبقى الآخر . إما لأنه لا قتل عليه أو بذل الدية واستبقاه

وأيضا قوله ﴿أنا أحيى وأميت﴾ خبر ووعد . ولا دليل فى القرآن على أنه فعله . فهذا ما يتعلق بهذه المسألة

أما قوله تعالى ﴿إذ قال إبراهيم ربني الذي 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 (أني رسول رب العالمين . قال فرعون وما رب العالمين) فاحتج موسى عليه السلام على إثبات الإلهية بقوله (رب السموات والأرض) فكيف ذهبا الظاهر أن إبراهيم ادعى الرسالة . فقال نمرود : من ربك ؟ فقال إبراهيم : ربى الذى يحي ويميت . إلا أن تلك المقدمة حذف . لأن الواقعة تدل عليها

﴿المسألة الثانية﴾ دليل إبراهيم 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 والاماتة كذلك . لأن الخلق عاجزون عنهما . والعلم بعد الاختيار ضرورى فلا بد من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم . وذلك المؤثر إما أن يكون موجبا أو مختارا . والأول باطل . لأنه يلزم من دوامه دوام الأثر . فكان يجب أن لا يتبدل الاحياء بالاماتة . وأن لا يتبدل الاماتة بالاحياء . والثانى وهو أنا نرى فى الحيوان أعضاء مختلفة فى الشكل والصفة والطبيعة والخاصية . وتأثير المؤثر المرجب بالذات لا يكون كذلك . فعلينا أنه لا بد فى الاحياء والاماتة 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 سلاله 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 إبراهيم أنه قال فى ثنائه على الله تعالى (والذى يمتيتى ثم يحيينى) فلائى سبب قدم فى هذه الآية ذكر الحياة على الموت . حيث قال (ربى الذى يحي 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 . وإطلاع الانسان عليها أتم ، فلا جرم وجب تقديم الحياة ذهنا فى الذكر أما قوله تعالى ﴿قال أنا أحي وأميت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ يروى أن إبراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة . دعا ذلك الملك الكافر شخصين . وقتل أحدهما . واستبقى الآخر . وقال : أنا أيضا أحي وأميت . هذا هو المنقول فى التفسير . وعندى أنه بعيد . وذلك لأن الظاهر من حال إبراهيم أنه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة

الإمامة على الوجه الذي لخصناه في الاستدلال ، ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع أن يشتهبه على العاقل الإمامة والاحياء على ذلك الوجه بالإمامة والاحياء بمعنى القتل وتركه . ويبعد في الجمع العظيم أن يكونوا في الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق . والمراد من الآية والله أعلم شيء آخر . ودو 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 . فإن الجماع قد يفيض إلى الولد الحى بواسطة الأسباب الأرضية والسماوية . وتناول السم قد يفيض إلى الموت . فلما ذكر نرود هذا السؤال على هذا الوجه أجاب ابراهيم عليه السلام بأن قال : هب أن 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 الحاصلان 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 فقوله (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 الذى 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 سكوتة 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 سقرطها عند الوصل . كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل
 أما قوله تعالى ﴿ قال إبراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأنت 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 فأنت بها من المغرب) فزعم أن الانتقال من دليل الى دليل آخر أوضح منه جائر للمستدل

فان قيل : هلا قال نمرود : فليأت 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 لنبيه 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 أننا 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 والمسندل 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 إبراهيم 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 وجود : 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 "مقول . فلباطن الملك الكافر في الدليل الأول أو في المثال الأول بتلك الشبهة . كان الاشتغال بإزالة تلك "شبهة واجبا مضميقا . 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 باقنا ، وأنه كأنه عالما بضعفه فنبه 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 . وههنا ليس الأمر كذلك . لأن جنس الاحياء لاقدرة لتخلق عايمه . وإما جنس تحريك الاجسام فللخاق قدرة عليه ، ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجثة أعظم من السموات ، وأنه هو الذي يكون محركا للسموات . وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والاماتة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجودالصانع 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 والاماتة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه . وذلك لأننا نرى في ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات ، واتبديل قوى الدلالة على الحاجة الى المؤثرات . أما الشمس فلا يرى في ذاتها تبديلا ، ولا في صفاتها تبديلا ، ولا في منهج حركاتها تبديلا البتة . فكانت دلالة الاحياء والاماتة على الصانع أقوى . فكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالا من الأقوى الأجلى . الى الأخرى الأضعف . وأنه لا يجوز

﴿والاشكال الخامس﴾ أن نمرود لما لم يستج من معارضة الاحياء والاماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشمس أن يقول : طلوع الشمس من المشرق منى . فإن كان لك إنه فقل له حتى يطلعها من المغرب . وعند ذلك انترم المحققون من المفسرين ذلك . فقالوا : انه لو أورد هذا السؤال اكان من الواجب أن تصالغ الشمس من المغرب . ومن المعلوم أن الاشتغال باظهار فساد سؤاله في الاحياء والاماتة أسهل بكثير من التزام اطلاق الشمس من المغرب . فبتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب ، الا أنه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب ، ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دايلا على وجود الصانع . وحينئذ يصير دليله اثنان ضائعا . كما صار دليله الأول ضائعا . وأيضا فما الدليل الذي حمل إبراهيم عايمه السلام على أن ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك . وانترم الانقطاع . واعترف بالحاجة الى الانتقال الى تمسك بدليل لا يمكنه تمشيته إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب . وبتقدير أن يأتي باطلاق الشمس من المغرب ، فانه يضيع دليله الثاني كما ضاع الأول ومن المعلوم أن التزام هذه المخذورات لا يابق بأقل الناس علما فضلا 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 يليق بالعقلاء . وهو أنك إذا ادعيت الاحياء والاماتة لا بواسطة . فذلك لا تجد الى إثباته سبيلاً . وان ادعيت حصولهما بواسطة حركات الأفلاك فنظيرد 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 يقدح 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 «منهبت الذي كفر» فالمعنى : منى مغنوباً لا يجده مقلاً . ولا المسألة جوارها . وهو كقوله (بل تأتيهم بغتة وهم لا يستظنون فلا يستطيعون ردّها) قال الواحدى : وفيه ثلاث لغات : بهت الريح فهو مهبوت . ومهت ومهت . قال عروة العنبرى :

فما هو الا أن أراها جارة مهبت حتى ما أكاد أجيب

أى أتخير وأسكت

ثم قال «والله لا يهدي القوم الظالمين» وتأويله على قوله ظاهر . أما المترجمة فقال القاضى : يحتمل وجوها : منها أنه لا يهديهم الظالمين وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدى المؤمن فإنه لا يهدى الكافر من أن يعجز وينقطع

وأقول : هذا ضعيف . لأن قوله لا يهديهم للحجاج . إما يصح حيث يكون حجاج موجوداً ولا حجاج على الكافر . فكيف يصح أن يقال : ان الله تعالى لا يهديه اليه . قال القاضى : ومنها أن يريد أنه لا يهديهم الزيادات الألفاظ من حيث أنهم بالكفر وظلمة سدوا عن أنفسهم طريق الانتفاع به

وأقول : هذا أيضاً ضعيف . لأن تلك الزيادات إذا كانت في حقهم منزهة عقلاً 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 فى الآخرة ولا يهديهم الى الجنة

وأقول هذا أيضاً ضعيف لأن المذكور ههنا أمر الاستدلال وتحسين المعرفة . ولم يجر للجنة ذكر . فهبنا صرف اللفظ الى الجنة . بل أقول : التلايق بسبب 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 لم يقدر له الاهتداء . لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر . ونظير هذا التفسير قوله (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله)

القصة الثامنة

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

المسألة الأولى : اختلف النحويون في إدخال الكاف في قوله (أو كالذي) وذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن يكون قوله (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم) في معنى (ألم تر كالذي حاج إبراهيم) وتكون هذه الآية معطوفة عليه . والتقدير : رأيت كالذي حاج إبراهيم . أو كالذي مر على قرية . فيكون 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 إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديد

فحمل على المعنى وترك اللفظ

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

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

المسألة الثانية : اختلفوا في الذي مر بالقرية . فقال قوم : كان رجلاً كافراً شاكاً في البعث وهو قول مجاهد وأكثر المفسرين من المعتزلة . وقال الباقر : انه كان مسلماً . ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي : هو عزيز . وقال عطاء عن ابن عباس : هو أرمياء . ثم من هؤلاء من قال : ان أرمياء هو الخضر عليه السلام . وهو رجل من سبط هارون بن عمران عليهما السلام . وهو قول محمد بن إسحاق . وقال وهب بن منبه : ان أرمياء هو النبي الذي بعثه الله عند ما خرب بختنصر بيت المقدس وأحرق التوراة . حجة من قال : أن هذا المار كان كافراً وحوذ : الأول : أن الله حكى عنه أنه قال (أنى يحيى 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 الحججة ضعيفة لاحتمال أن ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك . بل كان بسبب اطراد العادات في أن مثل ذلك الموضع الخراب قلبها يصيره الله معمورا . 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 موارد العادات . فكذا ههنا

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

﴿ الوجه الرابع ﴾ لهم : أن هذا المار كان كافراً لا تتطابقه مع نمرود في ملك واحد وهو ضعيف أيضاً لأن قبله وإن كان قصة نمرود . ولكن بعده قصة سؤال إبراهيم . فوجب أن يكون نبياً من جنس إبراهيم

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

﴿ الحججة 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 . ونما يؤكد أن قائل هذا القول هو الله تعالى قوله (ولنجعلك آية للناس) ومن المعلوم أن القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى . ثم قال (وانظر الى العظام كيف نشزها ثم نكسرهما لحماً) ولا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى . فثبت أن هذه الآية دالمة هذه الوجوه الكثيرة على أنه تعالى تكلم معه . ومعلوم أن هذا لا يليق بحال هذا الكافر فان قيل : لعله تعالى بعث اليه رسولا أو ما كما 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 الخمار حيا بعد ماصار رميا مع كونه مشاهدا لاعادة أجزاء الخمار إلى التركيب والى الحياة اكرام عظيم وتشريف كريم . وذلك لا يليق بحال الكافر له . فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : ان كل هذه الأشياء إنما أدخلها الله تعالى في الوجود اكراما لانسان آخر كان نبيا في ذلك الزمان

قلنا : لم يجر في هذه الآية ذكر هذا النبي . وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي أصلا فلو كان المقصود من إظهار هذه الأشياء اكرام ذلك النبي وتأييد 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 الامامة . 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 إنما يستعمل في حق الأنبياء والرسل . قال تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) فكان هذا وعدا من الله تعالى بأنه يجعله نبيا . وأيضا فهذا الكلام لم يدل على النبوة بصريحه . فلا شك أنه يفيد التشريف العظيم . وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك في قدرة الله تعالى

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من جعله آية أن من عرفه من الناس 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 أحياء الله وتكلم معه ، والمجموع لا يجعل ثانيا ، فوجب حمل قوله (ولنجعلك آية للناس) على أمر زائد عن هذا الأحياء ، وأنتم تحملونه على نفس هذا الأحياء 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﴾ ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في سبب نزول الآية قال : ان يختنصر غزا بنى إسرائيل فسبى منهم الكثيرون ، ومنهم عزيز وكان من علمائهم ، فجاء بهم الى بابل ، فدخل عزيز يوما تلك القرية ونزل تح شجرة وهو على حمار ، فربط حماره وطاف في القرية فلم يرفها أحدا فعجب من ذلك وقال (أنى يحيى هذه الله بعد موتها) لا على سبيل الشك في القدرة ، بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة ، وكانت الأشجار مثمرة ، فتناول من الفاكهة التين والعنب ، وشرب من عصير العنب ونام ، فاماته الله تعالى في منامه مائة عام وهو شاب ، ثم أعمى عن موته أيضا الانس والسباع والطيور ، ثم أحياء 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 وشرايك من العصير لم يتغير طعمهما ، فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدهما ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أوصاله وسمع صوتا أتيتها العظام البالية إنى 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 ينهق نحر عزيز ساجداً ، وقال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم : حدثنا آباؤنا أن عزيز بن شرخيا مات ببابل ، وقد كان يختنصر قتل بيت المقدس أربعين ألفا ممن قرأ التوراة وكان فيهم عزيز ، والقوم ما عرفوا أنه يقرأ التوراة ، فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة وأملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا ، وكانت التوراة قد دفنت في موضع فأخرجت وعورض بها أملاها فما اختلفا في حرف ، فعند ذلك قالوا : عزيز بن الله ، وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس ، وذلك يدل على أن ذلك الماركان نبيا

﴿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 : خلوا البطن من الطعام . وفى الحديث «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سجد خوى» أى خلى ما بين عتديه وجنبه . 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 . والعروش سقف البيت . والعروش الأبنية . والسقوف من الخشب يقال : عرش الرجل يعرش ويعرش إذا بنى وسقف بخشب . فقوله (وهى خاوية على عروشها) أى منهمة ساقطة خراب . قاله ابن عباس رضى الله عنهما . وفيه وجوه : أحدها : أن حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها . ثم انقهرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة . ومعنى الخاوية المنقهرة . وهى المنقلعة من أصولها . يدل عليه قوله تعالى (أعجاز نخل خاوية) وموضع آخر (أعجاز نخل منعقر) 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 اكتبوا 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 انفاكحة ، فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر

أما قوله تعالى «قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها» فقد ذكرنا أن من قال : الماركان كافراً حمله على الشك فى قدرة الله تعالى . ومن قال : كان نبياً ، حمله على الاستبعاد بحسب مجارى العرف والعادة . أو كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لأجل التأكيد . كما قال ابراهيم عليه السلام (أرنى كيف يحيى الموتى) وقوله (أنى) أى من أين . كقوله (أنى لك هذا) والمراد بالحياء 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 (فأبأته الله مائة عام) وقد ذكرنا القصة

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

بعض يوم حاصل

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

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

أما قوله تعالى ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَبِيًّا فَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْنَا الْآيَاتُ الْكُبْرَىٰ﴾ فمعنى : ثم أحياء . ويوم القيامة يسمى يوم البعث لأنهم يبعثون من قبورهم . وأصله من بعث الناقة إذا أقمها من مكانها . وإنما قال (ثم بعثه) ولم يقل : ثم أحياء . لأن قوله (ثم بعثه) يدل على أنه عاد كما كان أولاً حياً عاقلاً فيما مستعداً للنظر والاستدلال في المعارف الإلهية . ولو قال : ثم أحياء لم تحصل هذه الفوائد

أما قوله تعالى ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فيه وجهان من القراءة . قرأ أبو عمرو . وحزقة والكسائي بالادغام . والباقون بالاظهار . 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 نظامه 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 مدته موته كانت طويلة أم قصيرة . فرفع ذلك لأى حكمة سأله عن مقدار تلك المدة

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

أما قوله تعالى ﴿لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ ففيه سوالات

﴿السؤال الأول﴾ لم ذكر هذا التردد ؟

الجواب : أن الميت طال مدة موته أو قصرت فاحال 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 (لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) 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 (لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) 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 الامارة 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 الامامة . وذلك لا يحصل إلا إذا عرف أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وهو أيضا قد شاهد إما في نفسه أو في حمارة أحوالا دالة على أن ذلك اللبث كان بسبب الموت

أما قوله تعالى ﴿قال بل لبثت مائة عام﴾ فالمعنى ظاهر . وقيل : العام أصله من العموم الذي هو السباحة لأن فيه سبجاً طويلاً . لا يمكن من التصرف فيه

أما قوله تعالى ﴿فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه﴾ ففيه مسائل

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

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

ورجال هكة مسنون بحفاف

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 للأصل . وثانيتها : نقل الواحدى عن القراء أنه قال : يجوز أن تكون أصل سنة سننة . لأنهم قالوا في تصغيرها : سنية وإن كان ذلك قليلاً . فعلى هذا يجوز أن يكون (لم يتسنه) أصله لم يتسنن . ثم أسقطت النون الأخيرة ثم أدخل عليها هاء السكت عند الوقف عليه ، كما أن أصل لم يتقضى البازى : لم يتقضض البازى . ثم أسقطت الضاد الأخيرة . ثم أدخل عليه هاء السكت عند الوقف فيقال : لم يتقضضه . وثالثها : أن يكون (لم يتسنه) مأخوذاً من قوله تعالى (من حمأ مسنون) والسن في اللغة هو الصب . هكذا قال

أبو علي الفارسي . فقوله : لم يتسن . أي الشراب بقي بحاله لم ينضب . وقد أتى عليه ما نذ عام . ثم أنه حذف النون الأخيرة . وأبدلت بهاء السكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني . فهذه الوجود الثلاثة لبيان الحذف . وأما بيان الإثبات فهو أن (لم يتسنه) مأخوذ من السنة . والسنة أصلها سنه . بدليل أنه يقال في تصغيرها : سنينة ويقال : سائت النخلة بمعنى عاومت . وآجرت الدار مسانئة . وإذا كان كذلك فالهاء في (لم يتسنه) لام الفعل . فلا حرم 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 فكأنها لم تأت عليه . وقلنا عن أبي علي الفارسي : لم يتسن أي لم ينضب الشراب . بقي في الآية سؤالان

السؤال الأول - أنه تعالى لما قال (بل لبثت مائة عام) كان من حقه أن يذكر عقيبها 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 تمهية : كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة أكد ووقوعه في "عقل أكمل" . فكأنه تعالى لما قال (بل لبثت مائة عام) قال (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) فإن هذا ما يؤكد قولك (لبث يوماً أو بعض يوم) حينئذ يعظم اشتياقك إلى الدليل الذي يكشف عن هذه الشبهة . ثم قال بعده (وانظر إلى حمارك) فرأى الخمار صار رميماً . وعظاماً نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى . فإن الطعام والشراب يسرع التغيير فيهما . والخمار 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 . وتذكر 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 . لا سيح إذا كان الطعام لطيفاً يتسارع التماسد إليه . 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 يتسن)

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 الى الحياة معجزة دالة على صدق ما سمع 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 التشریف والتعظيم والوعد بالدرجة العالية في الدين والدنيا . وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى

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

أما قوله تعالى ﴿ وانظر إلى العظام ﴾ فأكثر المفسرين على أن المراد بالعظام عظام حماره . فان 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 لوجود : أحدها : أن قوله (لبثت يوماً أو بعض يوم) إنما يليق بمن لا يرى أثر التغير في نفسه فيظن أنه كان نائماً في بعض يوم . أما من شاهد أجزاء بدنه متفرقة . وعظام بدنه رميمة نخرة . فلا يليق به ذلك القول . وثانيها : أنه تعالى حكى عنه أنه خاطبه وأجاب . فيجب أن يكون المجيب هو الذي أماته الله . فاذا كانت الاماتة راجعة إلى كله . فالمجيب أيضاً الذي بعثه الله يجب أن يكون جملة الشخص . وثالثها : أن قوله (فأماته الله مائة عام ثم بعثه) يدل على أن تلك الجملة أحياءها وبعثها

أما قوله «كيف نشرها» فالمراد يحييها . يقال : أنشر الله الميت ونشره . قال تعالى (ثم إذا شاء أنشره) وقد وصف الله العظام بالاحياء في قوله تعالى (قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها) وقرئ (نشرها) بفتح النون وضم الشين . قال الفراء : كانه ذهب إلى النشر بعد الطي . وذلك أن بالحياة يكون الانبساط في التصرف . فهو كانه مطوى ما دام ميتا . فاذا عاد حيا صار كانه نشر بعد الطي . وقرأ حمزة والكسائي (نشرها) بالزاي المنقوطة من فوق . والمعنى نرفع بعضها الى بعض . وانشار 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 فنردها الى أما كتبها من الجسد وتركب بعضها على بعض . وروى عن النخعي أنه كان يقرأ (نشرها) بفتح النون وضم الشين والزاي ووجهه ما قال الاخفش أنه يقال : أنشزته وأنشزته أى رفعته . والمعنى من جميع القراءات أنه تعالى ركب عظام بعضها على بعض حتى اتصت على نظام . ثم بسط اللحم عليها . ونشر العروق والأعصاب واللحوم والجلود عليها . ورفع بعضه الى جنب البعض . فيكون كل القراءات داخلا في ذلك

ثم قال تعالى «فلما تبين له» وهذا راجع الى ما تقدم ذكره من قوله (أنى يحيى هذه الله بعد موتها) والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه . وقال صاحب الكشاف : فاعل «تبين له» مضمرة تقديره فلما تبين له أن الله على كل شيء قدير قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) فحذف الأول لدلالة الثانى عليه . وهذا عندى فيه تعسف . بل الصحيح أنه لما تبين له أمر الامامة 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 أمامة ان الركب قدر حلوا

والثانى : 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 (ربنى أرنى كيف تحيى الموتى) ثم قال فى 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 أُولِمُ تُوْمِنَ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ خُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾

القصة الثالثة

وهي أيضا دالة على صحة البعث

قوله تعالى «وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال خذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم»

في الآية مسائل

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

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى لم يسم 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 أثنى على الله أولاً بقوله (رب) ثم دعا حيث قال (أرني) وأيضاً أن إبراهيم لما راعى الأدب جعل الاحياء والاماتة في الطيور ، وعزيراً لما لم يراع الأدب جعل الاحياء والاماتة في نفسه

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا في سبب سؤال إبراهيم وجوها : الأول : قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج : أنه رأى جيفة مطروحة في شط البحر فاذا مد البحر أكل منها دواب البحر ، وإذا جزر البحر جاءت السباع فأكلت ، وإذا ذهب السباع جاءت الطيور فأكلت وطارت ، 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 إسحاق والقاضي : سبب السؤال أنه مع مناظرته مع نمرود لما قال : ربى الذى يحيى ويميت . قال أنا أحيى وأميت . فأطلق محبوباً و قتل رجلاً . فقال إبراهيم : ليس هذا باحياء واماته . وعند ذلك قال (رب أرني كيف تحيي الموتى) لتتكشف هذه المسألة عند نمرود وأتباعه ، وروى عن نمرود أنه قال له : قل لربك حتى يحيى والاقتلتك . فسأل الله تعالى ذلك ، وقوله (ايطمئن قلبي) بنجأتى من القتل أو ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهانى . وان عدولى منها إلى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة . بل كان بسبب جهل المستمع

﴿والوجه الثالث﴾ قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدى رضى الله عنهم : ان الله تعالى أوحى اليه أنى متخذ بشراً خليلاً : فاستعظم ذلك إبراهيم صلى الله عليه وسلم . وقال إلهى ، علامته ذلك ؟ فقال : علامته أنه يحيى الميت بدعائه . فلما عظم مقام إبراهيم عليه السلام فى درجات العبودية وأداء الرسالة . خطر بباله : انى لعلى أنأ كون ذلك الخليل . فسأل احياء الميت فقال الله (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) على أنى خليل لك

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

﴿الوجه الخامس﴾ ما خطر ببالى فقلت لاشك أن الأمة كما يحتاجون فى العلم بان الرسول صادق فى 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 واذ كان كذلك فلا يبعد أن يقال : انه لما جاء الملك الى إبراهيم وأخبره بأن الله تعالى بعثك رسولا إلى الخلق طلب المعجز فقال (رب أرني كيف تحيي الموتى) قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) على أن الآتى ملك كريم لاشيطان رجيم

﴿الوجه السادس﴾ وهو على لسان أهل التصوف : أن المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن أنوار المكاشفات والتجلي ، والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلى والأنوار الإلهية فقوله (أرني كيف تحيي الموتى) طاب لذلك التجلى والمكاشفة فقال أولم تؤمن قال بلى أو من به ايمان الغيب . ولكن أطلب حصولها ليطمئن قلبي بسبب حصول ذلك التجلى ، وعلى قول المتكلمين : العلم الاستدلالي بما يتطرق اليه الشبهات والشكوك فطاب علماً ضرورياً يستقر القلب معه استقراراً 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 فطالب ذلك فقيل له (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) على أنني لست أقل منزلة في حضرتك من ولدي عيسى

﴿الوجه الثامن﴾ أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أمر بذبح الولد فسارع إليه . ثم قال : أمرتني أن أجعل ذا روح بلا روح ففعلت . وأنا أسألك أن تجعل غير ذي 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 أي اقلب إذا مات بسبب الغفلة كيف يكون إحياءه بذكر الله تعالى ﴿الوجه العاشر﴾ تقدير الآية أن جميع الخاق 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 الحادي عشر﴾ لم يكن قصد إبراهيم إحياء الموتى . بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة ﴿الثاني عشر﴾ ما قاله قوم من الجهال . وهو أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم كان شاكفاً في معرفة المبدأ وفي معرفة المعاد . أما شكك في معرفة المبدأ فقوله (هذا ربي) وقوله (لئن لم يهدني ربي لأكون من القوم الضالين) وأما شكك في المعاد فهو في هذه الآية ، وهذا القول سخيف ، بل كفر وذلك لأن الجاهل بقدرته 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 وجود : 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

ألستم 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 بمحنوف ، 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 مفرغ على أن العلوم يجوز أن يكون بعضها أقوى من بعض . وفيه سؤال صعب . وهو أن الانسان حال حصول العلم له إما أن يكون مجوزا للنقيضه . وإما أن لا يكون . فان جوز نقيضه بوجه من الوجود فذاك ظن قوى . لا اعتقاد جازم . وإن لم يجوز نقيضه بوجه من الوجود امتنع وقوع التفاوت في العلوم

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

أما قوله تعالى ﴿فخذ أربعة من الطير﴾ فقال ابن عباس رضي الله عنهما : أخذ طاوسا ونسرا وغرابا وديكا . وفي قول مجاهد وابن زيد رضي الله عنهما : حمامة بدل النسر . وههنا أبحاث :
 ﴿البحث الأول﴾ أنه لما خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكرها فيه وجهين : الأول : أن الطير همته الطيران في السماء . والارتفاع في الهواء . والخليل كانت همته العلم والوصول إلى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهتمته

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

﴿البحث الثاني﴾ أن المقصود من الاحياء والاماتة كان حاصلها حيوان واحد . فلم أمر بأخذ أربع حيوانات . وفيه وجهان : الأول : أن المعنى فيه أنك سألت واحدا على قدر العبودية وأز أعطى أربعا على قدر الربوبية . والثاني : أن الطيور الأربعة إشارة إلى الأركان الأربعة التي منها تركيب أبدان الحيوانات والنباتات . والاشارة 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 ماني الانسان من حب الزينة والجاه والترفع . قال تعالى (زين للناس حب الشهوات) والنسر إشارة إلى شدة الشغف بالأكل والديك إشارة إلى شدة الشغف بقضاء الشهوة من الفرج . والغراب إشارة إلى شدة الحرص على الجمع والطلب . فان من حرص الغراب أنه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب . والاشارة فيه الى 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 أملت عليه ، ورجل أصور أى مائل العنق ،
ويقال : صار فلان إلى كذا إذا قال به وما ل إليه . وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف ،
كأنه قيل : أمأهن اليك وقطعهن . ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ ، فحذف الجملة التي هي قطعهن
لدلالة الكلام عليه . كقوله (أن اضرب بعصاك البحر فانقلب) على معنى : فاضرب فانقلب . لأن
قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ) يدل على التقطيع

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

قلنا : الفائدة أن يتأمل فيها ويعرف أشكالها وهيأتها لئلا تلبس عليه بعد 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 أهاله . وقال الأخفش وغيره (صرهن) بكسر الصاد : قطعهن . يقال :
صاره يصيره إذا قطعه . قال الفراء : أظن أن ذلك دقلوب من صرى يصرى إذا قطع . فقدمت
ياؤها . كما قالوا : عثا وعات . قال المبرد : وهذا لا يصح لأن كل واحد من هذين اللفظين أصل
في نفسه مستقل بذاته . فلا يجوز جعل أحدهما فرعاً عن الآخر .

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

قوله (فصرهن) أمهّن . وأما التقطيع والذبح فليس في الآية ما يدل عليه . فكان إدراجها 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 الإمالة

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال في الكلام تقديم وتأخير . والتقدير : فخذ 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 متفاصلة . 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 سعيًا) عائداً إليها لا إلى أجزائها . وعلى قولك إذا سعى بعض الأجزاء إلى بعض كان الضمير في (يأتينك) عائداً إلى أجزائها لا إليها . واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوده : 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 بآبراهيم صلى الله عليه وسلم فلا يكون له فيه مزية على غيره . والثالث : أن آبراهيم أراد أن يربه الله كيف يحبي الموتى . وظاهر الآية يدل على أنه أجيب إلى ذلك . وعلى قول أبي مسلم لا تحصل الإجابة في الحقيقة . والرابع : أن قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً) يدل على أن تلك الطيور جعلت جزءاً جزءاً . قال أبو مسلم في جواب عن هذا الوجه : أنه أضاف الجزء إلى الأربعة فيجب أن يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الأربعة وأجواب : أن ما ذكرته وإن كان محتملاً إلا أن حمل الجزء على ما ذكرناه أظهر . والتقدير : فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءاً أو بعضاً

أما قوله تعالى «ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً»

ففيه مسائل :

* المسألة الأولى : ظاهر قوله (على كل جبل) جميع جبال الدنيا . فذهب مجاهد والضحاك إلى العمود بحسب الامكان . كأنه قيل : فرقها على كل جبل يمكنك التفرد عليه . وقال ابن عباس وأخس وقادة والربيع : أربعة جبال على حسب الطيور الأربعة . وعلى حسب الجهات الأربعة أيضاً . أعني المشرق . والمغرب . والشمال . والجنوب . وقال أسد بن جريح : سببه من الجبال . لأن المشرق :

مَثَلِ 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 ، وتفر يشها ، وتقطيعها جزءاً جزءاً
وخلط دماها ولحمها ، وأن يمسك رأسها ، 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 جثته ، وصار الكل أحياء بأذن
الله تعالى

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

أما قوله تعالى ﴿ثم ادعهم يا تبنيك سعياً﴾ فقول عدوا ومشيا على أرجلهم ، لأن ذلك أبلغ في
الحجة ، وقيل طيراناً ، وليس يصح . لأنه لا يقال للطير إذا طار : سعى . ومنهم من أجاب عنه بأن
السعى هو الاشتداد في الحركة ، فإن كانت الحركة طيراناً ، 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 والأبعاض حياً فاهماً للنداء ، قادراً على السعى والعدو ، فدل ذلك على
أن البنية ليست شرطاً في صحة الحياة . قال القاضى : 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﴾ فالمعنى أنه غالب على جميع الممكنات (حكيم) أى
عاليم 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 سَنبَلَةٌ 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 بيان الشرائع والأحكام والتكاليف

لإفلاحكم الأول . في بيان التكاليف المعتمدة في انفاق الأموال وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في كيفية النظم وجود : الأول : قال القاضي رحمه الله : أنه تعالى لما أحسن 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 بالاحياء والاماتة 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 بالاحياء والاقدار . وقد علمت قدرتي على المجازاة والاثابة . فليكن عليك بهذه الأحوال دعوا 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 سبعائة

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

﴿والوجه الثالث﴾ لما بين تعالى أنه ولي المؤمنين . وأن الكفار أولياؤهم الطاغوت . بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر في سبيل الطاغوت

﴿المسألة الثانية﴾ في الآية إضمار . والتقدير : مثل صدقات الذين ينفقون أموالهم كمثل حبه 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 مِّنَّا وَلَا أَذَى

لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٢٦٢»

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

والجواب الثاني: أنه شوهد ذلك في سنبلة الجاورس، وهذا الجواب في غاية الركاكة
 (المسألة الرابعة) كان أبو عمرو وحمزة والكسائي يدغمون التاء في السين في قوله (أنبت سبع سنابل) لأنهما حرفان مهموسان، والباقون بالظهار على الأصل
 ثم قال (والله يضاعف لمن يشاء) وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة، ولا بيان من يشرفه الله بهذه المضاعفة، بل يجب أن يجوز أنه تعالى يضاعف لكل المتقين، ويجوز أن يضاعف لبعضهم من حيث يكون اتفاقه أدخل في الاخلاص، 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 الانفاقات، وكيفية ما يستحق عليها، ومتى كان الأمر كذلك لم يصير 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 الانفاق في سبيل الله، أتبعه ببيان الأمور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب، منها ترك المن والأذى ثم في الآية مسائل:

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

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض المفسرين : ان الآية المتقدمة مختصة بمن أنفق على نفسه . وهذه الآية بمن أنفق على غيره فبين تعالى أن الانفاق 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 والمسالمين 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 وجود : أحدها : بمعنى الانعام . يقال : قد من الله على فلان . إذا أنعم . أو لفلان على منة . أى نعمة . وأنشد ابن البارى

فنى علينا السلام فأنما كلامك يا قوت ودر منظم

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «ما من الناس أحد أمن علينا فى صحبته ولا ذات يده من ابن أبى قحافة» يريد أكثر إنعاماً بماله . وأيضاً الله تعالى يوصف بأنه دنان أى منعم ﴿والوجه الثانى﴾ فى التفسير «المن» النقص من الحق والبخس له . قال تعالى (وإن لك لأجراً غير ممنون) أى غير مقطوع وغير ممنوع . ومنه سمي الموت : منوناً لأنه ينقص الأعمار ، ويقطع الأعدار : ومن هذا الباب المنة المذمومة . لأنه ينقص النعمة ، ويكدرها . والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة . قال قائلهم :

زاد معروفك عندى عظما أنه عندك مستور حقير

تتناساه كأن لم تأته وهو فى 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 الى صدقة غير معترف باليد العليا للمعطى . فإذا أضاف المعطى الى ذلك إظهار ذلك الانعام . زاد ذلك فى انكسار قلبه ، فيكون فى حكم المضرة بعد المنفعة . وفى حكم المسئء اليه بعد أن أحسن اليه والثانى : إظهار المن يبعد أهل الحاجة عن الرغبة فى صدقته إذا اشتهر من طريقه ذلك . "ثالث : أن المعطى 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 الأسمى : أنه ان علم أن ذلك

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

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

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

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : الآية دالة على أن الكبائر تحبط ثواب 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 الانفاق من أن يكون فيه أجر وثواب أصلاً ، من حيث يدلان على أنه إنما أنفق لكي يمن ، ولم ينفق لطلب رضوان الله ، ولا على وجه القرية والعبادة ، فلا جرم يبطل الأجر ، طعن القاضى فى هذا الجواب فقال : انه تعالى بين أن هذا الانفاق قد صح ، ولذلك قال (ثم لا يتبعون ما أنفقوا) وكلمة (ثم) للتراخي ، وما يكون متأخراً عن الانفاق موجب للثواب ، لأن شرط المتأثر يجب أن يكون حاصل حال حصول المؤثر لا بعده

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

قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴿٢٦٢﴾
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ
النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تَرَابٌ فَأَصَابَهُ

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية دلت أن المن والأذى من الكبائر . حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما عن أن تفيد ذلك الثواب الجزيل

أما قوله ﴿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 الاطلاق . 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 انقائهم 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 فرع يومئذ آمنون) وقال (لا يحزنهم الفزع الأكبر)

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

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

فثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي
 القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة
 أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل 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
 اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك ، فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان . فأمر بالعبو عن بذاءة
 الفقير ، والصفح عن اساءته . وثانيها : أن يكون المراد : ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد
 الجميل : 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 . وربما
 لم يقدر على ذلك الشيء في تلك الحالة . ثم بين تعالى أن فعل الرجل لهدين الأمرين خير له من صدقة
 يتبعها أذى ، وسبب هذا الترجيح أنه إذا أعطى ثم أتبع الاعطاء بالايذاء . 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
 خيرا 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 غني) عن صدقة العباد فأنما أمركم بها ليشيكم عليها (حليم) إذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذى بصدقته . وهذا بسخط منه ووعيد له . ثم انه تعالى وصف هذين النوعين على الانفاق 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 الهمي عن ابطال الصدقة بالمن والأذى وأزال كل شبهة المرجئة بأن بين أن المراد أن المن والأذى يبطلان الصدقة . ومعوم أن الصدقة وقعت وتقدمت . فلا يصح أن تبطل فالمراد ابطال أجرها وثوابها لأن الأجر لم يخص بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما يأتيه من المن والأذى

واعلم أنه تعالى ذكر لكيفية ابطال أجر الصدقة بالمن والأذى متين . فثله أولا بين 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 ثانيا 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 من ذلك الانفاق . والواهب كالكافر الذي يحبط عمل الكافر . وكل من والأذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق . قال : فيك أن الواهب أزال التراب الذي وقع على الصفوان . فكذا المن والأذى يوجب أن يكون مبطلين لأجر الانفاق بعد حصوله . وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير . قال الجبائي : وكذا دل هذا النص على صحة قوله . فالعقل دل عليه أيضا . وذلك لأن من أطاع وعصى هو استحق ثواب طاعته وعقابه معصيته . لوجب أن يستحق النقيضين . لأن شرط الثواب أن يكون منفعه حالصة دائمة مقرونة بالاجلال . وشرط العقاب أن يكون مضره خالصة دائمة مقرونة بالاذلال . فهو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال . ولأنه حين يحاقبه فقد منعه الإثابة . ومنع الإثابة ظلم . وهذا العقاب عدل . فيلزم أن يكون هذا العقاب عدلا من حيث أنه حقه . وأن يكون ظلما من حيث أنه منع الإثابة . فيكون ظلما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال . فصح بهذا قولنا في الاحباط والتكفير بهذا النص . وبدلالة العقل . هذا كلام المعتزلة

وأما أصحابنا فأنهم قالوا : ليس المراد بقوله (لا تبطلوا) الهمي عن إزالة هذا الثواب بعد وقوعه

بل المراد به أن يأتي بهذا العمل باطلا . وذلك لأنه إذا قصد به غير وجهه الله تعالى فقد أتى به من الابتداء على نعت البطلان . واحتج أصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجود 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 أعده 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 . واعدام 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 كونهما كل واحد منهما معدوماً وهو محال . وأما الثانى وهو قول أبى على الجبائى فهو أيضا باطل . لأن العقاب الطارىء لما أزال الثواب السابق . وذلك الثواب السابق ليس له أثر البتة في إزالة 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 مصادة 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 الماهية . فالصغيرة انظرارة إذا انصرف تأثيرها إلى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض . مع استواء الكل في الماهية . 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 كلهما في المساهمة لجميع للممكن من غير مرجح وهو محال ، والقسم الثانى باطل . لأنه حينئذ يجمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب مع أن كل واحد من ذينك الجزأين مستقل بابطال ذلك الثواب . فقد جتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال . لأنه يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال . وسابعها : وهو أنه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين . لأن السيد إذا قال لعبده : احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق . ثم في ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد . فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله . فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم . حيث دفع القتل عن سيده . ويوجب استحقاقه للذم حيث عرض ماله للسرقة . وكل واحد من الاستحقاقين ثابت . والعقلاء يرجعون في مثل هذه الواقعة إلى الترجيح أو إلى المهايأة . فأما أن يحكموا بانتفاء أحد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بداهة العقول . وثانمها : أن الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم . فهذا الطارىء اما أن يكون له أثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق أو لا يكون . والأول محال . لأن ذلك الفعل إنما يكون موجودا في الزمان الماضى ، فهو كان لهذا الطارىء أثر في ذلك الفعل الماضى لكان هذا ايقاعا للتأثير في الزمان الماضى 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 مانعا من ظهور الأثر على ذلك السابق . لأننا نقول : إذا كان هذا الطارىء لا يمكنه أن يعمل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق أصلا . والبتة من حيث ان ايقاع الأثر في الماضى محال . وان دفاع أثر هذا الطارىء يمكن في الجملة . كان الماضى على هذا التقدير أقوى من هذا الحادث . فكان الماضى 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 الجبائى : 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 عظماء وكثرة لم يمتنع أن يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم . الذى يوافى 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 . فأيمان سبعين سنة كيف يهدم بنسق ساعة . هذا مما لا يقبله العقل والله أعلم . فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحاطة . بقي تمسك المعتزلة بهذه الآية فنقول : قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) يحتتمل أمرين : أحدهما : لا تأتوا به باطلا . وذلك أن ينوى بالصدقة الرياء والسمعة . فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلا . وهذا التأويل لا يضرنا البتة .

الوجه الثاني) أن يكون المراد بالابطال أن يؤتى بها على وجه يوجب الثواب . ثم بعد ذلك إذا أتبت بالمن والأذى صار عقاب المن والأذى مزيلا لثواب تلك الصدقة . وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالآية . فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني أولى من حمله على الوجه الأول . واعلم أن الله تعالى ذكر لذلك مثلين : أحدهما : يطابق الاحتمال الأول . وهو قوله (كالذى ينفق ماله رئاء 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 المسانع 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 و تراب ثم أصابه و ابل . 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 غائصاً فيه البتة . بل كان ذلك الاتصال كالانفصال . فهو فى مرأى العين متصل . وفى الحقيقة غير متصل . فكذا الانفاق المقرون بالمن والأذى . يرى فى الظاهر أنه عمل من أعمال البر . وفى الحقيقة ليس كذلك . فظهر أن استدلالهم بهذه الآية ضعيف . وأما الحجة العقلية التى تمسكوا بها . فقد بينا أنه لا منافاة فى الجمع بين الاستحقاقين . وأن مقتضى ذلك الجمع

إما الترجيح واما المباشرة

﴿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 متبجحا بفعله . ولم يسلك طريقة التواضع والانتطاع الى الله . والاعتراف بأن ذلك من فضله وتوفيقه وإحسانه فكان كالمسان على الله تعالى وان 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 والمرأى 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 . فثبت 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 واحباطه 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 . كالمراءاة يقال : راأيته رياء ومرأاة . مثل : راعيته مراعاة ورعاء . وهو أن ترى بعملك غيرك . وتحقيق الكلام فى الرياء قد تقدم . ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل أتبعه بالمثل الثانى . فقال (فمثل) وفى هذا الضمير وجهان : أحدهما : أنه عائد الى المنافق . فيكون المعنى أن الله تعالى شبه المان 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 وبلا . وأرض موبولة . أى أصابها وابل . ثم قال (فتركه صلدا) الصلدا الأمس اليابس . يقال : حجر صلد . وجبل صلد إذا كان براقا أملس . وأرض صلدة . أى لا تنبت شيئا كالحجر الصلد . وصلد الزند إذا لم يورنارا واعلم أن هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذى . ولعمل المنافق . فان الناس يرون

في الظاهر أن الموتى 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 أو جبت الأحر 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 . والممان المؤذى والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوايل . هذا على قولنا . وأما على قول المعتزلة فالمن والأذى كالوايل

﴿ الوجه الثاني ﴾ في التشبيه . قال القفال رحمه الله تعالى : وفيه احتمال آخر . وهو أن أعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة . فمن عمل باخلاص فكأنه طرح بذراً في أرض . فهو يضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته . ويحده وقت حاجته . والصفوان محل بذر المنافق . ومعلوم أنه لا ينمو فيه شيء ولا يكون فيه قبول للبذر . والمعنى أن عمل الممان والمؤذى والمنافق يشبه إذا طرح بذراً في صفوان صلد . عليه غبار قليل . فإذا أصابه مطر جود . بقي مستودعاً بذره خالياً لا شيء فيه . إلا 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 ثمر غراسه في أوقات الحاجة . وهي تؤتى أكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة . وأما عمل الممان والمؤذى والمنافق . فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب . فعند الحاجة إلى الزرع لا يجد فيه شيئاً . ومن الملبدة من طعن في التشبيه . فقال : ان الوايل إذا أصاب الصفوان جعله طاهراً نقيماً نظيفاً عن الغبار والتراب . فكيف يجوز أن يشبه الله به عمل المنافق . والجواب أن وجه التشبيه ما ذكرناه . فلا يعتبر باختلافها فيما وراءه . قال القاضي : وأيضاً فوقع التراب على الصفوان يفيد منافع من وجوه : أحدها : أنه أصلح في الاستقرار عليه . وثانيها : الانتفاع بها في التيمم . وثالثها : الانتفاع به فيما يتصل بالنبات . وهذا الوجه الذي ذكره القاضي حسن . إلا أن الاعتماد على الأول

أما قوله تعالى ﴿ لا 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 الذي كان على ذلك الصفوان . لأنه زال ذلك التراب وذلك ما كان فيه . فلم يبق لأحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر . وهذا يقوى الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره القفال رحمه الله تعالى . وكذا الممان والمؤذى والمنافق لا ينتفع أحد منهم بعمله يوم القيامة . والثاني : أنه عائد إلى قوله (كالذى ينفق ماله) وخرج على هذا المعنى .

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

ثم قال ﴿والله لا يهدي القوم الكافرين﴾ ومعناه على قولهم : سبب الايمان . وعلى قول المعتزلة : انه تعالى يضاهم 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 فان لم يصبها وابل فطل 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 الانفاق أمران : أحدهما : طلب مرضاة الله تعالى . والابتغاء افتعال من بغيت أى طلبت ، وسواء قولك : بغيت وابتغيت

(والغرض الثاني) هو تثبيت النفس . وفيه وجود : أحدها : أنهم يوطنون أنفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها . ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والأذى . وهذا قول القاضى . وثانيها : وتثبيتاً من أنفسهم عند المؤمنين أنها صادقة في الايمان مخرجة فيه . ويعضده قراءة مجاهد (وتثبيتاً من بعض أنفسهم) وثالثها : أن النفس لا تثبت لها في موقف العبودية . الا إذا صارت مقهورة بالمجاهدة . ومعشوقها أمران : الحياة العاجلة والمال . فاذا كلفت بانفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجود . وإذا كلفت ببذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجود . فلما كان التكليف في هذه الآية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض الوجود فلا جرم حصل بعض التثبيت . فلهذا دخل فيه «من» التي هي للتبويض . والمعنى أن من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه . ومن بذل ماله وروحه معاً فهو الذي ثبتها كلها . وهو المراد من قوله (وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف . وهو كلام حسن وتفسير لطيف . ورابعها : وهو الذي خطر 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 التبجلى . 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 ، لا لاجل غرض النفس وطلب الحى . فهناك اطمان قلبه ، واستقرت نفسه ، ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه ، ولهذا قال أولاً فى هذا الانفاق انه لطلب مرضاة الله . ثم أتبع ذلك بقوله (وتثبیتا من أنفسهم) وخامسها : أنه ثبت فى العلوم العقلية . أن تكرير الأفعال سبب لحصول الملكات

إذا عرفت هذا فنقول : ان من يواظب على الانفاق مرة بعد أخرى لا يتبعها مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران : أحدهما : حصول هذا المعنى . والثانى : صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة فى النفس . حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والانفاق رجع القلب فى الحال الى جناب القدس . وذلك بسبب أن تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح . فأتیان العبد بالطاعة لله . ولا يتبعها مرضاة الله . يفيد هذه الملكة المستقرة . التى وقع التعبير عنها فى القرآن بتثبيت النفس . وهو المراد أيضا بقوله (ثبتت الله الذين آمنوا) وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح فى 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 يخبى 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 فى إعطاء الصدقة فيضعها فى أهل الصلاح والعفاف . قال الحسن : كان الرجل إذا هم بصدقة تثبت . فإذا كان لله أعطى . وإن خالطه أمسك . قال الواحدى : وإنما جاز أن يكون التثبيت . بمعنى التثبيت . لأنهم ثبتوا أنفسهم فى طلب المستحق . وصرف المال فى وجهه . ثم انه تعالى بعد أن شرح أن غرضهم من الانفاق هذان الأمران ضرب لانفاقهم مثلاً . فقال : كمثل جنة ربوة أصابها وابل وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وابن عامر (بربوة) بفتح الراء وفى 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) بالألف بتعاقب الحركات الثلاث على الراء . و (ربو) والربوة المكان المرتفع . قال الأخفش : والذى اختاره (ربوة) بالضم . لأن جمعها الربى . وأصلها من قولهم : ربا الشيء يربو إذا ازداد وارتفع . ومنه الرباية . لأن أجزاءها ارتفع . ومنه الربو إذا أصابه نفس فى جوفه زائد . ومنه الربا . لأنه يأخذ الزيادة

واعلم أن المفسرين قالوا : البستان إذا كان فى ربوة من الأرض كان أحسن وأكثر ريعاً

ولى فيه إشكال ، وهو أن البستان إذا كان فى مرتفع من الأرض ، كان فوق الماء ، ولا ترتفع إليه أنهار ، وتضربه الرياح كثيراً . فلا يحسن ريعه ، وإذا كان فى 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 التى لا تكون ربوة ولا وهدة . فاذن ليس المراد من هذه الربوة ما ذكره . بل المراد منه كون الأرض طينا حرا ، بحيث إذا نزل المطر عليه انتفخ وربما ونما . فان الأرض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها ، وتكمل الأشجار فيها . وهذا التأويل الذى ذكرته متأكداً بدليلين : أحدهما : قوله تعالى (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) والمراد من ربوها ما ذكرنا . فكذلك ههنا . والثانى : أنه تعالى ذكر هذا المثل فى 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 فى هذا المثل كون الأرض بحيث تربو وتنمو . فهذا ما خطر ببالى والله أعلم بمراده

ثم قال تعالى «أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين» وفيه مسائل

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

فما أكلة ان نلتها بعنيفة ولا جوعة ان جمعتها قمراد

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

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج (آتت أكلها ضعفين) يعنى مثلين . لأن ضعف الشيء مثله رأيا 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 «فإن لم يصبها وابل فظل ظل» : مطر صغير القطر . ثم فى المعنى وجود : الأول : المعنى أن هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الواابل . إلا أن ثمرتها باقية بحالها على التقديرين . لا ينقص بسبب انقصاص المطر . وذلك بسبب كرم المنبت . الثانى : معنى الآية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها . فلا بد وأن يصيبها ظل يعطى ثمرا دون ثمر الواابل . فهى على جميع الأحوال لا تخلو من أن تثمر . فكذلك من أخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه .

قليلاً كان أو كثيراً

أَيُّودُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضَعْفَاءٌ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ
نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ «٢٦٦»

ثم قال ﴿والله بما تعملون بصير﴾ والمراد من البصير العليم . أى هو تعالى عالم بكيفية النفقات وكيفيةها . والأمور الباعثة عليها . وأنه تعالى مجاز بها إن خيراً نخير . وإن شراً فشر

قوله تعالى ﴿أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعنان 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 محروقة 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 تعاقب غيره به . ومطالبهم إياه بوجود النفقة . فكذلك من أنفق لأجل الله . كان ذلك نظيراً للجنة المذكورة وهو يوم القيامة . كذلك الشخص العاجز الذي يكون كل اعتماده في وجود 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 يتعاقب بالفاظ الآية

أما قوله ﴿أيود أحدكم﴾ فيه مسألان

المسألة الأولى ﴿الود﴾ هو المحبة الكاملة

﴿المسألة الثانية﴾ الهمزة في «أيود» استتفهام لأجل الإنكار ، وإنما قال (أيود) ولم يقل أيريدلأننا ذكرنا أن المودة هي المحبة التامة . ومعلوم أن محبة كل أحد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة . ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال (أيود أحدكم) حصول مثل هذه الحالة 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 تمكن الزيادة في حسن الجنة على ذلك . ثم انه تعالى بعد ذلك شرع في بيان شدة حاجة المالك إلى هذه الجنة فقال (وأصابه الكبير) 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 وجود : الأول : قال صاحب الكشاف «الواو» للحال لا للعطف .

ومعناه (أيود أحدكم) أن تكون له جنة حال ما أصابه الكبير 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 الكبير . 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 ريح ترتفع وتستدير
نحو السماء كأنها عمود . وهي التي يسميها الناس الزوبعة . وهي ريح في غاية الشدة ومنه
قول الشاعر :

إن كنت ريحاً فقد لاقيت إعصاراً

والمقصود من هذا المثل بيان أنه يحصل في قلب هذا الانسان من الغم والحمة والحسرة والحيرة
ما لا يعلمه 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 هباءً منثوراً)
ثم قال (كذلك بين الله لكم الآيات) أي كما بين الله لكم آياته . ودلائله في هذا الباب .
ترغيباً وترهيباً كذلك بين الله لكم آياته ودلائله في سائر أمور الدين لعلكم تتفكرون
وفيه مسألتان

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

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

تقدم شرح هاتين الآيتين 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

غنى حميداً

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 ما إذا 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. واخسن ومجاهد: أنهم كانوا يتصدقون بشراشهم. وردى أمواتهم. 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: أس 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 به هذه 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 تنبت 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 أسوق 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 وجود:

﴿الحجة الأولى﴾ انا ذكرنا في سبب النزول أنهم كانوا يتصدقون برديء أموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على أن المراد من الطيب الجيد

﴿الحجة الثانية﴾ أن المحرم لا يجوز أخذه لا باغماض، ولا بغير إغماض، والآية تدل على أن الخبيث يجوز أخذه بالاغماض قال القفال رحمه الله: ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد من الاغماض المسامحة، وترك الاستقصاء، فيكون المعنى: ولستم بأخذيه وأتم 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 متأيّد بقوله تعالى (لن تتالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وذلك

يدل على أن المراد بالطيبات الأشياء النفيسة التي يستطاب ملكها، لا الأشياء الخسيسة التي يجب

على كل أحد دفعها عن نفسه وإخراجها عن بيته واحتج القاضى للقول الثانى فقال: أجمعنا على أن

المراد من الطيب فى هذه الآية إما الجيد وإما الحلال فإذا بطل الأول تعين الثانى، وإنما قلنا أنه

بطل الأول لأن المراد لو كان هو الجيد، لكان ذلك أمرا بانفلاق مطلق الجيد سواء كان حراما

أو حلالا، وذلك غير جائز، والتزام التخصيص خلاف الأصل فثبت 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

مفهوميه لا يجوز لأننا نقول الحلال إنما سمي طيباً لأنه يستطبه العقل والدين، والجيد، إنما سمي طيباً لأنه

يستطبه الميل والشهوة، فعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين، فكان اللفظ محمولاً عليه إذ

أثبت أن المراد منه الجيد الحلال فنقول الأموال الزكائية، أما أن تكون كلها شريفة أو كلها خسيسة

أو تكون متوسطة أو تكون محتاطة 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 فى هذه

الحالة لا يكون خسيساً من ذلك المال بل إن كان فى المال جيد وردىء، فحينئذ يقال للإنسان لا تجعل الزكاة

من ردىء 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 الثانى

وهو أن يكون المراد منه صدقة التطوع، أو قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع، فنقول

ان الله تعالى ندمهم إلى أن يتقربوا إليه بأفضل ما يملكونه . كمن تقرب إلى السلطان الكبير بتحفة وهدية . فانه لا بد وأن تكون تلك التحفة أفضل دافى ملكه وأشر فيها . فكذا ههنا . بقى فى الآية سؤال واحد ، وهو أن يقال ما الفائدة فى كلمة «من» فى 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 فى المرة الثانية لدلالة المرة الأولى عليه

أما قوله تعالى «ولا تيمموا الخبيث» ففقيه مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : أتمته . ويتمته . وتأمته . كله بمعنى قصدته قال الأعشى :

تيممت قيسا وكم دونه من الأرض من مهمه ذى شرف

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وحده (ولا تيمموا) بتشديد التاء . لأنه كان فى الأصل تاءان تاء المخاطبة . وتاء الفعل فأدغم أحدهما فى الأخرى . والباقون بفتح التاء مخففة . وعلى هذا الخلاف فى أخواتها . وهى ثلاثة وعشرون موضعا : لا تفرقوا توفاهم . تعاونا . فتفرق بكم . تولوا تنازعوا . تربصون . فان تولوا لا تكلم . تلقونه تبرجن . تبدل . تناصرون . تجسسوا . تنازوا . لتعارفوا . تميز . تخيرون . تلهى . تلظى . تنزل الملائكة . وههنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قال أبو على : هذا الادغام غير جائز . لأن المدغم يسكن . وإذا سكن لزم أن تجلب همزة الوصل عندا لابتداء به . كما جلبت فى أمثلة الماضى نحو : أدارأتم . وارأتم . واطيرنا . لكن أجمعوا على أن همزة الوصل لا تدخل على المضارع

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

أما قوله تعالى ﴿منه تنفقون﴾

فاعلم أن فى كيفية نظم الآية وجهين : الأول : أنه تم الكلام عند قوله (ولا تيمموا الخبيث) ثم ابتداء فقال (منه تنفقون) ولستم بأخديه إلا أن تغمضوا فيه (فقوله (منه تنفقون) استفهام على سبيل الإنكار . والمعنى أمنه تنفقون مع أنكم لستم بأخديه إلا مع الاغماض . والثانى : أن الكلام إنما يتم عند قوله (الا أن تغمضوا فيه) ويكون الذى مضمره والتقدير : ولا تيمموا الخبيث منه الذى تنفقونه ولستم بأخديه الا بالاغماض فيه ونظيره اضمار التى فى قوله تعالى (فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها) والمعنى الوثقى التى لا انفصام لها

الشَّيْطَانُ يَعدُّكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعدُّكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضلاً

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 وجوده: الأول: أن المراد بالاغماض ههنا

المساهلة وذلك لأن الانسان إذا رأى ما يكره أغمض عينه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل

كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره إغماضاً فقوله (ولستم بأخذيه إلا أن تغمضوا فيه) يقول لو

أهدى إليكم مثل هذه الأشياء لما أخذتموه إلا على الاستحياء وإغماض فكيف ترضون لي، الا ترضونه لأنفسكم

والثاني: أن يحمل الاغماض على المتعدى كما تقول أغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم بأخذيه

إلا إذا 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 إعطاء الأشياء الرديئة في

الصدقات و(حميد) بمعنى حامد أي أنا أحمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله (فأولئك كان

سعيهم مشكوراً)

قوله تعالى ﴿الشیطان یعدکم الفقر ویأمرکم بالفحشاء والله یعدکم مغفرة منه وفضلاً والله

واسع علیم﴾

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 فقيراً فلا تبال بقوله فان الرحمن

(یعدکم مغفرة منه وفضلاً) وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن

والانس وقيل النفس الامارة بالسوء

﴿المسألة الثانية﴾ الوعد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى (النار وعدها الله الذين كفروا)

ويمكن أن يكون هذا محمولاً على التهكم كما في قوله (فبشرهم بعذاب أليم)

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

أني لست بمرهون فقر

قال صاحب الكشاف: قرئ 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 رضي الله عنه : ان للشيطان لغة . وهي الاعداد بالشر وللملك لغة . وهي 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 مره أن يعلم مكان الشيطان منه فليتأهل موضعه من المكان الذي منه يجد الرغبة في فعل المنكر أما قوله تعالى « ويأمركم بالفحشاء » ففيه وجود : الأول : أن الفحشاء : هي البخل (ويأمركم بالفحشاء) أي ويغريكم على «بخل اغراء الأمر النساء مور . والفاحش عند العرب . البخل قال طرفة

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيلة مال الفاحش المتشدد

ويعتام منقوله من عام فلان إلى اللبن إذا اشتبه وأراد بالفاحش «بخل» قال تعالى (وإنه حب الخير شديد) وقد نبه الله تعالى في هذه الآية على الصيغة . وهي أن الشيطان يخوفه أولاً بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف إلى أن يأمره بالفحشاء ويعريه بالبخل . وذلك لأن البخل صفة مذمومة عند كل أحد فالشيطان لا يمكنه حسيس البخل في عبته إلا بتقديم تلك المقدمة . وهي التخويف من الفقر

الوجه الثاني : في تفسير الفحشاء وهو أنه يقول : لا ينفق الجيد من مالك في طاعة الله . فلا يصير فقيراً . فإذا أطاع الرجل الشيطان في ذلك . زاد شيطان . فيمنعه من الانفاق في السكينة حتى لا يعطى لا الجيد ولا الرديء . وحتى يمنع الحقوق الواجبة . فلا يؤدي الزكاة ولا يصدق الرحم ولا يرد الوديعة . فإذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مهبال بارتكابه . وهناك يسمع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب . وذلك هو الفحشاء وتحقيقه أن لكل خلق طرفين ووجهين فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله الجيد والرديء . والطرف الفاحش الناقص لا ينفق شيئاً في سبيل الله لا الجيد ولا الرديء . والأمر المتوسط أن يبخل بالجيد وينفق الرديء . فالشيطان إذا أراد تقديمه من الطرفين الفاضل إلى الطرف الفاحش . لا يمكنه إلا

بأن یجره الی الوسط . فإن عصی الانسان الشیطان فی هذا المقام . انقطع طمعه عنه . وان أطاعه فیه طمع فی أن یجره من الوسط الی الطرف الفاحش . فالوسط هو قوله تعالى (یعدکم الفقر) والطرف الفاحش قوله (ویأمرکم بالفحشاء) ثم لما ذکر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشیطان أردفها بذكر إلهامات الرحمن ، فقال (والله یعدکم مغفرة منه وفضلاً) فالمغفرة اشارة الی منافع الآخرة . والفضل اشارة الی ما یحصل فی الدنیا من الخلق وروى عنه صلی الله علیه وسلم أن الملك ینادی کل لیلۃ «اللهم أعط کل منفق خلفاً وکل ممسک تلفاً»

وفی هذه الآیة لطیفة . وهی أن الشیطان یعدک الفقر فی غد دنیاک . والرحمن یعدک المغفرة فی غد عقباک . ووعد الرحمن فی غد العقبی أولی بالقبول من وجود : أحدها : أن وجدان غد الدنیا مشکوک فیه . ووجدان غد العقبی متیقن مقصوع به . وثانیها : أن بتقدير وجدان غد الدنیا . فقد یبقی المال المبخول به وقد لا یبقی . وعند وجدان غد العقبی لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى . لأنه الصادق الذی یمتنع وجود الکذب فی کلامه . وثالثها : أن بتقدير بقاء المال المبخول به فی غد الدنیا . فقد یتممکن الانسان من الانتفاع به وقد لا یتممکن . اما بسبب خوف أو مرض أو اشتغال بهم آخر . وعند وجدان غد العقبی الانتفاع حاصل بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها : ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول به فی غد الدنیا لا شک أن ذلك الانتفاع ینقطع ولا یبقی . وأما الانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه فهو الباقی الذی لا ینقطع ولا یزول . وخامسها : أن الانتفاع بلذات الدنیا مشوب بالمعتمر . فلا ترى شیئاً من اللذات إلا ویكون سبباً للمحنة من ألف وجه بخلاف منافع الآخرة . فانها خالصة عن الشوائب . ومن تأمل فیما ذکرناه علم أن الانقیاد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة أولی من الانقیاد لوعد الشیطان

إذا عرفت هذا فنقول : المراد بالمغفرة تكفیر الذنوب كما قال (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها) وفی الآیة لفظان یدلان علی کمال هذه المغفرة : أحدهما : التذكیر فی لفظة المغفرة والمعنی مغفرة أى مغفرة . والثانی : قوله (مغفرة منه) فقوله (منه) یدل علی کمال حال هذه المغفرة لأن کمال کرمة ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه معلوم أيضاً لكل أحد . فلهذا خص هذه المغفرة بأنها منه علم أن المقصود تعظیم حال هذه المغفرة . لأن عظیم المعطى یدل علی عظیم العطية . وكما أن هذه المغفرة یحتمل أن يكون المراد منه ما قاله فی آیة أخرى (فأولئك یدل الله سیئاتهم حسنات) ویحتمل أن يكون المراد منه أن یجعله شفیعاً فی غفران ذنوب سائر المذنبین . ویحتمل أن يكون کمال تلك المغفرة أمراً لا یصل الیه عقلنا مادمننا فی دار الدنیا . فإن تفصیل أحوال

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

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

قوله تعالى «يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الأبواب»

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

يأمران بتحصيل اللذة الخاضرة وتوابع أحكام الخيال والوهم ، ولاشك أن حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيغ 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 :

١- المسألة الأولى - المراد من الحكمة إما تعلم وإما فعل الصواب يروى عن مقاتل أنه قال : تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه : أحدها : مواعظ القرآن ، قال في البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به) يعنى مواعظ قرآن وفي النساء (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعنى المواعظ ، ومثلاً في آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم . ومنه قوله تعالى (وآتينا الحكيم صبياً) وفي لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعنى الفهم والعلم وفي الانعام (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكيم) وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة في النساء (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة) يعنى النبوة . وفي ص (وآتينا الحكمة وفصل الخطاب) يعنى النبوة . وفي البقرة (وآتاه الله الملك والحكمة) ورابعها قرآن بما فيه من عجائب الأسرار في النحل (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وفي هذه الآية (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) وجميع هذه الوجود 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) وانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير . والبرهان العقلي أيضاً يطابقه لأن الدنيا متناهية المقدار ، متناهية العدد . متناهية المدة . والعلوم لانهاية مراتبها وعددها ومدة بقائها . والسعادة الحاصلة منها . وذلك ينبثق على فضيلة العلم . والاستقصاء في هذا الباب قد مر في تفسير قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب . فقليل في حددها : 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 شيئين : أن يعرف الحق لذاته . والخير لأجل العمل به . فالمرجع بالأول الى العلم والادراك المطابق . وبالثانى الى فعل العدل والصواب . فحكى عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم قوله (رب هب لى حكماً) وهو الحكمة النظرية (وألحقنى 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 عبداً لله) الآية ، وكل ذلك للحكمة النظرية . ثم قال (وأوصانى

بالصلاة والزكاة ما دمت 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 كالنجاة من النحل . ورجل حكيم إذا كان ذا حجي ولب وإصابة رأى . وهو في هذا الموضوع في معنى الفاعل ويقال : أمر حكيم . أى محكم . وهو فعيل بمعنى مفعول . قال الله تعالى (فيها يفرق كل أمر حكيم) وهذا الذى قاله أبو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال صاحب الكشاف : 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 والمجانين والأطفال . وهذه الأشياء لا توصف بأنها حكم . فهى 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 هى مفسرة اما بمعرفة حقائق الأشياء . أو بالاقدم 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 . فعلمنا 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 الحكيم 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 ينفع 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 الانفاق يجب أن يكون من أجود المال ، ثم حث أولاً بقوله (ولا تميموا الخيبت) 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 . وبيانه 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 يشمتبه 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 الانسان بإجابه على نفسه يقال : نذر ينذر ، وأصله من الخوف لأن الانسان إنما يعقد على نفسه خوف التقصير في الأمر المهم عنده . وأندرت القوم إنذاراً .

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

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

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

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

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

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

قلنا : لانسلم أن مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد . لاحتمال أن يكون المراد مقابلة
الجمع بالجمع فقط 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 . والمناص مقدم على العام
والله أعلم

والجواب الرابع : ما بينا أن اللفظ العام لا يكون قاطعا في الاستغراق . بل ظاهرا على سبيل
الظن القوي . فصار الدليل ظنيا . والمسألة ليست ظنية . فكان التمسك بها ساقطا
﴿المسألة الثالثة﴾ الأنصار جمع نصير . كاشراف وشريف . وأحباب وحبيب

إِنْ تَبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتَوْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ
لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ «٢٧١»

قوله تعالى « إن تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم ونكفر
عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير »

اعلم أنه تعالى بين أولاً أن الانفاق منه ما يتبعه المن والأذى . ومنه ما لا يكون كذلك ، وذكر
حكم كل واحد من القسمين ، ثم ذكر ثانياً أن الانفاق قد يكون من جيد ومن ردى . وذكر حكم
كل واحد من القسمين . وذكر في هذه الآية أن الانفاق قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً ، وذكر
كل واحد من القسمين ، فقال (ان تبدوا الصدقات فنعما 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 (إنما الصدقات للفقراء) وقال صلى الله عليه وسلم « نفقة المرء على عياله صدقة » والزكاة لا
تطلق إلا على الفرض . قال أهل اللغة أصل الصدقة « ص د ق » على هذا الترتيب موضوع للصحة
والكمال . ومنه قولهم : رجل صدق النظر ، وصدق اللقاء ، وصدقهم القتال . وفلان صادق المودة ،
وهذا خل صادق الحموضة . وشيء صادق الحلاوة ، وصدق فلان في خبره إذا أخبر به على الوجه
الذى هو عليه صحيحاً كاملاً ، والصديق يسمى صديقاً لصدقه في المودة ، والصادق سمي صادقاً لأن
عقد النكاح به يتم ويكمل . وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لأن المال بها يصح ويكمل ، فهي سبب
إتمام الكمال والمال وبقائه . وأما لأنه يستدل بها على صدق العبد في إيمانه وكمال فيه

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

على أنه لا يمكن الجمع بين هذين الساكنين علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم به أوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانية قرأ ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص (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 سيديويه : 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 المر

المسألة الرابعة . قال الزجاج : ما في تأويل الشيء . أي نعم الشيء هو . قال أبو علي الجيد : في تمثيل هذا أن يقال : ما في تأويل شيء . لأن ما ههنا نكرة . فتمثيلة بالنكرة أبين . والدليل على أن : ما نكرة ههنا . أنها لو كانت معرفة فلا بد لها من الصلة . وليس ههنا ما يوحد به . لأن الموجود بعد ما هو هي . وكلمة هي مفردة . والمفرد لا يكون صلة لما . وإذا بطل هذا القول فنقول : ما نصب على التمييز . والتقدير : نعم شيئاً هي إبداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه .

المسألة الخامسة . اختلفوا في أن المراد بالصدقة المذكورة في هذه الآية : التطوع . أو الواجب أو مجموعهما

فأقول الأول . وهو قول الأكثرين : أن المراد منه صدقة التطوع . قالوا : لأن الاحتماء في صدقة التطوع أفضل . والظاهر في الزكاة أفضل وفيه جحمان :

البحث الأول . في أن الأفضل في إعطاء صدقة التطوع إخفاؤه أو إظهاره . فلنذكر أولاً الوجوه الدالة على إخفاءه أفضل . فالأول : أنها تكون أبعده عن الرياء والسمعة . قال صلى الله عليه وسلم «لا يقبل الله مسمع ولا مرأ ولا منان» والمتحدث بصدقته لاشك أنه يطالب السمعة . والمعطى في ملأ من الناس يطالب الرياء . والإخفاء والسمعة هو الخاص منهما . وقد بالغ قوم في قصد الإخفاء . 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 فقير على يد غيره . والمقصود من الكمال الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنان . لأن الفقير إذا عرف المعطى فقد حصل الرياء والمنان

معاً . وليس في معرفة المتوسط الرياء . وثانيها : أنه إذا أخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم . فكان ذلك يشفق 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 سرا فإن أظهره نقل من السر وكتب في العلانية . فإن تحدث به نقل من السر والعلانية . كتب في الرياء» وفي الحديث المشهور «سبعة يظلمهم الله تعالى يوم القيامة في ظلهم لا ظل إلا ظله : أحدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما أعطاه يمينه» وقال صلى الله عليه وسلم «صدقة السر تطفئ غضب الرب» ورابعها : أن الاظهار يوجب الحاق الضرر بالآخذ من وجوده . والاختفاء لا يتضمن ذلك . فوجب أن يكون الاختفاء أولى . وبيان تلك المضار من وجوده : الأول : أن في الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره . وربما لا يرضى الفقير بذلك ، الثاني : أن في الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال . والله تعالى مدح ذلك في الآية التي تأتي بعد هذه الآية . وهو قوله تعالى (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً) والثالث : أن الناس ربما أنكروا على الفقير أخذ تلك الصدقة . ويظنون أنه أخذها مع الاستغناء عنها . فيقع الفقير في المذمة ، والناس في الغيبة . والرابع : أن في إظهار الاعطاء إذلالاً للآخذ وإهانة له . وإذلال المؤمن غير جائز . والخامس : أن الصدقة جارية مجرى الهدية . وقال عليه الصلاة والسلام «من أهدى إليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها» وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة تبيهاً إلى شركائه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي . فهذه جملة الوجود 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 عبداً راضوا أنفسهم حتى من الله عليهم بأنواع هدايته فترا كمت على قلوبهم أنوار المعرفة . وذهبت عنهم وساوس النفس . لأن الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في بحار عظمة الله تعالى . فإذا عمل عملاً في علانية لم يحتاج أن يجاهد . لأن شهوة

النفس قد بطلت . ومنازعة النفس قد اضمحلت . فاذا أعلن به فأنما يريد به أن يقتدى به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام . ألا ترى أن الله تعالى أثنى على قوم في تنزيله . وسامع عباد الرحمن وأوجب لهم أعلى الدرجات في الجنة . فقال (أو لئن 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 أمة الهدى وأعلام الدين وسادة الخلق بهم يهدون في الذهاب إلى الله

فان قيل : إن كان الأمر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار في قوله (وان تحفوها 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) سلمنا أن المراد منه الترجيح . لكن المراد من الآية أنه إذا كانت الحال واحدة في الابداء والاخفاء . فالأفضل هو الاخفاء . فأذا حصل في الابداء أمر آخر لم يعد ترجيح الابداء على الاخفاء

(البحث الثاني) أن الاظهار في إعطاء الزكاة الواجبة أفضل . ويدل عليه وجود : الأول : أن الله تعالى أمر الأمة بتوجيه السعاة لطاب الزكاة . وفي دفعها إلى الأمة . أو إلى 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 ونفائها 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 البصري أن اللفظ متناول للواجب والمندوب . وأجاب عن قول من قال : الاظهار في الواجب أولى من وجوده . الأول . أن اظهار زكاة الأموال توجب

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

أما قوله تعالى ﴿ونكفر عنكم من سيئاتكم﴾ ففيه مسائل

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

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر (نكفر) بالنون ورفع الراء وفيه وجوه : أحدها : أن يكون عطف على محل ما بعد الفاء . والثاني : أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى ونحن نكفر . والثالث : أنه جملة من فعل وفاعل مبتدأ بمسئنة منقطة 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 تحفوها تكن أعظم لثوابكم . لجزم فيظهر أن قوله (خير لكم) في موضع جزم . ومثله في الجمل على موضع الجزم قراءة من قرأ (من يضل الله فلا هادى له ويذرهم) بالجزم ، والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحفص عن عاصم (يكفر) بالياء وكسر الفاء ورفع الراء . والمعنى : يكفر الله أو يكفر الاخفاء ، وحجتهم أن ما بعده على لفظ الافراد . وهو قوله (والله بما تعملون خير) فقوله (يكفر) يكون أشبه بما بعده . والأولون أجابوا

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ
فَلَا نَفْسِكُمْ وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ
وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ «٢٧٢»

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

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

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

قوله تعالى ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلا نفوسكم 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 نبيلة أم أسماء بنت أبي بكر إليها تسألها . وكذلك جدتها وهما مشركتان . أتيا أسماء يسألانها شيئا فقالت لا أعطيكما حتى أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . فانكما استما على ديني . فاستأمرته في ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية . فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصدق عليهما

﴿والرواية الثانية﴾ كان أناس من الأنصار لهم قرابة من قريظة والنضير . وكانوا لا يتصدقون عليهم . ويقولون : ما لم تسلموا لا نعطيكم شيئا فنزلت هذه الآية

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

﴿المسألة الثانية﴾ أنه صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على إيمانهم . كما قال تعالى (فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا ، لعلك باخع نفسك أن يكونوا مؤمنين) وقال (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم) فأعلمه الله تعالى أنه بعثه بشيرا ونذيرا ، وداعيا إلى الله باذنه وسراجا منيرا ومبيئا للدلائل ، فأما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك ، فالهدى ههنا بمعنى الاهتداء . فسواء اهتدوا أو لم يهتدوا فلا تطلع معونتك وبرك وصدقتك عنهم . وفيه وجه آخر : ليس عليك أن تلجهم إلى الاهتداء بواسطة أن توقف صدقتك عنهم على إيمانهم . فان مثل هذا الايمان لا ينتفعون به . بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل التطوع والاختيار

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر قوله (ليس عليك هدايم) خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم . ولكن المراد به هو وأمته . ألا تراه قال (ان تبدوا الصدقات) وهذا خطاب عام . ثم قال (ليس عليك هدايم) وهو في الظاهر خاص . ثم قال بعده (وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم) وهذا عام . فيفهم من عموم ما قبل 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 هدايم) لكن المنفي بقوله (ليس عليك هدايم) 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 وتكرينه . وذلك هو المطلوب

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

أجاب الأصحاب عن هذد الوجود بأمرها : أن المثبت في قوله (ولكن الله يهدي من يشاء) هو المنفي أولا بقوله (ليس عليكم هداية) لكن المراد بذلك المنفي قوله أولا (ليس عليك هداية) 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 الوجود ثم قال (وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم) فالمعنى : وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فأنما هو لأنفسكم أى ليحصل لأنفسكم ثوابه . فليس يضرهم كفرهم

ثم قال تعالى «وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله» وفيه مسائل :

المسألة الأولى في هذه الآية وجود : الأول : أن يكون المعنى : ولستم في صدقتكم على أقاربكم من المشركين تنفقون إلا وجه الله . فقد علم الله هذا من قلوبكم . فأنفقوا عليهم إذا كنتم إنما تبتغون بذلك وجه الله في صلوة وحرمة وسدخة مضطر . وليس عليكم اهتداء وهم حتى يمنعكم ذلك من الاتفاق عليهم . الثاني : أن هذا وإن كان ظاهره خبرا إلا أن معناه نهى . أى ولا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله : وورد الخبر بمعنى الأمر والنهى 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 : أحدهم : 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 أيضا 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 إِخْفَافًا
وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ «٢٧٣»

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

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

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

﴿ المسألة الأولى ﴾ اللام فى قوله (للفقراء) متعاقب بماذا فيه وجوه : الأول : لما تقدمت
الآيات الكثيرة فى الحث على الانفاق . قال بعدها (للفقراء) أى ذلك الانفاق المحثوث عليه
للفقراء . وهذا كما إذا تقدم ذكر رجل فتقول : عاقل لبيد . والمعنى أن ذلك الذى مروصفه عاقل
لبيد . وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذى يجعلون فيه الذهب والدرهم : ألفان ودائتان
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 أربع مائة ، وهم أصحاب الصفة لم يكن
لهم مسكن ولا عشائر بالمدينة ، وكانوا ملازمين المسجد . ويتعلمون القرآن ، ويصومون ويحرجون

في كل غزوة . عن ابن عباس : وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً على أصحاب الصفة . فرأى فقرهم وجهدهم فطيب قلوبهم . فقال «أبشروا يا أصحاب الصفة فمن تقيني من أمتي على نعمت الذي أنتم عليه راضياً بما فيه فإنه 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 يحرق مجرى هذه الأشياء . يقال : أحصر الرجل فهو محصر . ومضى الكلام في معنى الاحصار عند قوله (فإن أحصرتم) بما يغني عن الاعادة . 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 للمجاهدة 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 وجودها من الخير : أحدها : إزالة عيلتهم . وثاني : تقوية قلوبهم لما انتصبوا 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 يحسمه الجاهل أغنياء من التعفف)

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول قتادة وابن زيد : منعوا أنفسهم من التصرفات في التجارة والمعاش خوف العدو من الكفار لأن الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة . وكانوا متى وجدوهم يتوهمه ﴿والقول الثالث﴾ وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي : إن هؤلاء القوم أصابهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . وصاروا زمنى . فأحصروهم المرض والزمن عن الضرب في الأرض

﴿والقول الرابع﴾ قال ابن عباس : هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم تقرب عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله

﴿والقول الخامس﴾ هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديته . وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة أحصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات

﴿الصفة الثانية﴾ هؤلاء الفقراء . قوله تعالى (لا يستطيعون ضرباً في الأرض) يقال ضربت في الأرض ضرباً إذا مرت فيها . ثم عدم الاستطاعة 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 وعجزهم يمنعهم منه . وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم إلى من يكون معيناً لهم على مهماتهم

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

المسألة الأولى . قرأ عاصم وابن عامر وحمزة (يحسبهم) بفتح السين والباقون بكسرهما وهما اللتان بمعنى واحد . وقرئ 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 للجيء 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 الاختبار . يقول : يحسبهم من لم يختبر أمرهم أغنياء من التعفف . وهو تفعل من العفة ومعنى العفة في اللغة ترك الشيء والكف عنه وأراد من التعفف عن السؤال فتركه للعالم . وإنما يحسبهم أغنياء لظاهرهم التجميل وتركهم المسألة

الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء . قوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) السيماء السيمياء العلامة التي يعرف بها الشيء . وأصلها من السمعة التي هي العلامة . قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدى : وزنه يكون فعلاً . كما قالوا : له جاد عند الناس أى وجه . وقال قوم : السيماء الارتفاع لأنها علامة وضعت للظهور . قال مجاهد (سيماهم) التخشع والتواضع . قال الربيع والسدى : أثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة ألو انهم من الجوع وقال ابن زيد ثلاثة ثيابهم والجوع خفي وعندي أن كل ذلك فيه نظر لأن كل ما ذكره وعلامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) بل المراد شيء آخر هو أن لعباد الله المخلصين هيمية ووقفاً في قلوب الخلق . كل من رأى أثرهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك إدراكات روحانية . لعلامات جسمانية . ألا ترى أن الأسد إذا مرهابه مائر السباع بطباعها لا بالتجربة . لأن الظاهر أن تلك التجربة ما وقعت . والبارى إذا طارت برب منه الطيور الضعيفة . وكل ذلك إدراكات روحانية لا جسمانية . فكذلك ههنا . ومن هذا الباب آثار الخشوع في الصلاة . كما قال تعالى (سيماهم في جودهم من أثر السجود) وأيضاً ظهور آثار الفكر . روى أنهم كانوا يقومون الليل للهجد ويحفظون 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 البذىء السائل المالحف . 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 اب فقر . ومن يستغن يغنه الله . ومن يستعفف يعفه الله تعالى . لأن يأخذ أحدكم حبالا يخطب فبيدعه بمد من تمر خير له من أن يسأل الناس »

واعلم أن هذه الآية مشكلة . وذكروا فى تأويلها وجوها : الأول : أن الاخاف هو الاخاح . والمعنى أنهم سألوا بتلطف ولم يلجوا . وهو اخنيار صاحب الكشاف . وهو ضعيف . لأن الله تعالى وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك . فقال (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) وذلك ينافى صدور السؤال عنهم . والثانى : وهو الذى خطر ببالى عند كتابة هذا الموضوع : أنه ليس المقصود من قوله (لا يسألون الناس إلخافا) وصفهم بأنهم لا يسألون الناس إلخافا . وذلك لأنه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم يتعففون عن السؤال . وإذا علم أنهم لا يسألون البتة . فقد علم أيضا أنهم لا يسألون إلخافا . بن المراد التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس إلخافا . ومثاله اذا حضر عندك رجلان أحدهما عاقل وقور ثابت . والآخر طياش مهذار سفيف . فاذا 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 يفتى عن ذلك . بل غرضك التنبيه على مذمة الثانى . وكذا ههنا قوله (لا يسألون الناس إلخافا) بعد قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) الغرض منه التنبيه على من يسأل الناس إلخافا وبيان مباينة أحد الجنسين عن الآخر فى استيجاب المدح والتعظيم

(الوجه الثالث) أن السائل المالحف هو الذى يستخرج المال بكثرة تلاففه . نقوله (لا يسألون الناس) بالرفق والتلطف . وإذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه . فبأن لا يوجد على وجه العنف أولى . فاذا أمتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله (لا يسألون الناس إلخافا) كالموجب لعدم صدور السؤال منهم أصلا

(والوجه الرابع) وهو الذى خطر ببالى أيضا فى هذا الوقت . وهو أنه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء . ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال الا 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 تمازغنى لعلى أو عسانى

﴿الوجه الخامس﴾ أن كل من سأل فلا بد وأن يباح 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 الاخاف والالاح . فثبت أن كل من سأل فلا بد وأن يقدم على الالاح في بعض الأوقات . فكان نفى الالاح عنهم مطلقا موجبا لنفى السؤال عنهم مطلقا

﴿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 الملمح . لأن ظهور أمارات الحاجة تدل على الحاجة ، وسكوته يدل على أنه ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة . ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا له على أن يدفع اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالاح . فقوله (لا يسألون الناس الالاح) معناه أنهم سكتوا عن السؤال . لكنهم لا يضمون إلى ذلك السكوت من رثاثة الحال وإظهار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على سبيل الالاح . بل يزينون أنفسهم عند الناس . ويتجملون بهذا الخلق . ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه إلا الخالق . فهذا الوجه أيضا مناسب معقول ، وهذه الآية من المشكلات ، وللناس فيها كلمات كثيرة ، وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتب تفسير هذه الآية ، والله أعلم بمراده

واعلم أنه تعالى ذكر صفات هؤلاء الفقراء . ثم قال بعده (وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم) وهو نظير ما ذكر قبل هذه الآية من قوله (وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون) وليس هذا من باب التكرار وفيه وجهان : أحدهما : أنه تعالى لما قال (وما تنفقوا من خير يوف إليكم) وكان من المعلوم أن توفية الأجر من غير 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 وكيفيةها

﴿والوجه الثاني﴾ وهو أنه تعالى لما رغب في التصديق على المسلم والذمي . قال (وما تنفقوا من خير يوف إليكم) بين أن أجره واصل لا محالة . ثم لما رغب في هذه الآية في التصديق على الفقراء الموصوفين بهذه الأوصاف الكاملة . وكان هذا الانفاق أعظم وجوه الانفاقات . لا جرم أردفه بما يدل على عظمة ثوابه . فقال (وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم) وهو يجري مجرى ما إذا قال السلطان العظيم لعبده الذي استحسب خدمته : ما يكفيك بأن يكون علمي 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 انظم أقوال : الأول : لمابين في هذه الآية المتقدمة أن أكمل من
تصرف اليه النفقة من هو بين في هذه الآية أن أكمل وجود 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 الخاق إلى أكمل وجود الانفاقات

﴿المسألة الثانية﴾ في سبب النزول وجود : الأول : لما نزل قوله تعالى (للفقراء الذين أحصروا
في سبيل الله) بعث عبد الرحمن 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 ممين قرأ هذه الآية .
الخامس : أن الآية عامة في الذين يعملون الأوقات والأحوال الصدقة تحرضهم على الخير . فكلما
نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يعلقوها بوقت ولا حال . وهذا هو أحسن
الوجود . لأن هذا آخر الآيات المذكورة في بيان حكم الانفاقات . فلا جرم ذكر فيها أكمل وجود
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 (فليهم) 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 الإكرام، أما لو قال: الذي أكرمني فله درهم، يفيد أن الدرهم بسبب الإكرام، 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 ﴿فليهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ والمعنى معلوم وفيه مسألان

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

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

الحكم الثاني من الأحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا قوله تعالى ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس﴾ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فاتتهى 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 تنقيص

المال بسبب أمر الله بذلك ، والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهى الله عنه . فكأننا متضادين ، ولهذا قال الله تعالى (يمحق 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 . فمحق الله من التصرف في الربا بما ذكرنا من الوعيد . وأيضاً فقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم «لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكتابه والمحمل له» فعلمنا أن الحرمة غير مختصة بالآكل . وأيضاً فقد 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 (اهتزت وربت) أى زادت . وأربى الرجل إذا عامل في الربا . ومنه الحديث «من أجبني فقد أربى» أى عامل بالربا . والاجباء بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه . هذا معنى الربا في اللغة

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائي «الربا» بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيد بفتح الباء . وهى فى المصاحف مكتوبة بالواو وأنت مخير فى كتابتها بالألف والواو والياء . قال صاحب الكشاف: الربا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الألف بعدها تشبيهاً بواو الجمع .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الربا قسمان : ربا النسئئة . و ربا الفضل

أما ربا النسئئة فهو الأمر الذى كان مشهوراً متعارفاً فى الجاهلية . وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً . ويكون رأس المال باقياً . ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال . فان تعذر عليه الأداء زادوا فى الحق والأجل . فهذا هو الربا الذى كانوا فى 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 النسبة . وكان يجوز بالنقد . فقال له أبو سعيد الخدري : شهدت ما لم تشهد . أو سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم تسمع ثم روى أنه رجع عنه قال محمد بن سيرين : كنا في بيت ومعنا عكرمة . فقال رجل : يا عكرمة ما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس . فقال : إنما كنت استحللت التصرف برأى ، ثم بلغني أنه صلى الله عليه وسلم حرمه . فاشهدوا أني 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 الذي كان مسمى فيما بينهم بأنه ربا . وذلك هو ربا النسبة . فكان قوله (وحرم الربا) مخصوصا بالنسبة . فثبت 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 في القسمين . أما القسم الأول فبالقرآن ، وأما ربا النقد فبالخبر . ثم إن الخبر دل على حرمة ربا النقد في الأشياء الستة : ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء : حرمة النفاضل غير مقصورة على هذه الستة . بل ثابتة في غيرها . وقال نفاة القياس : بل الحرمة مقصورة عليها ، وحجة هؤلاء من وجود : الأول : أن الشارع خص من المكيلات والمطعومات والأقوات أشياء أربعة . فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات أو في كل المطعومات لقال : لا تتبعوا المكيل بالمكيل متفاضلا . أو قال : لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا ، فان هذا الكلام يكون أشد اختصارا ، وأكثر فائدة . فلما لم يقل ذلك بل عد الأربعة . علمنا أن حكم الحرمة مقصور عليها فقط

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

﴿الحجة الثالثة﴾ أن التعدية من محل النص إلى غير محل النص . لا يمكن إلا بواسطة تعليل

الحكم في مورد النص . وذلك غير جائز . أما أولا فلائنه يقتضى تعليل حكم الله . وذلك محال على ما ثبت في الأصول . وأما ثانيا فلا أن الحكم في مورد النص معلوم . واللغة دظنونة 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 . إلا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب

﴿القول الأول﴾ وهو مذهب الشافعي رضى الله عنه : أن العلة في حرمة الربا الطعم في الأشياء الأربعة واشتراط اتحاد الجنس . وفي الذهب والفضة النقدية

﴿والقول الثانى﴾ قول أبى حنيفة رضى الله عنه : أن كل ما كان مقدرا فقيه الربا . والعلة في الدراهم والدنانير الوزن . وفي الأشياء الأربعة السكيل واتحاد الجنس

﴿والقول الثالث﴾ قول مالك رضى الله عنه أن العلة هو القوت أو ما يصلح به القوت . وهو الملاح .

﴿والقول الرابع﴾ وهو قول عبيد 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 : أن الربا يقتضى أخذ مال الانسان من غير عوض . لأن من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا أو نسيئة . فيحصل له زيادة درهم من غير عوض . ومال الانسان منعوق حاجته . وله حرمة عظيمة . قال صلى الله عليه وسلم « حرمة مال الانسان حرمة دمه » فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرما .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون إبقاء رأس المال في يده مدة جديدة عوضا عن الدرهم الزائد . وذلك لأن رأس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك أن يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد أن يدفع إلى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله .

قلنا : ان هذا الانتفاع الذى ذكرتم أمر موهوم وقد يحصل وقد لا يحصل . وأخذ الدرهم الزائد أمر متيقن . فتقويت المتيقن لأجل الأمر الموهوم لا تنفك عن نوع ضربه .

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 نسيتة 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 المواصلة 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 يقوهون» . فأكثر المفسرين قالوا : المراد منه القيام يوم القيامة . وقال بعضهم : المراد منه اقيام من القبر . واعلم أنه لا منافاة بين الوجهين . فوجب حمل اللفظ عليهما

أما قوله تعالى «إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس» فففيه مسائل

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

السؤال الأول : التخبط تفعل . فكيف يكون متعديا ؟

الجواب : تفعل بمعنى فعل كثير . نحو تقسمه بمعنى قسمه . وتقطعها بمعنى قطعها

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 . وينزل 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 والأيذاء . والثاني : الشيطان إما أن يقال : انه كثيف الجسم ، أو يقال : انه من الأجسام اللطيفة ، فان كان الأول وجب أن يرى ويشاهد ، إذ لو جاز فيه أن يكون كثيفاً ويحضر ثم لا يرى ، لجاز أن يكون بحضرتنا شموس ورمود وبروق وجمال 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 يتمتع أن يكون فيه صلابة وقوة ، فيمتنع أن يكون قادراً على أن يصرع الانسان ويقتله . الثالث : لو كان الشيطان يقدر على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر إلى الطعن في النبوة . الرابع : أن الشيطان لو قدر على ذلك فله لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لأهل الايمان ، ولم لا يغضب أمواتهم ، ويفسد أحوالهم ، ويفشى أسرارهم ، ويزيل عقولهم ؟ وكل ذلك ظاهر الفساد . واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الأشياء وجهين : الأول : ما روى 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 وتمائيل وجفان كالجواني 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 (اني مسني الشيطان بنصب وعذاب) وإنما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لأن الله تعالى خلقه من ضعف الطباع . وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة . فلا يجترئ فيصرع عند تلك الوسوسة . كما يصرع الجبان من الموضع الخالي . ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين ، وأهل الحزم والعقل ، وإنما يوجد فيمن به نقص في المزاج . وحلل

في الدماغ . فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب . وذكر القفال فيه وجهاً آخر ، وهو أن الناس يضيفون الصرع إلى الشيطان وإلى الجن . فخوطبوا 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 . كما أصابه الشيطان مجنون

﴿والقول الثاني﴾ قال ابن منبه : يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين ، لقوله (يخرجون من الأجدات سراعا) إلا أكلة الربا . فإنهم يقهون ويسقطون ، كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس . وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا . فأراده الله في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم . فيهم ينهضون 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 . ويتأكد هذا القول بما روى في قصة الامراء 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 يحجره إلى النفس والهوى ، وتارة الملك يحجره إلى الدين والتقوى . فحدث هناك حركات مضطربة . وأفعال مختلفة . فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربا لاشك أنه يكون مفترطاً 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 حلالاً . لأنه لا فرق في العقل بين الأمرين ، فهذا في ربا النقد ، وأما في ربا النسئئة . فكذلك أيضا لأنه لو باع الثوب الذي يساوى 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 التراضى فيه من الجانبين . فكذا ههنا لما حصل التراضى 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 . فإذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان في الشدة والحاجة . اما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعا في الزيادة . والمديون يردده عند وجدان المال مع الزيادة ، وإعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال أسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال ، فهذا يقتضى حل الربا كما حكما 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 خلقتنى 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 البائين . فقال : من باع ثوبا يساوى عشرة بعشرين ، فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين ، فلما حصل التراضى على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا الآخر في المالية عندهما . فلم يكن أخذ من صاحبه شيئا بغير عوض ، أما إذا باع العشرة بالعشرة فقد أخذ العشرة الزائدة من غير عوض . ولا يمكن أن يقال : ان غرضه هو الامهال في مدة الأجل ، لأن الامهال ليس مالا أو شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة ، فظهر الفرق بين الصورتين

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

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

القول والاعتقاد فقط ، وعند هذا يجب تأويل مقدمة الآية ، وقد بينا أنه ليس المراد من الأكل نفس الأكل ، وذكرنا عليه وجوها من الدلائل ، فأتم حملتموه على التصرف في الربا ، ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته . وذلك لأن الأكل قد يعبر به عن الاستحلال ، يقال : فلان يأكل مال الله قضا خصما ، 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 يقل : إنما الربا مثل البيع ، وذلك لأن حل البيع متفق عليه ، فهم أرادوا أن يقيسوا عليه الربا ، ومن حق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق ، فكان نظم الآية أن يقال : إنما الربا مثل البيع ، فما الحكمة في أن قلب هذه القضية ، فقال (إنما البيع مثل الربا)

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

أما قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ففيه مسائل

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

﴿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 فانتهى 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) فالتة تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ، ولولم يكن قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله (فمن جاءه موعظة من ربه) لائقا بهذا الموضوع

﴿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 إفادة الاستغراق . فثبت أن قوله (وأحل الله البيع) لا يفيد الاستغراق الا إفادة ضعيفة ثم تقدير العموم لا بد وأن يطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم لأنه كذب والكذب على الله تعالى محال ، فأما العام الذى يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا ، فذلك جائز لأن 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 سأناه عن الربا ، ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك ، فعلينا 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 جملة . 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 (فاتمى) أى فامتنع ، ثم قال (فله ما سلف) وفيه مسألتان

«المسألة الأولى» في التأويل وجهان : الأول : قال الزجاج : أى 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 ما سلف) فكيف يكون ذلك ذنبا . الثانى : قال السدى : له ما سلف أى 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 شىء قدمته أمامك فهو سلف ، ومنه الأمة السالفة . والسالفة العنق ، لتقدمه فى جهة العلو ، والسلفة ما يقدم قبل الطعام ، وسلافة الخمر صفوتها ، لأنه أول ما يخرج من عصيرها

أما قوله تعالى «وأمره الى الله» ففيه وجوه للمفسرين ، الا أن الذى أقوله : ان هذه الآية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان أنه ترك أكل الربا أو لم يترك . والدليل عليه مقدمة الآية ومؤخرتها

أما مقدمة الآية فلأن قوله «فمن جاءه موعظة من ربه فاتمى» ليس فيه بيان أنه انتهى عما إذا فلا بد وأن يصرف ذلك المذكور الى السابق ، وأقرب المذكورات فى هذه الكلمة ما حكى الله أنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، فكان قوله (فاتمى) عائدا اليه . فكان المعنى : فاتمى 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 الأول كان هذا الشخص مقرا بدين الله عالما بتكليف الله . فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام ، لكن قوله (فأمره الى الله) ليس كذلك لأنه يفيد أنه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له . فثبت أن هذه الآية لا تليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع . فلم يبق الا أن يكون مختصا بمن أقر بجرمة الربا ثم أكل الربا

يَمْحِقُ اللَّهُ الرَّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ «٢٧٦»

ففهنا 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 الاستحلال الربا حتى يصير كافرا

واعلم أن قوله (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) دليل فاطع 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 خالفنا هذا الظاهر، وأدخلنا مائر الكفار فيه، لكننه يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة فتأمل في هذه المواضع، وذلك أن مذهبا أن صاحب الكبيرة إذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز في حقه أن يغفر 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 لكننه لا يخلده فيها لأن الخلود مختص بالكفار، لا بأهل الايمان، وهذا بيان شريف وتفسير حسن

قوله تعالى ﴿يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم﴾ 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 فساد، وذلك لأن الداعي 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 الدراعى والصوارف، بل يعول على ما ندبه الشرع اليه من الدراعى والصوارف فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل:

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

(المسألة الثانية) اعلم أن محق الربا وإرباء الصدقات يحتمل أن يكون في الدنيا ، وأن يكون في الآخرة . أما في الدنيا فبقول : محق الربا في الدنيا من وجوه : أحدها : أن الغالب في المرابي وإن كثرت ماله أنه تؤل عاقبته إلى الفقر . وتزول البركة عن ماله ، قال صلى الله عليه وسلم : الربا وإن كثرت فإلى قتل . وثانيها : أن لم ينقص ماله فإن عاقبته الذم . والنقص وسقوط العدالة وزوال الأمانة . وحصول اسم الفسق والتسوية والغلظة ، وثالثها : أن الفقراء الذين يشاهدون أنه أخذوا وهم بسبب الربا يلغونونه ويغضونونه ويدعون عليه ، وذلك يكون سبباً لزوال الخير والبركة عنه في نفسه وماله . ورابعها : أنه متى اشتهر بين الخلق أنه انما جمع ماله من الربا توجهت إليه الأطلاع ، وقصده كل ظالم ومارق وطماع ، ويقولون : أن ذلك المال ليس له في الحقيقة فلا يترك في يده ، وأما أن الربا سبب للمحق في الآخرة فوجوده : الأول : قال ابن عباس رضي الله عنهما : معنى هذا المحق أن الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا . ولا حججا ، 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 بخمسمائة عام . فإذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك ، فما ظنك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بجرمته 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 رويناها فيما تقدم أن الملك ينادى كل يوم «اللهم يسر لكل منفق خلفا ولممسك تانفا» وثانيها أنه يزداد كل يوم في جاهه وذكره الجميل ، وهيل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك أفضل من المال ، مع أضداد هذه الاحوال وثالثها . أن الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة . ورابعها : الأطلاع تقطع عنه فإنه متى اشتهر أنه متشمر لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء ، فيكل أحد يحترز عن منازعته . وكل ظالم ، وكل طماع لا يجوز أخذ شيء من ماله ، اللهم إلا نادراً ، فهذا هو المراد بإرباء الصدقات في الدنيا .

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

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾

صلاً ، ونظير قوله (ويربى الصدقات) المثل الذي ضربه الله بحجة أنبت سبع سنابل في كل
سدبلة 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 . فتقول : فلان فعال للخير أمار به . والأثيم
فعليل بمعنى فاعل . وهو الآثم ، وهو أيضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام والتمسك
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 مهيبا ذكر وعيدا ذكر بعده وعدا فلما بالغ هنا
في وعيد المرابي أتبعه بهذا الوعد . وقد مضى تفسير هذه الآية في غير موضع ، وفيه مسائل :
﴿المسألة الأولى﴾ احتج من قال بأن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان بهذه الآية . فانه
قال (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فعطف عمل الصالحات على الإيمان . والمعطوف مغاير
للمعطوف عليه ، ومن الناس من أجاب عنه : أليس أنه قال في هذه الآية (وعملوا الصالحات وأقاموا
الصلاة وآتوا الزكاة) مع أنه لانزاع 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 بأياتنا)

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

﴿المسألة الثانية﴾ (لهم أجرهم عند ربهم) أقوى من قوله : على ربهم أجرهم . لأن الأول يجري
مجري ما إذا باع بالتقدي . فذاك التقدي 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 مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تَبَتُّمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُم

يجرى مجرى ما إذا باع بالذبيئة 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 . فان المنتقل من حالة إلى حالة أخرى فوقها ربما يحزن على بعض ما فاته من الأحوال السالفة . وان 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 عارفاً بالله . وقبل أن تجب عليه الصلاة والزكاة مات . فهما بالاتفاق من أهل الثواب ، فدل ذلك على أن استحقاق الأجر والثواب لا يتوقف على حصول الأعمال ، 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 لأجل أن استحقاق الثواب مشروط بهذا ، بل لأجل أن لكل واحد منهما أثراً في جلب الثواب . كما قال في ضد هذا (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر) ثم قال (ومن يفعل ذلك يلق أثاماً) ومعلوم أن من ادعى مع الله إلهاً آخر لا يحتاج في استحقاقه العذاب إلى عمل آخر ، ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله إلهاً . لبيان أن كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة

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

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

فَنظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿

في الآية مسائل :

المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة أن من انتهى عن الربا فله ما سلف . فقد كان يجوز أن يظن أنه لا فرق 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) واتقوا ما انتهى عنه (وذروا ما بقى من الربا) يعني إن كنتم قد قبضتم شيئاً فيعفو عنه . وإن لم تقبضوه . أو لم تقبضوا بعضه . فذلك الذي لم تقبضوه كلاً كان أو بعضاً فإنه محرم قبضه

واعلم أن هذه الآية أصل كبير في أحكام الكفار إذا أسلموا . وذلك لأن ماضى في وقت الكفر فإنه يبقى ولا ينقص . ولا يفسخ . وما لا يوجد منه شيء في حال الكفر فحكمه محمول على الإسلام . فإذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الإسلام فهو عفو لا يتعقب . وإن كان النكاح وقع على محرم فقبضته المرأة فقد مضى . وإن كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى . هذا مذهب الشافعي رضي 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 . والثاني : 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 يرايون فلما أسلموا عند فتح مكة أمرهم الله تعالى أن يأخذوا رؤس أموالهم دون الزيادة والثانية : قال مقاتل : ان الآية نزلت في أربعة أخوة من ثقيف : مسعود . وعبد باليل ، وحبيب . وربيعه . بنو عمرو بن عمير الثقفي . كانوا يداينون بنى المغيرة . فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على الطائف أسلم الاخوة . ثم طالبوا برباعم بنى المغيرة . فأنزل الله تعالى هذه الآية

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

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضي : قوله (إن كنتم مؤمنين) كالدلالة على أن الايمان لا يتكامل إذا أصر الانسان على كبيرة وإنما يصير مؤمنا بالاطلاق إذا اجتنب كل الكبائر

والجواب : لما دلت الدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) على أن العمل خارج عن مسمى الايمان ، كانت هذه الآية محمولة على كمال الايمان وشرائعه . فكان التقدير : ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهذا وإن كان تركا للظاهر لكننا ذهبنا اليه لتلك الدلائل

ثم قال تعالى ﴿فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة (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 رضى الله عنه أنهما قرآ كذلك (فأذنوا) بمدودة . أى فأعلموا من قوله تعالى (فقل آذنتكم على سواء) ومفعول الايدان محذوف في هذه الآية ، والتقدير : فأعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله ، وإذا أمروا باعلام غيرهم فهم أيضا قد علموا ذلك . لكن ليس في علمهم دلالة على إعلام غيرهم . فهذه القراءة في البلاغة آكد . وقال أحمد ابن يحيى : قراءة العامة من الاذن ، أى كونوا على علم وإذن ، وقرأ الحسن (فأيقنوا) وهو دليل لقراءة العامة

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

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

فان قيل : كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين

قلنا : هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل . كما جاء في الخبر « من أهان لى وايا 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 : الإصرار 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 من يكون له عسكر وشوكة . حاربه الامام كما يحارب الفتنه الباغية وكما حارب أبو بكر رضى الله عنه مانعى الزكاة . وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الأذان . وترك دفع الموتى . فانه يفعل بهم ما ذكرناه . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : من عان 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 بتجريم الربا (فان لم تفعلوا) أى فان لم تكونوا معترفين بتجريمه (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 وجود: أحدها: أن تكون بمنزلة حدث ووقع. وذلك في قوله: قد كان الأمر. أى وجد. وحينئذ لا يحتاج الى خبر. والثاني: أن يخلع منه معنى الحدث. فتبقى الكلمة مجردة للزمان. وحينئذ يحتاج إلى الخبر. وذلك كقوله: كان زيد ذاهباً

واعلم أنى حين كنت مقياً 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، فقربك «كان» يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضى. وإذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لاناقصة. فهذا الدليل يقتضى أنها إن كانت فعلا كانت تامة لاناقصة. وإن لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا. وأنتم تنكرون ذلك. فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا. وصنفوا في الجواب عنه كتباً. وما أفلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر أذكره ههنا 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 الماضى موصوفية زيد بالعلم، والقسم الأول هو المسمى بكان التامة والقسم اثنى 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 الثانى حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر. فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافياً. بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر. وهذا من لطائف الأبحاث. فأما إن قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضى. فحينئذ تكون تامة لاناقصة. وإن قلنا: انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضى والمستقبل والأمر. وجميع خواص الأفعال، وإذا حمل الأمر على ما قلناه تبين أنه فعل وزال الاشكال بالكلمة

﴿المفهوم الثالث﴾ لكان يكون بمعنى صار، وأنشدوا:

بتيهات قفر والمطى كأنها قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

وعندى أن هذا اللفظ ههنا محمول على ما ذكرناه، فان معنى صار أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد أنها ما كانت موصوفة بذلك. فيكون ههنا 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 بكر تسامى 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 غير ما 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 : فاحكمه أو فالأمر نظرد . أو فالذى تعاموا به نظرد ﴿المسألة الثانية﴾ « نظرة » أى تأخير . والنظرة الاسم من الاظهار . وهو الامهال . تقول : بعته الشيء بنظره وبالنظار . قال تعالى (قال رب أنظرنى الى يوم يعثرون قال إنك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قرئ (فنظرة) بسكون الضاء . وقرأ بعض (فنظرد) أى فصاحب الحق ناظره أى منتظره . أو صاحب نظراته . على طريق النسب . كقولهم : مكان عاشب وباقل . أى ذو عشب وذو بقل . وعنه فناظره على الأمر أى فسأخه بالنظرة الى الميسرة

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

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ نافع (ميسرة) بضم الميم والباقون بفتحها . ونما لغتان مشهورتان كالمقبرة . والمشرقة . والمشرية . والمسرية . والنمخ أشبه النافقين . 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 : انه دعسر . 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 نتوب إلى الله فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله . فرضوا برأس المال وطلبوا بنى المعيرة بذلك . فشكا بنو المعيرة العسرة . وقالوا : أخرونا إلى أن تدرك الغلات . فأبوا أن يؤخروهم . فأنزل الله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة)

(القول الثاني) وهو قول مجاهد وجماعة من المفسرين : انها عامة في كل دين . واحتجوا بما ذكرنا من أنه تعالى قال (وان كان ذو عسرة) ولم يقل : وان كان ذا عسرة . ليكون الحكم عاما في كل المفسرين . قال القاضي : والقول الأول أرجح . لأنه تعالى قال في الآية المتقدمة (وان تبتم فلکم رؤس أموالکم) من غير بحس ولا نقص . ثم قال في هذه الآية : وان كان من عليه المال دعسراً . 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 . فلنهدا قلنا : من وجد دارا وثيابا لا يعد في ذوى العسرة . إذا ما أمكنه بيعها وأداء ثمنها . ولا يجوز أن يحبس الاقوت يوم لنفسه وعياله . وما لا بد لهم من كسوة اصلاتهم 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 وعياله . وقال بعضهم : لا يلزمه ذلك . واختلفوا أيضا إذا كان معسرا . 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 ربيبة في عساره فيجوز له أن يحبسها الى وقت ظهور الاعسار

، واعلم أنه إذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم . فهذا الدين الذي لزمه أما 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 "عوض 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 ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرَ لَكُمْ﴾ وفيه مسائل

المسألة الأولى ﴿قرأ عاصم (تصدقوا) بتخفيف الصاد والبايون بتشديدها . والأصل فيه : أن تصدقوا بتاءين . فمن حذف إحدى التاءين تخفيفاً . ومن شدد أدغم إحدى التاءين في الأخرى

المسألة الثانية ﴿في التصديق قولان . الأول : معناه : وأن تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين إذ لا يصح التصديق به على غيره . وإنما جاز هذا الحذف للعلم به . لأنه قد جرى ذكر المعسر وذكر رأس المال فعلم أن التصديق راجع إليهما . وهو كقوله (وأن تغفوا أقرب للتقوى) والثاني : أن المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام «لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره إلا 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 التناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة ثم قال ﴿ان كنتم تعلمون﴾ وفيه وجود . الأول : معناه ان كنتم تعلمون أن هذا التصديق خير لكم ان عملتموه . فجعل العمل من لوازم العلم . وفيه تهديد شديد على العصاة . والثاني : ان كنتم تعلمون فضل التصديق على الانظار والقبض . والثالث : ان كنتم تعلمون أن ما يأمركم به ربكم أصلح لكم

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

المسألة الأولى ﴿قال ابن عباس : هذه الآية آخر آية نزلت على الرسول عليه الصلاة والسلام . وذلك لأنه عليه السلام لما حج نزلت (يستغفونك) وهي آية الكفالة . 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 ودعني 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، والباقيون بضم التاء، واعلم أن الرجوع لازم، والرجع متعد، وعليه تخرج القراءتان

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

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

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

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

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

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

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

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

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله لا بد وأن يصل اليه جزاء عمله بالتام . 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 حاسبين) 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 فى 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 عبده فأجاب عنه بقوله (وهم لا يظلمون) والمعنى أن العبد هو الذى أوقع نفسه فى تلك الورطة . لأن الله تعالى مكنه وأراح عذره . وسهل عليه طريق الاستدلال ، وأمهله فمن 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 ماله كما كيف شاء وأراد لم يكن ظلماً . فكان قوله (وهم لا يظلمون) بعد ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه

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

الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلَيَتَّقِ اللَّهُ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ
سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ 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 تَسَامَوْا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ
اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا
بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ
وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَاِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
عَلِيمٌ «٢٨٢»

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

اعلم أن في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أن في كيفية انظم وجهين : الأول : أن الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم : أحدهما : الانفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال . والثاني : ترك الربا وهو أيضا سبب لتنقيص المال . ثم انه تعالى ختم ذينك الحكيمين بالتهديد العظيم . فقال (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) والتقوى تسد على الانسان أكثر أبواب المكاسب والمنافع أتبع ذلك بأن ندبه إلى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار . فان القدرة على الانفاق في سبيل الله . وعلى ترك الربا . وعلى ملازمة التقوى ، لا يتم ولا يكمل إلا عند حصول المال . ثم انه تعالى لأجل هذه الدقيقة بالغ في الوصية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف ، وقد ورد نظيره في سورة النساء (ولا تؤتوا 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 تداينتم 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 التكرار 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 الحكيمين الأولين . بالغ في هذا الحكم في الوصية بحفظ المال الحلال ، وصونه عن الهلاك والبوار ، ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق 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 ، فالتة 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 إليها بالطريق الحرام إلا

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

﴿المسألة الثانية﴾ تداين تفاعل من الدين ، ومعناه دأين بعضكم بعضاً . وتداينتم تبايعتم بدين قال أهل اللغة: القرض غير الدين . لأن القرض أن يقرض الانسان دراهم أو دنانير أو حباً أو تمراً أو ما أشبه ذلك ، ولا يجوز فيه الأجل والدين يجوز فيه الأجل ، ويقال من الدين أدان إذا باع سلعته بثمن إلى أجل ، ودان يدين إذا أقرض . ودان إذا استقرض وأنشد الأحرار :

تدين ويقضى الله عنا وقد نرى مصارع قوم لا يدينون ضيقاً

إذا عرفت هذا فنقول : في المراد بهذه المدائنة أقوال : قال ابن عباس : انها نزلت في السلف لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في التمر السنيتين 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 تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه)

﴿والقول الثاني﴾ أنه القرض وهو ضعيف لما بيننا أن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل والدين المذكور في الآية قد اشترط فيه الأجل

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

﴿السؤال الأول﴾ المدائنة مفاعلة ، وحققتها أن يحصل من كل واحد منهما دين ، وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق

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

﴿السؤال الثاني﴾ قوله (تداينتم) 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 تداينتم أى دين كان صغيراً أو كبيراً، على أى وجه كان. من قرض أو سلم أو بيع عين إلى أجل. الخامس: ما خطر ببالنا أن ذكرنا أن المدائنة مفاعلة. وذلك إنما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل. فلو قال: إذا تداينتم لبق النص مقصوراً على بيع الدين بالدين وهو باطل، أما لما قال (إذا تداينتم بدين) كان المعنى: إذا تداينتم تدايناً يحصل فيه دين واحد، وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين، ويبقى بيع العين بالدين. أو بيع الدين بالعين فإن الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير

﴿السؤال الثالث﴾ المراد من الآية: كلما تداينتم بدين فاكتبوه. وكلمة «إذا» لا تفيد العموم فلم قال (إذا تداينتم) ولم يقل كلما تداينتم

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

أما قوله تعالى ﴿إلى أجل مسمى﴾ ففيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ ما الأجل؟

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

﴿السؤال الثاني﴾ المدائنة لا تكون إلا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الأجل بعد

ذكر المدائنة؟

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

إلى الدياس ، أو إلى قدوم 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 مسألتان :

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

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا بأن ظاهر الأمر للذنب لا إشكال علمهم 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 الذنب ، وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين ، والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون 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 «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة . وقال قوم : بل كانت واجبة . الا أن ذلك صار منسوخا بقوله (فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أماتته) وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة ، وقال التيمي : سألت الحسن عنها فقال : ان شاء أشهد ، وان شاء لم يشهد ، ألا تسمع قوله تعالى (فان 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 (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء) فان ظاهره وان كان يقتضى خطاب الكل بهذا الفعل ، الا أنا 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 فقهاً وجب أن يكتب بحيث لا يخص أحدهما بالاحتياط دون الآخر . بل لا بد وأن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمناً من تمكن الآخر من إبطال حقه . الثالث : قال بعض الفقهاء : العدل أن يكون ما يكتبه متفقاً عليه بين أهل العلم . ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلاً الى إبطاله على مذهب بعض المجتهدين . الرابع : أن يحترز عن الألفاظ المجملة التي يقع النزاع في المراد بها . وهذه الأمور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفاً بمذاهب المجتهدين . وأن يكون أديباً يميز بين الألفاظ المتشابهة . ثم قال (ولا ياب كاتب أن يكتب كما علمه الله) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتباً عن الامتناع عن الكتابة . وإيجاب الكتابة على كل من كان كاتباً . وفيه وجود : الأول : أن هذا على سبيل الارشاد الى الأولى لاعلى سبيل الايجاب . والمعنى أن الله تعالى لما علمه الكتابة . وشرفه بمعرفة الأحكام الشرعية . فالأولى أن يكتب تحصيلاً لهم أخيه المسلم شكراً لتلك النعمة . وهو كتوبه تعالى (وأحسن كما أحسن الله إليك) فانه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها .

﴿واقول الثاني﴾ وهو قول الشعبي: أنه فرض كفاية . فان لم يجد أحداً يكتب إلا ذلك الواحد وجب الكتابة عليه . فان وجد أقواماً 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 متعاقب الايجاب هو أن يكتب كما علمه الله . يعنى أن بتقدير أن يكتب فالواجب أن يكتب على ما علمه الله ، وأن لا يخل بشرط من الشرائط . ولا يدرج فيه قيوداً يخل بمقصود الانسان . وذلك لأنه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان . وضاع ماله . فكانه قيل له : إن كنت تكتب فاكتهب عن العدل . واعتبار كل الشرائط التي اعتبرها الله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (كما علمه الله) فيه احتمالان : الأول : أن يكون متعلقاً بما قبله . والتقدير ولا ياب 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 أرفده بالأمر بالكتابة التي علمه الله إياها ، والوجهان ذكرهما الزجاج

﴿الشرط الثاني في الكتابة﴾ قوله تعالى (وليمل الذي عليه الحق) وفيه مسألتان ؛

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

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

ثم قال ﴿وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً﴾ وهذا أمر لهذا الممل الذي عليه الحق بأن يقر بمبلغ المال الذي عليه ولا ينقص منه شيئاً

ثم قال تعالى ﴿وإن كان الذي علمه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليممل وليه بالعدل﴾ والمعنى أن من علمه الدين إذا لم يكن إقراره معتبراً فالمعتبر هو إقرار وايه . 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 بحدى هذه الصفات الثلاث فليممل 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 (فليممل 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 بوليه ولى الدين ، يعنى أن الذى له الدين يمل ، وهذا بعيد ، لأنه كيف يقبل قول المدعى وإن كان قوله معتبراً ، فأى حاجة بنا إلى الكتابة والاشهاد

﴿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) أى أشهدوا. يقال: أشهدت الرجل واستشهدته بمعنى، والشهيدان هما الشاهدان، فاعل

﴿المسألة الثانية﴾ الاضافة في قوله (من رجالكم) فيه وجود: الأول: يعنى من أهل ملتكم وهم المسلمون. والثاني: قال بعضهم: يعنى الاحرار. والثالث (من رجالكم) الذين تعمدونهم للشهادة بسبب العدالة

﴿المسألة الثالثة﴾ شرائط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه. ونذكر ههنا مسألة واحدة وهي أن عند شريح وابن سيرين وأحمد تجوز شهادة العبد. وعند الشافعي وأبي حنيفة رضى الله عنهما لا تجوز. حجة شريح أن قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) عام يتناول العبيد وغيرهم، والمعنى المستفاد من النص أيضا دال عليه، وذلك لأن عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكد به قول المدعى. فصار ذلك سببا في إحياء حقه، والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق. فوجب أن تكون شهادة العبيد مقبولة. حجة الشافعي وأبي حنيفة رضى الله عنهما قوله تعالى (ولا ياب الشهداء إذا مادعوا) فهذا يقتضى أنه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب إلى موضع أداء الشهادة، ويحرم عليه عدم الذهاب إلى أداء الشهادة. والعبد ليس كذلك، فإن السيد إذا لم يأذن له في ذلك حرم عليه الذهاب إلى أداء الشهادة، فلها 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 تعمدونهم لأداء الشهادة، وعلى هذا التقدير فلم قلتم أن العبيد كذلك ثم قال تعالى ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ وفي ارتفاع رجل وامرأتان أربعة أوجه الأول: فليكن رجل وامرأتان. والثاني: فليشهد رجل وامرأتان. والثالث: فالشاهد رجل وامرأتان والرابع: فرجل وامرأتان يشهدون، كل هذه التقديرات، جائز حسن. ذكرها على بن عيسى رحمه الله ثم قال ﴿من ترصون من الشهداء﴾ وهو كقوله تعالى في الطلاق (واشهدوا 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 (ان تضل) بكسر إن (فتذكر) بالرفع والتشديد ، ومعناه : الجزاء وموضع (تضل) جزم إلا أنه لا يتبين في التعميف (فتذكر) رفع لأن ما بعد الجزاء مبتدأ وأما سائر القراء فقرؤا بنصب (أن) وفيه وجهان : أحدهما : التقدير . لأن تضل ، فحذف منه الخافض . والثاني : على أنه مفعول له . أي ارادة أن تضل

فان قيل : كيف يصح هذا الكلام والاشهاد للاذكار لا الاضلال

قلنا : ههنا غرضان : أحدهما : حصول الاشهاد . وذلك لا يتأتى إلا بتذكير احدى المرأتين الثانية ، والثاني : بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يبين أن إقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية . وذلك لا يتأتى إلا في ضلال إحدى المرأتين ، فاذا كان كل واحد من هذين الأمرين أعنى الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصوداً ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بضلال إحداهما وتذكر الأخرى ، لاجرم صار هذان الأمران مطلوبين ، وهذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال وقت كتابة هذا الموضوع وللهجويين 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 متعدياً بهمزة الأفعال . وعامة المفسرين على أن هذا التذكير والاذكار من النسيان إلا ما يروى عن سفیان بن عيينة أنه قال في قوله (فتذكر إحداهما الأخرى) أن يجعلها ذكراً يعني 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 . لأيهما 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 . فإذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الأولى .

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

ثم قال تعالى ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ وفيه مسائل

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

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

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

يأب الشهداء إذا ما دعوا) إلى الأهر بالأداء حمل 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 . فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين ، وحجة الشافعي رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين ، وبتمام الكلام فيه مذکور في خلافيات الفقه

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

(المسألة الأولى) السامة الملال والضجر ، يقال : سئمت الشيء سأمًا وسامة . والمقصود من الآية البعث على الكتابة قل المال أو كثير . 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 تسأموا) أي ولا تملوا فتمتروا كما ثم تندموا فإن قبيل : فهل تدخل الحبة والقيراط في هذا الأمر؟

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

(المسألة الثانية) أن في محل النصب لوجهين إن شئت جعلته مع الفعل مصدرًا ، فتقديره : ولا تسأموا كتابته ، وإن شئت بنزع الحافض ، تقديره : ولا تسأموا 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 يسأموا أن يكتبوه) بالياء فيهما

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

بين أن الكتابة مشتملة على هذه الفوائد الثلاث . فأولها : قوله (ذلكم أقسط عند الله) وفي قوله (ذلكم) وجهان : الأول : أنه إشارة إلى قوله (أن تكتبوه) لأنه في معنى المصدر ، أى ذلك الكتب أقسط . والثاني : قال القفال رحمه الله : ذلكم الذى أمرتكم به من الكتب والشهاد لأهل الرضا ومعنى (أقسط عند الله) أعدل عند الله . و«تقسط اسم» والاقساط مصدر . يقال : أقسط فلان فى 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) أى أعدل عند الله . وأقرب إلى الحقيقة من أن تنسبوهم إلى غير آبائهم

«والفائدة الثانية» قوله (أقوم للشهادة) معنى «أقوم» أبلغ فى الاستقامة ، التى هى ضد الاعوجاج . وذلك لأن المنتصب القائم، ضد المنحنى المعوج
فان قيل : مم بنى أفعال التفضيل ؟ أعى : أقسط وأقوم
فلنا : يجوز على مذهب سيديويه أن يكونا مبنيين من أقسط وأقام ، ويجوز أن يكون أقسط من قاسط ، وأقوم من قويم

واعلم أن الكتابة إما كانت أقوم للشهادة ، لأنها سبب للحفظ والذكر . فكانت أقرب إلى الاستقامة . والفرق بين الفائدة الأولى والثانية أن الأولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله تعالى . والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا . وإنما قدمت الأولى على الثانية إشعارا بأن الدين يجب تقديمه على الدنيا
«والفائدة الثالثة» هى قوله (وأدنى أن لا ترتابوا) يعنى أقرب إلى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتدائنين . والفرق بين الوجهين الأولين . وهذا الثالث أن الوجهين الأولين يشيران إلى تحصيل المصلحة . فالأول إشارة إلى تحصيل مصلحة الدين . والثانى إشارة إلى تحصيل مصلحة الدنيا . وهذا الثالث إشارة إلى دفع الضرر عن النفس وعن الغير . أما عن النفس فانه لا يبقى فى الفكر أن هذا الامر كيف كان . وهذا الذى قلت هل كان صدقا أو كذبا . وأما دفع الضرر عن الغير فلأن ذلك الغير ربهما نسبة إلى الكذب والتقصير . فيقع فى عقاب الغيبة والمبتان . فما أحسن هذه الفوائد وما أدخلها فى التقسط . وما أحسن ما فيها من الترتيب

ثم قال تعالى «إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بيكم» وفيه مسائل
«المسألة الأولى» «إلا» فيه وجهان : أحدهما : أنه استثناء متصل . والثانى : أنه منقطع ، أما

الأول ففيه وجهان: الأول: أنه راجع إلى قوله تعالى (إذا تدايتهم 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 قريباً، والتقدير: إذا تدايتهم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه إلا أن يكون الاجل قريباً، وهو المراد من التجارة الحاضرة. والثاني: أن هذا استثناء من قوله (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً) وأما احتمال الثاني، وهو أن يكون هذا استثناء منقطعاً فالتقدير: لكنه إذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها، فهذا يكون كلاماً مستأنفاً، وإنما رخص تعالى في ترك الكتابة والأشهاد في هذا النوع من التجارة، لكثرة ما يجرى 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 قرآن: أحدهما: أنه من السكون 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 وجود: أحدهما: التقدير: إلا أن تكون التجارة تجارة حاضرة كتبة الكتاب، ومنه قول الشاعر:

بنى أسد هل تعلمون بلاءنا إذا كان يوماً ذا كواكب أشهبها

أى إذا كان اليوم يوماً. 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 يجاب عنه بأن المدائنة إذا كانت إلى أجل ساعة، صح تسميتها بالتجارة الحاضرة. فإن من باع ثوباً 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 حاضراً أو في الذمة لطلب الربح، يقال: تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر، وأعلم 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 كانت 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 تبايعتم﴾ 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 نهيًا للكاتب والشهيد عن إضرار من له الحق . أما الكاتب فبأن يزيد أو ينقص أو يترك الاحتياط . وأما الشهيد فبأن لا يشهد أو يشهد بحيث لا يحصل معه نفع . ويحتمل أن يكون نهيًا لصاحب الحق عن إضرار الكاتب والشهيد . بأن يضرهما أو يمنعهما عن مهماتهما والأول قول أكثر المفسرين والحسن وطاوس وقناة ، والثاني قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد

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

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كِتَابًا فَرِهَانَ مَقْبُوضَةً فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ
بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ 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 الضرار . والثاني : أنه عام في جميع التكليف ،
والمعنى : وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه ، أو تتركوا شيئا مما أمرتكم به ، فانه فسوق بكم ، أى
خروج عن أمر الله تعالى وطاعته

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

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

قوله تعالى ﴿وان كنتم على سفر ولم تجدوا كتاباً فريهان 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 نوعا
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 الشىء ويوضحه ، 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 يابض النهار بعد مغيب الشمس : سفر لوضوحه والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ أصل الرهن من الدوام . يقال : رهن الشيء إذا دام وثبت . ونعمة راهنة أى دائمة ثابتة

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

يراهننى فيرهننى بنيه وأرهنه بنى بما أقول

إذا عرفت هذا فنقول : ان المصادر قد تنقل فتجعل أسماء ويزول عنها عمل الفعل . فإذا قال : رهنت عند زيد رهنا لم يكن 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 أعطيته من أبناءنا رهنا فيفسدكم من قد أفسدا

وقال بعيث :

بان سعاد وأمى دوما عدن وغلقت عندهما من قبلك الرهن

ونظير قولنا : رهن ورهن . سقم وسقم . 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 ، واعلم أنهما لما تعارضا تساقطا لاسما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطردا . فوجب أن لا يقال به إلا عند الاتفاق . وأما أن الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر . مثل فعل 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 . فقراءت

(فرهن) للفصل بين الرهان في الخيل وبين جمع الرهن . وأما قراءة أبي عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الأخفش : انها 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 فإن شئنا جعلناه مبتدأ وأضمرنا الخبر ، والتقدير : فرهن مقبوضة . بدل من الشاهدين ، أو ما يقوم مقامهما . أو فعليه رهن مقبوضة . وإن شئنا جعلناه خبراً وأضمرنا المبتدأ ، والتقدير : فالوثيقة رهن مقبوضة

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

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

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

﴿المسألة الأولى﴾ أمن فلان غيره إذا لم يكن خائفاً منه ، قال تعالى (هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أحييه) فقوله (فإن أمن بعضهم بعضاً) أي لم يخف خيائته وجحوده (فليؤد الذي أؤتمن أمانته) أي فليؤد المديون الذي كان أميناً ومؤتمناً في ظن الدائن ، فلا يخاف ظنه في أداء أمانته وحقه اليه ، يقال : أمنتته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن

ثم قال ﴿وليتق الله ربه﴾ أي هذا المديون يجب أن يتق الله ولا يجحد . لأن الدائن لمعامله المعاملة الحسنة حيث عول على أمانته ولم يطالبه بالوفاء 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 للمرتهن بأن يؤدي الرهن عند استيفاء المال

فإنه 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 النزاع وقوع النسخ من غير دليل يلجئ إليه خطأ ، بل تلك الأوامر محمولة على الإرشاد ورعاية الاحتياط . وهذه الآية محمولة على الرخصة . وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : ليس في آية المدائنة نسخ . ثم قال (ولا تكتسبوا الشهادة) وفي التأويل وجود : الأول : قال القفال رحمه الله : إنه 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 خائناً جاحداً للحق . إلا أنه من الجائز أن يكون بعض الناس مطلعاً على أحوالهم . فهنا ندب الله تعالى ذلك الإنسان إلى 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 إن إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا يهوداً أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله ومن أضل ممن كتم شهادة عنده من الله) والمراد الجحود وانكار العلم ﴿الوجه الثالث﴾ في كتمان الشهادة والامتناع من أدائها عند الحاجة إلى إقامةها . وقد تقدم ذلك في قوله (ولا ياب الشهداء إذا نادعوا) 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 يكتسبها فإنه آثم قلبه﴾ وفيه مسائل :

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

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن كثيراً من المتكلمين قالوا : إن 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 تُخَفُّوهُ
يَحْسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾

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

وأجاب من خاف في هذا القول بأن اضافة 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 ، وسمعته أذني ، وعرفه قلبي . ويقال : فلان خبيث الفرج . ومن المعلوم أن أفعال الجوارح تابعة لأفعال القلوب . وه تولدة مما يحدث في القلوب من الدواعي والصوارف فلما كان الأمر كذلك ، فلن هذا السبب أضيف الأثم ههنا إلى القلب

ثم قال عز وجل ﴿والله بما تعملون عالم﴾ وهو تحذير من الاقدام على هذا السكتان ، لأن المكلف إذا علم أنه لا يعزب عن علم الله ضمير فليه 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 بيان الشرائع والتكاليف ، وهي في الصلاة ، والزكاة ، والقصاص والصوم ، والحج ، والجهاد . والحيض والطلاق ، والعدة ، والصدقات . والخلع . والايلاء . والرضاع ، والبيع ، والربا . وكيفية المدائنة ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد

وأقول انه قد ثبت أن الصفات التي هي كجالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم ، فعب سبجانه عن كمال القدرة بقوله (لله ما في السموات وما في الأرض) ملكا 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 عبداً مروبين ، وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للطبعين ، 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 عليم) ذكر عقبيه ما يجري مجرى الدليل العقلي . فقال (لله ما في السموات وما في الأرض) ومعنى هذا الملك أن هذه الأشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وإبداعه ومن كان فاعلاً لهذه الأفعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة ، والمنافع العظيمة ، لا بد وأن يكون عالماً بها ، إذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكان الله تعالى احتج بخلقه السموات والأرض مع ما فيهما من وجود الأحكام والالتقان . على كونه تعالى عالماً بها ، محيطاً بأجزائها وجزئياتها

﴿الوجه الثالث﴾ في كيفية النظم . قال القاضي : انه تعالى لما أمر بهذه الوثائق . أغنى 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 قادراً على تحقيق تلك الحقائق . وتكوين تلك الماهيات . فاذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات ومحقة للحقائق . فكان القول بأن المعدوم شيء باطلاً

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 أمي ما حدثوا به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا به »

واعلم أن محل البحث في هذه الآية أن قوله (وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) يتناول حديث النفس ، والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ، ولا يتمكن من دفعها . فالمؤاخذة بها تجرى مجرى تكليف ما لا يطاق ، والعلماء أجابوا عنه من وجود : الأول . أن الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين ، فمنها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ، ومنها ما لا يكون كذلك ، بل تكون 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 ، وأما ما يوجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل ، فكل ذلك في محل العفو ، وهذا الجواب ضعيف ، لأن أكثر المؤاخذات إنما 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 والهموم في الدنيا ، روى الضحاك عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : ما حدث العبد به نفسه من شركا 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 تجزي كل نفس بما كسبت) قلنا : هذا خاص فيكون مقديا على ذلك العام ﴿الوجه الرابع في الجواب﴾ أنه تعالى قال (يحاسبكم به الله) ولم يقل : يؤاخذكم به الله . وقد ذكرنا في معنى كونه حسديا ومحاسبا وجوها كثيرة . وذكرنا أن من جملة تفاسيره كونه تعالى عالما بها . فرجع معنى هذه الآية إلى كونه تعالى عالما بكل ما في الضمائر والسرائر . روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : إن الله تعالى إذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم . فالؤمن يخبره ثم يعفو 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 لورود تلك الخواطر . والعذاب يكون نصيبا لمن يكون مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها

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

﴿الوجه السابع في الجواب﴾ ماروينا عن بعض المفسرين أن هذه الآية منسوخة بقوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وهذا أيضا ضعيف لوجود : 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 السمجة» 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 مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ أصحاب فدا 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 للمقطع 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 الباقيون

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

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

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

قوله تعالى ﴿ آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وحلائكته وكتبه
ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير ﴾ فى
الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى كيفية النظم وجوه : الأول : وهو أنه تعالى لما بين فى الآية المتقدمة
كمال الملك ، وكمال العلم . وكمال القدرة لله تعالى ، وذلك يوجب كمال صفات الربوبية أتبع ذلك
بأن بين كون المؤمنين فى 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 فى حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان ، اللهم حقق هذا الأمل

﴿ الوجه الثانى فى النظم ﴾ أنه تعالى لما قال (وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله)
بين أنه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا ، وباطنا وظاهرنا شىء ، البتة ، ثم انه تعالى ذكر عقيب ذلك ما جرى
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 ومما رزقناهم ينفقون ، وبين 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 ومما رزقناهم 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 تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا) 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 الأداة بها على أن الرسول صادق فى دعواه . فاذا 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 أني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف ، غير متنبهين لهذه الأمور ، وليس الأمر في هذا الباب كما قيل

والنجم تستصغر الأصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر
ونسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علمنا . ويعلمنا ما ينفعنا به بفضلته ورحمته

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

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

﴿والاحتمال الثاني﴾ أن يتم الكلام عند قوله (بما أنزل إليه من ربه) ثم يتبدى من قوله (والمؤمنون كل آمن بالله) ويكون المعنى أن الرسول آمن بكل ما أنزل إليه من ربه . وأما المؤمنون فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، فالوجه الأول يشعر بأنه عليه الصلاة والسلام ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا بربه ، ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال ، وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بأن الذي حدث هو إيمانه بالشرائع التي أنزلت عليه ، كما قال (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان) وأما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال ، فقد كان حاصلًا منذ خلقه الله من أول الأمر ، وكيف يستبعد ذلك مع أن عيسى عليه السلام حين انفصل عن أمه قال : اني عبد الله آتاني الكتاب . فإذا لم يبعد أن عيسى عليه السلام رسولا من عند الله حين كان طفلا ، فكيف يستبعد أن يقال : ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان عارفا بربه من أول ما خلق كادل 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 بالايان به . ولا يتمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول مختصاً في باب الايمان بما لا يمكن حصوله في غيره

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

﴿المرتبة الأولى﴾ هي الايمان بالله سبحانه وتعالى . وذلك لأنه ما لم يثبت أن للعالم صناعاً 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 انما يوحى الى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة ، فقال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) وقال (ومان كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) وقال (فانه نزله على قلبك) وقال (نزل به الروح الأمين على قلبك) وقال (عالمه شديد اقوى) فاذا ثبت أن وحي الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة . فالملائكة يكونون كالواسطة بين الله تعالى وبين البشر . فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية . ولهذا السر قال أيضاً (شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط)

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

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

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالايمن بالله عبارة عن الايمان بوجوده ، وبصفاته ، وبأفعاله ، وبأحكامه ، وباسمائه

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

وأما الايمان بصفاته . فالصفات إما سلبية ، وإما ثبوتية

﴿فأما السلبية﴾ فهي أن يعلم أنه فرد منزه عن جميع جهات التركيب ، فان كل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه . وكل واحد من أجزائه غيره فهو مركب ، فهو مفتقر إلى غيره يمكن لذاته ، فاذا كان مركب فهو ممكن لذاته ، وكل ما ليس بممكن 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 جوهر . ولا في مكان . ولا حالاً . ولا في محل ، ولا متغيراً ، ولا محتاجاً بوجه من الوجوه البتة

﴿وأما الصفات الثبوتية﴾ فبأن 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 دوجب بالذات ، ثم يستدل بما في أفعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه ، فحينئذ يعرفه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً موصوفاً منعوتاً بالجلال وصفات الكمال ، وقد استقصينا ذلك في تفسير قوله (الله لا إله الا هو الحي القيوم)

وأما الايمان بأفعاله ، فبأن تعلم أن كل ما سواه فهو ممكن محدث ، وتعلم بيديه عقلك أن الممكن المحدث لا يوجد بذاته ، بل لا بد له من موجود يوجده . وهو "قديم ، وهذا الدليل يحملك على أن تجزم بأن كل ما سواه فإتما 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 دطرده فيها

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

فقول : قد عاقت حركتك 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 للانسان في حدوث تلك المشيئة . وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتب الفعل عليها الا المشيئة به . ولا حصول لفعل بعد المشيئة . فالانسان مضطر في صورة مختار . فهذا الكلام قاهر قوى . وفي معارضته إشكالان : أحدهما : كيف يليق كمال حكمة الله تعالى إيجاد هذه القبائح والفواحش من الكيفر 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 . الا أنه وارد عليه أيضاً في العلم على ما قررناه في مواضع عدة

﴿ وأما المرتبة الرابعة في الايمان بالله فينبى معرفة أحكامه . ويجب أن يعلم في أحكامه أموراً أربعة : أحدها : أنها غير معللة بعلة أصلاً . لأن كل ما كان معللاً بعلة 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 لا لزوم 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 ومملكه . والمملوك المجازى لاحق له على المالك المجازى . فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي

﴿ وأما المرتبة الخامسة في الايمان بالله . فمعرفة أسمائه . قال في الأعراف (والله الأسماء الحسنى) وقال في بنى 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 فى السموات والأرض) والأسماء الحسنى هي الأسماء الواردة في كتب الله المنزلة على ألسنة أنبيائه المعصومين . وهذه الاشارة إلى معاهد الايمان بالله

وأما الايمان بالملائكة ، فهو من أربعة أوجه : أولها : الايمان بوجودها . والبحث عن أنها روحانية خضعة ، أو جسمانية . أو مركبة من قسمين ، وب تقدير كونها جسمانية فهي أجسام

لطيفة أو كشيعة ، 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 . وأنسهم 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 فالحاملات 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 ذى قوة عند ذى 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 الطاهر . وعند هذا يعلم أن من قال : ان الشيطان أتى قوله : تلك الغرائق 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 رضى 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 أحكمنا هذه المسألة في تفسير

قوله (فأزلها الشيطان عنها فأخرجها مما كانا فيه) وجميع الآيات التي يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تأويلاتها في هذا التفسير بعون الله سبحانه وتعالى

﴿والمرتبة الثانية﴾ من مراتب الايمان بهم: أن يعلم أن النبي أفضل من ليس بنبي . ومن الصوفية من

ينازع في هذا الباب .

﴿المرتبة الثالثة﴾ قال بعضهم : انهم أفضل من الملائكة ، وقال كثير من العلماء : ان الملائكة

السموية أفضل منهم . وهم أفضل من الملائكة الأرضية . وقد ذكرنا هذه المسألة في تفسير قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) ولأرباب الميكاشفات 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 أنكرك ذلك وتمسك بقوله تعالى له في هذه الآية (لانفرق بين أحد من رسله)

وأجاب العلماء عنه بأن المقصود من هذا الكلام شيء آخر . وهو أن الطريق الى إثبات نبوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم . 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 الاشارة الى أصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ حمزة (وكتابه) على الواحد ، والباقيون (كتبه) على الجمع . أما الأول

ففيه وجهان : أحدهما : أن المراد هو القرآن . ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب والرسل . 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 القراءة 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 مزاخفا . وأجاب الأولون أن ذلك مكرود 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 نفرق بين أحد من رسله) فيه محذوف ، والتقدير يقولون : لا نفرق بين أحد من رسله . كقوله (والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا) معناه يقولون : أخرجوا ، وقال (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله) أى قالوا هذا

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ أبو عمرو (يفرق) بالياء على أن الفعل لسلك ، وقرأ عبد الله (لا يفرقون)

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

ثم قال الله تعالى ﴿وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾ وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الكلام فى نظم هذه الآية من وجود : الأول : وهو أن كمال الانسان فى 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 لى حكما وألحقنى بالصالحين)

فالحكم كمال القوة النظرية (والحقي 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 الأكرثون .

(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 (والله عيب السموات والأرض واليه يرجع الأمر كله) وذلك إشارة إلى معرفة المبدأ ولما كانت الكلمات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة . لا جرم ذكرها في هذه الآية . وقوله (والله غيب السموات والأرض) إشارة إلى كمال العلم . وقوله (واليه يرجع الأمر كله) إشارة إلى كمال القدرة . فهذا هو الإشارة إلى علم المبدأ وأما علم الوسط وهو علم ما يجب اليوم أن يشتغل به . فله أيضا مرتبتان : البداية والنهاية . أما البداية فالاشتغال بالعبودية . وأما النهاية فمطلع النظر عن الأسباب . وتقويض 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 (سبحانه 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 دعواهم أن الحمد لله رب العالمين)

إذا عرفت هذا فنقول : تعريف هذه المراتب الثلاثة المذكور في آخر سورة البقرة . فقوله (آمن الرسول) إلى قوله (لا نفرق بين أحد من رسله) إشارة إلى معرفة المبدأ . وقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا) إشارة إلى علم الوسط . وهو معرفة الأحوال التي يجب أن يكون 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 ويجذبه من ضيق عالم الأجسام . إلى فسحة عالم

الأفلاك ، وأنوار بهجة السموات

﴿الوجه الثالث في النظم﴾ أن المطالب قسمان : أحدهما : البحث عن حقائق الموجودات .
والثاني : البحث عن أحكام الأفعال في الوجوب والجوز والحظر ، أما القسم الأول فمستفاد 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 الواحدي رحمه الله : قوله (سمعنا وأطعنا) أى سمعنا قوله وأطعنا أمره ،
الأنه حذف المفعول لأن في الكلام دليلا عليه من حيث مدحوا به

وأقول : هذا من الباب الذي ذكره عبدالقاهر النحوي رحمه الله أن حذف المفعول فيه ظاهرا
وتقديره 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 الا قوله
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 صحتة ، وتيقنا أن كل تكليف ورد على لسان الملائكة
والانبياء عليهم الصلاة والسلام اليانا فهو حق صحيح واجب القبول ، والسمع بمعنى القبول
والفهم وارد في القرآن ، قال الله تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع
وهو شهيد) والمعنى : لمن سمع الذكرى بفهم حاضر ، وعكسه قوله تعالى (كأن لم يسمعها كأن في
أذنيه وقرا) ثم قال بعد ذلك (وأطعنا) فدل هذا على أنه كما صح اعتقادهم في هذه التكاليف ،
فهم ما أخلوا بشئ منها . فجمع الله تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعاقق 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 التكاليف وعملوا بها ، فأى

حاجة بهم إلى طلبهم المغفرة

والجواب من وجوه : الأول : أنهم وإن بذلوا مجهودهم في أداء هذه التكاليف 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 وانى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة» فذكروا لهذا الحديث تأويلات من جملةها أنه عليه الصلاة والسلام كان فى الترقى فى درجات العبودية . فكان كلما ترقى من مقام الى مقام أعلى من الأول رأى الأول حقيراً ، فكان يستغفر الله منه ، فحمل الطاعات فى مقابلة حقوق إلهيته جنائيات . وكل أنواع المعارف الحاصلة عند الخلق فى مقابلة أنوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ، ولذلك قال (وما قدروا الله حق قدره) وإذا كان كذلك ، فالعبد فى 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 فى قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك) فإن مقامات عبوديته وإن كانت عالية إلا أنه كان ينكشف له فى 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 دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين) يعنى أن كل الحمد لله وان كنا لانقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بألسنتنا

(المسألة الثانية) قوله (غفرانك) تقديره : اغفر غفرانك . ويستغنى بالمصدر عن الفعل فى الدعاء نحو سقيا ورعيا . قال الفراء : هو مصدر وقع موقع الأمر فنصب . ومثله الصلاة الصلاة ، والأسد الأسود ، 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 طالب هذا الغفران مقرون بأمرين : أحدهما : بالإضافة اليه . وهو قوله (غفرانك) والثانى : أردفه بقوله (ربنا) وهذان القيذان يتضمنان فوائد : احداها : أنت الكامل فى 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 كالحرفة له . فقوله ههنا (غفرانك) يعنى أطلب الغفران منك وأنت الكامل فى هذه الصفة . والمطموع من الكامل فى 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 ذاك إلا بأن يغفر جميع الذنوب بفضلته ورحمته . ويبدلها بالحسنات ، كما قال (فأرثك 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 يتراحمون ، 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 وجنابته . وعجزه وحاجته . لما ظهرت آثار غفرانك . فقوله (غفرانك) معناه طلب الغفران الذي لا يمكن ظهور أثره إلا في حق ، وفي حق أمثالي من المجرمين

وأما القيد الثاني ، وهو قوله (ربنا) ففيه فوائد . أولها : ربيتي حين ما لم أذكرك بالتوحيد . فكيف يليق بكرمك أن لا تربني عند ما أفنيت عمرى فى توحيدك . وثانيها : ربيتي حين كنت معدوماً ، ولو لم تربني فى ذلك الوقت لما تضررت به . لأنى كنت أبقي حينئذ فى العدم . وأما الآن فلو لم تربني وقعت فى الضرر الشديد . فأسألك أن لا تهملنى . وثالثها : ربيتي فى الماضى فاجعل تربيتك لى فى الماضى شفيعى اليك فى أن تربينى فى المستقبل . ورابعها : ربيتي فى الماضى فآتمام المعروف خير من ابتدائه ، فتمم هذه التبرية بفضلك ورحمتك

ثم قال الله تعالى ﴿وَالْيَكْمُ الْمَصِيرُ﴾ وفيه فائدتان : احدهما : بيان أنهم كما أقروا بالمبدأ ، فكذلك أقروا بالمعاد ، لأن الايمان بالمبدأ أصل الايمان بالمعاد ، فان من أقر أن الله عالم بالجزئيات ، وقادر على كل الممكنات ، لا بد وأن يقر بالمعاد . والثانية : بيان أن العبد متى علم أنه لا بد من المصير اليه ، والذهاب إلى حيث لا حكم إلا حكم الله . ولا يستطيع أحد أن يشفع إلا باذن الله ، كان إخلاصه فى الطاعات أتم ، واحترازه عن السيئات أكمل . وههنا آخر ما شرح الله تعالى من إيمان المؤمنين

قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا 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 أوردته من قوله (ربنا لا تؤاخذنا) فكأنه تعالى حكى عنهم طريقتهم في التمسك بالآيات 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 وجب أن نكون سامعين مطيعين . وإن قلنا : ان هذا من كلام الله تعالى . فوجه النظم أنهم لما قالوا (سمعنا وأطعنا) ثم قالوا بعده (غفرانك ربنا) دل ذلك على أن قولهم (غفرانك) طاب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجود تقصير منهم على سبيل العمد . فلما كان قولهم (غفرانك) طلبا 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 بقدره 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 ، فثبت 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 بالايمان 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 ينيء 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 بالايمان مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفاً بالجمع بين النقيضين . وهذه الحججة 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 إيجادها إلى داعية أخرى ، ولزم التسلسل ، وإنما قلنا : انه متى كان الأمر كذلك لزم الجبر . لأن عند حصول الداعية المرجحة لأحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحاً ، والمرجوح ممتنع الوقوع ، وإذا كان المرجوح ممتنعاً كان الراجح واجبا ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين ، فاذن صدور 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 . فان 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 بالمتنع .

﴿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 للمرجح وهو محال . فثبت أن العبد غير موجود . فإذا لم يكن موجوداً كان تكليف ما لا يطاق لازماً على ما ذكرتم . فهذه وجود عقلية قطعية يقينية في هذا الباب . فعلنا أنه لا بد الآية من التأويل وفيه وجود الأول وهو الأصوب : أنه قد ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلي . والظاهر السمعي ، فاما أن يصدقهما ، دو محال . لأنه جمع بين النقيضين ، واما أن يكذبهما وهو محال . لأنه إبطال النقيضين ، واما أن يكذب القاطع العقلي . ويرجح الظاهر السمعي ، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية . ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن ، وترجح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معاً . فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية . ويحمل الظاهر السمعي على التأويل . وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه أبداً في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه . فهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلاً في الجملة . سواء عرفناه أولم نعرفه ، وحينئذ لا يحتاج إلى الخوض فيه على سبيل التفصيل

﴿الوجه الثاني في الجواب﴾ هو أنه لا معنى للتكليف في الأمر والنهي إلا الإعلام بأنه متى فعل كذا فإنه يثاب . ومتى لم يفعل فإنه يعاقب . فإذا وجد ظاهر الأمر فإن كان المأمور به ممكناً كان ذلك أمراً وتكليفاً في الحقيقة . وإلا لم يكن في الحقيقة تكليفاً . بل كان إعلاماً بنزول العقاب به في الدار الآخرة ، وإشعاراً بأنه إنما خلق للنار

﴿والجواب الثالث﴾ وهو أن الإنسان ما دام لم يموت . وأنا لا ندرى أن الله تعالى علم منه أنه يموت على الكفر أو ليس كذلك . فنحن شاكون في قيام المانع . فلا جرم نأمره بالإيمان ونحته عليه . فإذا مات على الكفر علمنا بعد موته أن المانع كان قائماً في حقه ، فثبت أن شرط

التكليف كان زائلا عنه حال حياته ، وهذا قول طائفة من قدماء أهل الجبر

﴿الجواب الرابع﴾ أنا بينا أن قوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ليس قول الله تعالى ، بل هو قول المؤمنين ، فلا يكون حجة ، إلا أن هذا ضعيف ، وذلك لأن الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم ، 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 عجزنا وقصور فهمنا ، وأن يعفو عن خطايانا ، فانا لا نطلب إلا الحق ، ولا نروم إلا الصدق

أما قوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في أنه هل في اللغة فرق بين الكسب والاكتساب . قال الواحدى رحمه الله : الصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لافرق بينهما ، قال ذو الرمة .

ألقي أباه بذاك 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 كسب لأهله ، ولا يقال مكسب لأهله . والثانى : قال صاحب الكشف : إنما خص الخير بالكسب ، والشر بالاكتساب ، لأن الاكتساب اعتمال ، فلما كان الشر مما تشبهه النفس وهى منجذبة اليه ، وأماره به ، كانت فى تحصيله أعمل وأجد ، فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ، ولما لم يكن كذلك فى 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 فى إضافة خيره وشره اليه ، ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الإضافة ، ويجرى صدور أفعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الأمور التى لاقدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم وبالله التوفيق ، قال القاضى : لو كان خالقاً أفعالهم فما الفائدة فى التكليف وأما الوجه فى أن يسألوه أن لا يثقل عليهم والثقل على قولهم كالخفيف فى أنه تعالى يخلقه فيهم وليس يلحقهم

به نصب ولا لغوب

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحاطة قالوا : لأنه تعالى أثبت كلا الأمرين على سبيل الجمع ، فبين أن لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت ، وهذا صريح في أن هذين الاستحقاقين يجتمعان . وأنه لا يلزم من طريان أحدهما زوال الآخر . قال الجبائي : ظاهر الآية وإن دل على الإطلاق إلا أنه مشروط . والتقدير : لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح إذا لم تبطله ، وعليها ما اكتسبت من العقاب إذا لم تكفره بالتوبة ، وانما صرنا إلى اضمار هذا شرط 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 استحقاقيهما أيضا محالا

واعلم أن الكلام على هذه المسألة در على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بايمان 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﴾ الفقهاء تمسكوا بهذه الآية في إثبات أن الأصل في الامساك البقاء والاستمرار ، لأن اللام في قوله (لها ما كسبت) يدل على ثبوت هذا الاختصاص . وتأكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم « كل امرئ أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين » وإذا تمهد هذا الأصل خرج عليه شيء كثير من مسائل الفقه

منها أن المضمونات لا تملك بأداء الضمان ، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم . وهو قوله (لها ما كسبت) والعارض الموجود إما الغصب وإما الضمان . وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل أم الولد والمدبرة

ومنها أنه إذا غصب ساحة وأدرجها في بنائه . أو غصب حنطة فطحنها . لا يزول الملك لقوله (لها ما كسبت)

ومنها أنه لا شفعة للجار . لأن المقتضى لبقاء الملك قائم . وهو قوله (لها ما كسبت) والفرق بين الشريك الجار ظاهر . بدليل أن الجار لا يقدم على الشريك . وذلك يمنع من حصول الاستواء . ولأن الضرر 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 المرجحة 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 ، والسكلام 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 و اغفر 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 بالعبو 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 فأخّر إزاتمه إلى أن نسي فضلى وهو على ثوبه عدم قصرا . إذ كان يلزمه المبادرة إلى إزاتمه وأما إذا لم يره في ثوبه فإنه يعذر فيه ، ومن رمى صيدا في موضع فأصاب إنسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي أنه يصيب ذلك الصيد أو غيره . فإذا رمى ولم يتحرز كان ملوما أما إذا لم تكن أمارات الغلط ظاهرة ثم رمى وأصاب إنسانا كان ههنا معذورا . وكذلك الإنسان إذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القرآن يكون ملوما ، وأما إذا واطب على القراءة ، ولكنه بعد ذلك نسي فههنا يكون معذورا ، فثبت أن النسيان على قسمين ، منه ما يكون معذورا . ومنه ما لا يكون معذورا ، وروى أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطاً في أصبعه فثبت بما ذكرنا أن الناسى قد لا يكون معذورا ، 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 وآتنا 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 الناسى غير ممتنعة عقلا . 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 الناسى غير قادر على الاحتراز عن الفعل : فلو لا أنه جائز عقلا من الله تعالى أن يعاقب عليه لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه

(والقول الثاني) في تفسير النسيان ، أن يحمل على الترك . قال الله تعالى (فنى ولم نجد له عزما)

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا

وقال تعالى (نسوا الله فأنسيهم) أى تركوا العمل لله فتركهم ، ويقول الرجل لصاحبه : لا تنسى من عطيتك ، أى لا تتركنى ؛ فالمراد بهذا النسيان أن يترك الفعل لتأويل فاسد ، والمراد بالخطأ ، أن يفعل الفعل لتأويل فاسد

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن النسيان والخطأ المذكورين فى 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 الكبائر ، لأن العمد إلى المعصية لما كان حاصلها فى النسيان وفى 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 المعاصى ، ولما أمرهم بطلب ذلك ، دل على أنه يعطيهم هذا المطلوب ، وذلك يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر ، وأما القسم الثانى والثالث فباطلان لأن المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم ، وما يقبح فعله من الله يمتنع أن يطلب بالدعاء

فان قيل : الناسى قد يؤاخذ فى ترك التحفظ قصداً وعمداً على ما قررتم فى المسألة المتقدمة قلنا : فهو فى الحقيقة مؤاخذ بترك التحفظ قصداً وعمداً ، فالمؤاخذة إنما حصلت على ما تركه عمداً ، وظاهر ما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لأهل الكبائر

قوله تعالى «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 يغشى سراهم والحامل الاصر عنهم بعد ما عرفوا

ثم سمي العهد إصراً لأنه ثقل ، قال الله تعالى (وأخذتم على ذلكم إصرى) أى عهدى وميثاقى والاصر العطف ، يقال : ما يأصرنى عليه آصرة ، أى رحم وقرابة ، وإنما سمي العطف إصراً لأن عطفك عليه يثقل على قلبك كل ما يصل إليه من المكارة

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر أهل التفسير فيه وجهين : الأول : لا تشدد علينا فى المكاليف كاشددت

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 قيرم طالوت الشرب من النهر . وكان عذابهم معجلاً في الدنيا . كما قال (من قبل أن نطمس وجوها) وكانوا يمسخون قردة وخنازير . قال القفال : ومن نظر في السفر الخامس من التوراة اتى تدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما أخذ عليهم من غلظ العمود والمواثيق . ورأى الأعاجيب الكثيرة . فالمؤمنون سألوا ربهم أن يصونهم عن أمثال هذه التعليلات ، وهو بفضله ورحمته قد أزال ذلك عنهم . قال الله تعالى في صفة هذه الآفة (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 السهلة» 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 والشدة . وهذا القول يرجع الى 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 الجائز أن يكون الشيء مصلحة في حق إنسان ، مفسدة في حق غيره . فاليهود كانت الفضاظة والغلظة غالبية على طباعهم ، فما كانوا ينصلحون إلا بالتكليف الشاقة والشدة ، وهذه الأمة كانت الرقة وكرم الخلق غالباً على طباعهم . فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغلظ

أجاب الأصحاب بأن السؤال الذي ذكرناه في المقام الأول ننقله الى المقام الثاني . فنقول : ولماذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة في التكليف ولماذا خص هذه الأمة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكليف السهلة في حصول مصالحهم

ومن تأمل وأنصف علم أن هذه التعليلات علية فجل جناب الجلال ، عن أن يوزن بميزان الاعتزال ، وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء . ويحكم ما يريد (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)

رَبَّنَا وَلَا تُحْمَلْنَا مَالًا طَاقَةٌ 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 موضع المصدر

﴿المسألة الثانية﴾ من الأصحاب من تمسك به في أن تكليف ما لا يطاق جائز إذ لو لم يكن جائزا

لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى

أجاب المعتزلة عنه من وجوه : الأول : أن قوله (مالا طاقة لنا به) أى ما يشق فعله مشقة عظيمة

وهو كما يقول الرجل : لا أستطيع أن أنظر إلى فلان إذا كان مستثقلا له ، قال الشاعر :

إنك إن كلفتني مالم أطق ساءك ما سرك منى من خلق

وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في المملوك «له طعامه وكسوته ، ولا يكلف من

العمل مالا يطيق» أى ما يشق عليه ، وروى عمران بن الحصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال

«المرضى يصلى جالسا ، فان لم يستطع فعلى جنب» فقوله : فان لم يستطع ، ليس معناه عدم القوة ،

على الجلوس ، بل كل الفقهاء يقولون : المراد منه إذا كان يلحقه فى الجلوس مشقة عظيمة شديدة ،

وقال الله تعالى فى وصف الكفار (ما كانوا يستطيعون السمع) أى كان يشق عليهم ذلك

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لم يقل : لا تكلفنا مالا طاقة لنا به ، بل قال (لا تحمّلنا مالا طاقة لنا به)

والتحميل هو أن يضع عليه مالا طاقة له بتحمّله ، فيكون المراد منه العذاب ، والمعنى لا تحمّلنا عذابك

الذى 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 تخزنى يوم يبعثون) على جواز أن يخزى

الأنبياء ، وقال الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم (ولا تطع الكافرين والمنافقين) ولا يدل هذا

على جواز أن يطيع الرسول الكافرين والمنافقين ، وكذا الكلام فى 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 يشدد عليهم في التكليف ، لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله (ولا تحمّل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) واحدا فتكون هذه الآية تكرارا محضا ، وذلك غير جائز . الثاني : أننا نرى أن الطاقة هي الاطاقة والقدرة ، فقوله (لا تحمّلنا مالا طاقة لنا به) ظاهره لا تحمّلنا مالا قدرة لنا عليه ، أقصى ما في الباب أنه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستقبال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا أن الأصل حمل اللفظ على الحقيقة

﴿وأما الوجه الثاني﴾ فجوابه أن التحمل مخصوص في عرف القرآن بالتكليف . قال الله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات) الى قوله (وحملها الانسان) ثم هب أنه لم يوجد هذا العرف الا أن قوله (لا تحمّلنا مالا طاقة لنا به) عام في العذاب وفي التكليف . فوجب إجراؤه على ظاهره ، أما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فجوابه أن فعل الشيء ، إذا كان متمعاً لم يحز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ، ويصير ذلك جاريا مجرى من يقول في دعائه وتضرعه: ربنا لا تجمع بين الضدين . ولا تقلب القديم محدثا . كما أن ذلك غير جائز ، فكذا ما ذكرتم إذا ثبت هذا فنقول : هذا هو الأصل فاذا صار ذلك متروكا في بعض الصور لدليل مفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل . وبالله التوفيق

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنه 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 تطب منى حمداً يليق بجلالك ، ولا شكراً يليق بآلائك ونعمائك ، ولا معرفة تليق بعظمتك ، فان ذلك لا يليق بذكرى وشكرى وفكرى . ولا طاقة لى بذلك ، ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة ، لاجرم كان قوله (ولا تحمل علينا إصراً) مقدها في الذكر على قوله (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به)

﴿السؤال الثالث﴾ أنه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الأدعية بصيغة الجمع ، بأنهم قُلُوا (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 اللهم تأثيرات ، فاذا اجتمعت الأرواح والدواعى على شيء واحد كان حصوله أكمل .

قوله تعالى ﴿واعف عنا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ اعلم أن تلك الأنواع الثلاثة من الأدعية كان المطلوب فيها الترك . وكانت مقرونة بلفظ «ربنا» وأما هذا الدعاء الرابع ، فقد حذف منه لفظ «ربنا» وظهره يدل على طلب الفعل ففيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ لم لم يذكر ههنا لفظ ربنا ؟

الجواب : النداء إنما يحتاج اليه عند البعد . أما عند القرب فلا ، وإنما حذف النداء إشعاراً بأن العبد إذا واطب على التضرع نال القرب من الله تعالى ، وهذا سر عظيم يطالع منه على أسرار آخر .

﴿السؤال الثاني﴾ ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة ؟

الجواب : أن العفو أن يسقط عنه العقاب ، والمغفرة أن يستر عليه جرمه صوتاً له من عذاب التخجيل والفضيحة . كأن العبد يقول : أطلب منك العفو ، وإذا عفوت عنى فاستره على ، فان الخلاص من عذاب القبر إنما يطيب إذا حصل عقبيه 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 ما سوى الله تعالى ، مستغرقاً بالكلية في نور حضور جلال الله تعالى . فتقوله (وارحماً) 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 نعمه 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 قيوم 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) أي ناصرهم . وقوله (فان الله هو مولاه) أي ناصره . وقوله (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا) أي ناصرهم . وقوله (فان الله هو

ثم قال ﴿فانصرنا على القوم الكافرين﴾ أي 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 أمرى بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى السماء أعطى خواتيم سورة البقرة . فقالت الملائكة : ان الله عز وجل قد أكرمك بحسن الثناء عليك بقوله (آمن الرسول) فسله وارغب اليه ، 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 تأخذنا) فقال الله «لاؤأخذكم» فقال (ولا تحمل علينا إصراً) فقال «لا أشدد عايكم» فقال محمد (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فقال «لا أحملكم ذلك» فقال محمد (واعف عنا واغفر لنا وارحماً) 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 وسيدي كل ماطلته 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 يرمه 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» اللهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ «٢»

سورة آل عمران

مائة 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» والباقون موصولاً 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 فللمنفخيم 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 ثبت الهمزة متمركة . إلا أنهم أسقطوا الهمزة للتخفيف . ثم أقيت حركتها على الميم لتدل حركتها على أنها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها .

فإن قيل : إن كان التقدير فصل إحدى الكلمتين عن الأخرى امتنع إسقاط الهمزة ، وإن كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة مع حركتها ، وإذا امتنع بقاؤها امتنعت حركتها ، وامتنع إلقاء حركتها على الميم قلنا : لم لا يجوز أن يكون سابقاً بصورته ، باقياً بمعناه ، فأبقيت حركتها لتدل على بقائها في المعنى ، هذا تمام تقرير قول الفراء

﴿القول الثاني﴾ قول سيبويه ، 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 فإن كان السابق منهما حرفاً من حروف المد واللين لم يجب التحريك ، لأنه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين ، كقولك هذا إبراهيم وإسحاق ويعقوب موقوفة الأواخر ، أما إذا لم يكن كذلك وجب التحريك ، لأنه لا يسهل النطق بمثل هذين ، لأنه لا يمكن النطق إلا بالحركة

﴿المقدمة الثانية﴾ مذهب سيبويه أن حرف التعريف هي اللام وهي ساكنة ، والساكن لا يمكن الابتداء به ، فقدموا عليها همزة الوصل ، وحركوها ليتوصلوا بها إلى النطق باللام ، فعلى هذا إن وجدوا قبل لام التعريف حرفاً آخر فإن كان متحركاً توصلوا به إلى النطق بهذه اللام الساكنة ، وإن كان ساكناً حركوه وتوصلوا به إلى النطق بهذه اللام ، وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل . لأن الحاجة إليها أن يتوصل بحركتها إلى النطق باللام ، فإذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته إلى النطق بهذه اللام ، فتحذف هذه الهمزة صورة ومنى ، 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 بنينا 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 ، فقول : 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 سيديويه ، وبطل قول الفراء

﴿أما البحث الثانى﴾ فلقائل أن يقول : الساكن إذا حرك حرك إلى الكسر . فلم اختير الفتح ههنا ، قال الزجاج فى الجواب عنه : الكسر ههنا لا يلىق ، لأن الميم من قولنا «الم» مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل . فتركت الكسرة واختيرت الفتحة ، وطعن أبو على الفارسى فى كلام الزجاج ، وقال : ينتقض قوله بقولنا : جبر . فان الراء مكسورة مع أنها مسبوقة بالياء ، وهذا الطعن عندى ضعيف ، لأن الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء أختها ، فاذا اجتمعا عظم الثقل ، ثم يحصل الانتقال منه إلى النطق بالألف فى قولك «الله» وهو فى غاية الخفة ، فيصير اللسان منتقلا من أثقل الحركات إلى أخف الحركات . والانتقال من الضد إلى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان . أما إذا جعلنا الميم مفتوحة ، انتقل اللسان من فتحة الميم إلى الألف فى قولنا (الله) فكان النطق به سهلا . فهذا وجه تقرير قول سيديويه والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب نزول أول هذه السورة قولان : الأول : وهو قول مقاتل بن سليمان : أن بعض أول هذه السورة فى اليهود ، وقد ذكرناه فى تفسير «الم ذلك الكتاب»

﴿والقول الثانى﴾ من ابتداء السورة إلى آية المباحلة فى 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 . والثانى مشيرهم وذو رأيهم . وكانوا يقولون له : السيد . واسمه الأيهم . والثالث جبرهم وأسقفهم وصاحب مدراسهم ، يقال له أبو حارثة بن علقمة أحد بنى بكر بن وائل ، وملوك الروم كانوا اشرفوه ، ومولوه ، وأكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده فى دينهم ، فلما قدموا من نجران ركب أبو حارثة بغلته . وكان إلى جنبه أخوه كرز بن علقمة . فبينا بغلة أبى 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 أخى ؟ فقال : انه والله النبى الذى كنا ننتظره ، فقال له أخوه كرز : فما يمنعك منه وأنت تعلم هذا . قال : لأن هؤلاء الملوك أعطونا أموالا كثيرة وأكرمونا ، فلو آمننا بمحمد صلى الله عليه وسلم لأخذوا منا كل هذه الأشياء . فوقع ذلك فى قلب أخيه كرز ، وكان يضمه إلى أن أسلم فكان يحدث بذلك . ثم تكلم أولئك الثلاثة : الأمير ، والسيد والحبر . 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 ، ويبرىء الأكمه والأبرص ، ويبرىء الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ، ويحتجون في قولهم : انه ولد الله بأنه لم يكن له أب يعلم ، ويحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله تعالى : فعلنا ، وجعلنا ، ولو كان واحداً لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : أسلموا ، فقالوا : قد أسلمنا ، فقال صلى الله عليه وسلم كذبتم كيف يصح اسلامكم وأنتم تثبتون لله ولداً ، وتعبدون الصليب ، وتأكلون الخنزير . قالوا : فمن أبوه ؟ فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى في 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 حي لا يموت ، وأن عيسى يأتي عليه الفناء ؟ قالوا : بلى . قال أستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا ويشبه أباه ؟ قالوا بلى . قال : أستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه ، فهل يملك عيسى شيئاً من ذلك ؟ قالوا : لا . قال أستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، فهل يعلم عيسى شيئاً من ذلك إلا ما علم ؟ قالوا : لا . قال فان ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء ، فهل تعلمون ذلك ؟ قالوا : بلى . قال أستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون أن عيسى حملته امرأة كحمل المرأة ووضعتة كما تضع المرأة ، وغذى كما يغذى 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 : فحسبنا أنزل الله تعالى (فأما الذين في 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 الملاعنة ، فقالوا : يا أبا القاسم دعنا ننظر في 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 الاوقى كبيرهم وصغيرهم ، وأنه الاستئصال منكم ان فعلتم ، وأنتم قد أيتممتم 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 لانلاعنك وأن نتركك على دينك ، ونرجع نحن على ديننا ، فابعث رجلاً من أصحابك معنا يحكم بيننا في 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 وافض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه . قال عمر : فذهب بها أبو عبيدة

واعلم أن هذه الرواية دالة على أن المناظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة 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 حى قيوم . والحى القيوم يستحيل عقلاً أن يكون له ولد . وان كان النزاع في النبوة فهذا أيضاً باطل . لأن بالطريق الذى عرفتم أن الله تعالى أنزل التوراة والانجيل على موسى وعيسى ، فهو بعينه قائم في محمد صلى الله عليه وسلم . وما ذاك إلا بالمعجزة ، وهو حاصلهما ، فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة . فهذا هو وجه النظم ، وهو مضبوط حسن جدا فلننظر ههنا الى بحثين

﴿البحث الأول﴾ ما يتعلق بالالهيات فنقول : انه تعالى حى قيوم . وكل من كان حيا قيوما يتمتع أن يكون له ولد ، وإنما قلنا : انه حى قيوم . لأنه واجب الوجود لذاته . وكل ما سواه فنه يمكن لذاته . يحدث حصل تكوينه وتخليقه وإيجاده على ما بيننا كل ذلك في تفسير قوله تعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وإذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شىء منها ولداً له وإلهاً ، كما قال (ان كل من فى السموات والأرض إلا آت الرحمن عبدا) وأيضاً لما ثبت أن الاله يجب أن يكون حياً قيوماً ، وثبت أن عيسى ما كان حياً قيوماً لأنه ولد . وكان يأكل ويشرب ويحدث ، والنصارى زعموا أنه قتل . وما قدر على دفع القتل عن نفسه ، فثبت أنه ما كان حياً قيوماً . وذلك يقتضى القطع والحزم بأنه ما كان إلهاً ، فهذه الكلمة وهى قوله (الحى القيوم) جامعة لجميع وجوده الدلائل على بطلان قول النصارى فى التثليث

﴿وأما البحث الثانى﴾ وهو ما يتعلق بالنبوة . فقد ذكره الله تعالى ههنا فى 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 : وافقتمونا أيها اليهود والنصارى على أنه تعالى أنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ، فأنما عرفتم أن التوراة والانجيل كتابان إلهيان . لأنه تعالى قرّن

نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

بأنزالها 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 ينزعه 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 أحداً 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 حياً قيوماً ودلت البدئية والحس على أن عيسى عليه السلام ما كان حياً قيوماً ، وكيف وهم يقولون بأنه قتل وأظهر الجزع من الموت ، علمنا قطعاً أن عيسى ما كان إلهاً ، ولا ولداً لاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا

وأما قوله تعالى ﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه﴾

فأعلم 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 ، فكان معنى التكثير حاصلًا فيه ، وأما التوراة والانجيل فإنه تعالى أنزلها دفعة واحدة . فلماذا خصهما بالانزال ، ولقائل أن يقول : هذا يشكل بقوله تعالى (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب) 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 . ويمتنعه 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 خاتمه 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 أديماً لم يختلط بأحد من العلماء ، ولا تتلذذ 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 الى توحيدده ، والايان به . وتنزيهه عما لا يليق به . والأمر بالعدل والاحسان . وبالشرائع التي هي صلاح كل زمان . فالقرآن مصدق لتلك الكتب في كل ذلك . بقي 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 لأكثر

تلك الأحكام ؟

والجواب : إذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول . ودالة على أن أحكامها تثبت الى حين

بعثته ، وأنها تصير منسوخة 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 والإنجيل
ثم قال الله تعالى ﴿ وأنزل التوراة والإنجيل ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف : التوراة والإنجيل اسمان أعجميان ، والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد ، وقرأ الحسن (والإنجيل) بفتح الهمزة ، وهو دليل على العجمية . لأن أفعال بفتح الهمزة معدوم في أوزان العرب ، وأعلم أن هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ، ومع ذلك فنقل كلام الأدباء فيه

أما لفظ (التوراة) ففيه أبحاث ثلاثة

﴿ البحث الأول ﴾ في اشتقاقه ، قال الفراء : (التوراة) معناها الضياء والنور ، من قول العرب وري الزندىرى إذا قدح وظهرت النار ، قال الله تعالى (فالموريات قدحا) ويقولون : وريت بك زنادى ، ومعناه : ظهر بك الخير لى . فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ، ويبدل على هذا المعنى قوله تعالى (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء)

﴿ البحث الثانى ﴾ طم 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 الثانى ﴾ قال الفراء : ويجوز أن تكون تفعلة على وزن توفيسة وتوصية ، فيكون أصلها تورية ، الا أن الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طيء ، فانهم يقولون فى جارية : جارة ، وفى ناصية : ناصاة . قال الشاعر :

فما الدنيا بياقاة لحي وما حى على الدنيا بياق

﴿ والقول الثالث ﴾ وهو قول الخليل والبصريين : ان أصلها : وورية ، فوعلة ، ثم قلبت الواو الأولى تاء ، وهذا القلب كثير فى كلامهم . نحو : تجاد ، وتراث ، وتخمة ، وتكلان ، ثم قلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها . فصارت (توراة) وكتبت بالياء على أصل الكلمة ، ثم طعنوا فى قول الفراء ، أما الأول فقالوا : هذا البناء نادر ، وأما فوعلة فكثير ، نحو : صومعة ، وحوصلة ، ودوسرة والحمل على الأكثر أولى ، وأما الثانى فلأنه لا يتم إلا بحمل اللفظ على لغة طيء ، والقرآن ما نزل بها البتة
﴿ البحث الثالث ﴾ فى التوراة قراءتان : الامالة والتفخيم ، فمن نغم فلأن الراء حرف يمنع

الامالة لما فيه من التكرير . والله أعلم

مِن قَبْلِ هُدًى لِلنَّاسِ

وأما الإنجيل ففيه أقوال : الأول : قال الزجاج : انه افعيل من النجل . وهو الأصل . يقال : لعن الله ناجليه ، أى والديه . فسمى ذلك الكتاب بهذا الاسم . لأن الأصل المرجوع اليه في ذلك الدين . والثاني : قال قوم : الإنجيل مأخوذ من قول العرب : نجلت الشيء إذا استخرجته وأظهرته ويقال المء الذى يخرج من البئر : نجل . ويقال : قد استنجل الوادى . إذا خرج الماء من النز . فسمى الإنجيل إنجيلا لأنه تعالى أظهر الحق بواسطته . والثالث : قال أبو عمرو الشيبانى : التناجل التنازع . فسمى ذلك الكتاب بالإنجيل لأن القوم تنازعوا فيه . والرابع : أنه من النجل الذى هو سعة العين . ومنه طمئة نجلاء . سمي بذلك لأنه سعة ونور وضيء 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 موضوعه وضعاً أو لاحقى يجعل سائر الألفاظ مشتقة منها . وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذى جعلوه مشتقا من ذلك الآخر . أن يكون الأصل هو هذا . والفرع هو ذلك الآخر . ومن الذى أخبرهم بأن هذا فرع وذاك أصل . وربما كان هذا الذى يجعلونه فرعاً ومشتقاً في غاية الشهرة . وذلك الذى يجعلونه أصلاً في غاية الخفاء . وأيضا فلو كانت التوراة إنما سميت توراة لظهورها . والإنجيل إنما سمي إنجيلا لكونه أصلاً . وجب في كل مظهر أن يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة . ووجب في كل ما كان أصلاً لشيء آخر أن يسمى بالإنجيل . والطين أصل الكوز . فوجب أن يكون الطين إنجيلا . والذهب أصل الخاتم . والغزل أصل الثوب فوجب تسمية هذه الأشياء بالإنجيل . 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 تهمسك به في أول الأمر ونزح أنفسنا من الخوض في هذه الكلمات . وأيضا فالتوراة والإنجيل اسمان أجمعيان : 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 والإنجيل . 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 يهدى لهم . ويدل على معنى قوله (وهو عليهم عمى) أن عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز ، كقول نوح عليه السلام (فلم يزدكم دعائي إلا فرارا) لما فروا عنده . واعلم أن قوله (هدى للناس) فيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك عائداً إلى التوراة والانجيل فقط ، وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بأنه حق ، ووصف التوراة والانجيل بأنهما هدى ، والوصفان متقاربان .
فان قيل : انه وصف القرآن في أول سورة البقرة بأنه هدى للمتقين ، فلم لم يصمه ههنا به ؟

قلنا : فيه لطيفة . وذلك لأننا ذكرنا في سورة البقرة أنه إنما قال (هدى للمتقين) لأنهم هم المتفجعون 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 ، بل قال : انه حق في نفسه . سواء قبلوه أو لم يقبلوه . وأما التوراة والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما . ويدعون بأننا إنما نقول في ديننا عليهم ، فلا جرم وصفهما الله تعالى لأجل هذا التأويل بأنهما هدى . فهذا ما خطر بالبال والله أعلم

(القول الثاني) وهو قول الأكثرين : أنه تعالى وصف الكتب الثلاثة بأنها هدى فهذا الوصف عائد الى كل ما تقدم ، وغير مختص بالتوراة والانجيل والله أعلم بهماده
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 . ومدحا بكونه فارقا بين الحق والباطل أو يقال : انه تعالى أعاد ذكره ليبين أنه أنزله بعد التوراة والانجيل . ليجمعه 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 دالا على أن الله تعالى بين بهذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا ، هذا جملة ما قاله أهل التفسير

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ

في هذه الآية ، وهي عندي مشكلة أما حملها 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 الثاني وهو حملها 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 عندي في تفسير هذه الآية وجه رابع . وهو أن المراد من هذا الفرقان المعجزات التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب . وذلك لأنهم لما أتوا بهذه الكتب وادعوا أنها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى . افتقروا في إثبات هذه الدعوى إلى دليل . حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين . فلما أظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات . حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب . فالمعجزة هي الفرقان . فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب بالحق . وأنه أنزل التوراة والانجيل من قبل ذلك . بين أنه تعالى أنزل معها ما هو الفرقان الحق . وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها . ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة . فهذا هو ما عندي في تفسير هذه الآية . وهب أن أحداً من المفسرين ما ذكره إلا أن حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى ، وجزالة اللفظ . واستقامة الترتيب والنظم . والوجود اتى ذكرها تنافى كل ذلك . فكان ما ذكرناه أولى والله أعلم بمراده

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر في هذه الألفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله . وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة أتبع ذلك بالوعيد 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 يَخْفَىٰ 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 انقما أى عاقبه . وقال الليث يقال : لم أرض عنه حتى نقتم منه وانتقمت إذا كافأه عقوبة بما صنع ، والعزير إشارة إلى القدرة التامة على العقاب ، وذو الانتقام إشارة إلى كونه فاعلا للعقاب ، فالأول صفة الذات ، والثاني صفة الفعل . والله أعلم

قوله تعالى ﴿ إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الأرحام

كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾

اعلم أن هذا الكلام يحتمل وجهين :

﴿ الاحتمال الأول ﴾ أنه تعالى لما ذكر أنه قيوم ، والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق

ومهماتهم ، وكونه كذلك لا يتم إلا بمجموع أمرين : أحدهما : أن يكون عالما بحاجاتهم على

جميع وجوه الكمية والكيفية . والثاني : أن يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها ،

والأول لا يتم إلا إذا كان عالما بجميع المعلومات ، والثاني لا يتم إلا إذا كان قادراً على جميع

الممكنات ، فقوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) إشارة إلى كمال علمه المتعلق

بجميع المعلومات ، فحينئذ يكون عالماً لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات ، لا يشغله

سؤال عن سؤال ، ولا يشتبه الأمر عليه بسبب كثرة أسئلة السائلين ، ثم قوله (هو الذي يصوركم

في الأرحام كيف يشاء) إشارة إلى كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات ، وحينئذ يكون قادراً

على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم ، وعند حصول هذين الأمرين يظهر كونه قائماً بالقسط

قيوماً بجميع الممكنات والكائنات ، ثم فيه لطيفة أخرى ، وهى أن قوله (إن الله لا يخفى عليه شيء

في الأرض ولا في السماء) كما ذكرناه إشارة إلى كمال علمه سبحانه ، والطريق إلى إثبات كونه

تعالى عالماً لا يجوز أن يكون هو السمع . لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه . تعالى

عالمًا بجميع المعلومات ، بل الطريق اليه ليس إلا الدليل العقلي . وذلك هو أن نقول : ان أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالمًا ، فلما كان دليل كونه تعالى عالمًا هو ما ذكرنا ، فحين ادعى كونه عالمًا بكل المعلومات بقوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) أتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك ، وهو أنه هو الذى صور فى ظلمات الأرحام هذه البنية العجيبة ، والتركيب الغريب . وركبه من أعضاء مختلفة فى 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 فى الطباع والشكل واللون ، ويدل على كونه عالمًا من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر إلا عن العالم . فكان قوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) دالا على كونه قادراً على كل الممكنات . ودالا على صحة ما تقدم من قوله (ان الله لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء) واذا ثبت أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، وقادر على كل الممكنات . ثبت أنه قيوم المحدثات والممكنات . فظهر أن هذا كالتقرير لما ذكره تعالى أولاً من أنه هو الحى القيوم . ومن تأمل فى هذه اللطائف علم أنه لا يعقل كلام أكثر فائدة . ولا أحسن ترتيباً . ولا أكثر تأثيراً فى القلوب من هذه الكلمات

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن تنزل هذه الآيات على سبب نزولها . وذلك لأن النصارى ادعوا إلهية عيسى عليه السلام . وعولوا فى ذلك على نوعين من الشبه . أحد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة ، والنوع الثانى: شبه مستخرجة من مقدمات الزامية

﴿أما النوع الأول من الشبه﴾ فاعتمادهم فى ذلك على أمرين : أحدهما : يتعلق بالعلم . والثانى : يتعلق بالقدرة

أما ما يتعلق بالعلم فهو أن عيسى عليه السلام كان يخبر عن "غيوب . وكان يقول لهذا : أنت أكلت فى دارك كذا . ويقول لذاك : انك صنعت فى دارك كذا . فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم

وأما الأمر الثانى من شبههم . فهو متعلق بالقدرة ، وهو أن عيسى عليه السلام كان يحى الموتى . ويبرىء الأكمه والأبرص ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيراً باذن الله ، وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة . وليس للنصارى شبه فى المسألة سوى هذين النوعين . ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم فى إلهية عيسى وفى التثليث بقوله (الحى القيوم) يعنى الاله

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﴾ وهي المتعلقة بالعلم ، وهي قولهم : انه أخبر عن الغيوب فوجب أن يكون إلها . فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) وتقرير الجواب أنه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات أن يكون إلها لاحتمال أنه انما علم ذلك 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 في الأرض ولا في السماء فان الاله هو الذى يكون خالقا . والخالق لا بد وأن يكون عالما بمخلوقه ، ومن المعلوم بالضرورة أن عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات . فكيف والنصارى يقولون : انه أظهر الحزغ 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 فثبت أن الاستدلال : معرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية ، وأما الجهل ببعض الغيب يدل قطعاً على عدم الالهية ، فهذا هو الجواب عن النوع الأول من الشبه المتعلقة بالعلم

﴿أما النوع الثانى﴾ من الشبه ، وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فأجاب الله تعالى عنها بقوله (هو الذى يصوركم في الأرحام كيف يشاء) والمعنى أن حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه إلها ، لاحتمال أن الله تعالى أكرمه بذلك الاحياء إظهاراً لمعجزته وإكراماً له

أما المعجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية . وذلك لأن الاله هو الذى يكون قادراً على أن يصور في الأرحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب ، والتأليف الغريب ، ومعلوم أن عيسى عليه السلام ما كان قادراً على الاحياء والاماتة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لأمات أولئك الذين أخذوه على زعم النصارى وقتلوه . فثبت أن حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه إلها أما عدم حصولهما على وفق مراده في سائر الصور يدل على أنه ما كان إلها ، فظهر بما ذكر أن هذه الشبهة الثانية أيضا ساقطة

﴿وأما النوع الثانى من الشبه﴾ فهى الشبه المبنيّة 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 فإن شاء صوره من نطفة الأب. وإن شاء صوره ابتداء من غير الأب

﴿والنوع الثاني﴾ أن النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ألمت 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 دن 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 وخصناه 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 للصارى عن قولهم بالتثليث. فقال (لا إله الا هو العزيز الحكيم) فالعزيز إشارة إلى كمال القدرة. والحكيم إشارة إلى كمال العلم. وهو تقرير لما تقدم من أن علم المسيح ببعض الخيوب. 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. وتبقى 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 يمين 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 ، وتام 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 تأويله 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 كالمراة المجلوة التى تجلت صور جميع الموجودات فيها
 وهو المراد بقوله (هو الذى أنزل عليك الكتاب) وأما على الاحتمال الثانى فقد ذكرنا أن من جملة

شبه النصارى تمسكهم بما جاء فى القرآن من قوله تعالى فى 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 فى 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 فى هاتين الآيتين أن جميعه محكم ، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعانى وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه فى فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوى القرآن فى هذين الوصفين ، والعرب تقول فى البناء الوثيق والعقد الوثيق الذى لا يمكن حله : محكم . فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم ، وأما ما دل على أنه بكليته متشابه ، فهو قوله تعالى (كتابا متشابها مثنى) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً فى الحسن ، ويصدق بعضه بعضا ، واليه الإشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) أى لكان بعضه وارداً على تقييض الآخر ، والتفاوت نسق الكلام فى الفصاحة والركاكة ، وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه ، فهو هذه الآية التى نحن فى تفسيرها ، ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما فى عرف الشريعة: أما المحكم فالعرب تقول : حاكمت وحاكمت وأحكمت بمعنى رددت ، ومنعت . والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام التى هى تمنع الفرس عن الاضطراب ، وفى حديث النخعي : احكم اليتيم كما تحكم ولدك أى امنعه عن الفساد ، وقال جرير : أحكوا سفنهاكم ، أى امنعوهم ، وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له ، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغى ، وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشئيين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز ، قال الله تعالى (ان البقر تشابه علينا) وقال فى وصف ثمار الجنة (وأتوا به متشابها) أى متفق المنظر مختلف الطعوم ، وقال الله تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال : اشتبه على الأمران إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه . وقال عليه السلام « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابها » وفى رواية أخرى دشتبها ، ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه ، إطلاقا لاسم السبب على المسبب ، ونظيره المشكل سمي بذلك ، لأنه أشكل ، أى دخل فى شكل غيره فأشبهه وشابهه ، ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ، ويحتمل أن يقال : انه الذى لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه ، وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه فى العقل

والذهن ، ومشابهها له ، وغير متميز أحدهما عن الآخر بمنزلة 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 عقيبه أقوال الناس فيه فنقول : اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى ، فاما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى ، وإما أن لا يكون فاذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص ، وأما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتمالاه لأحدهما راجحاً على الآخر ، وأما أن لا يكون كذلك بل يكون احتمالاه لهما على السواء ، فان كان احتمالاه لأحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً ، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً ، وأما ان كان احتمالاه لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجتملاً ، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً ، أو ظاهراً ، أو مؤولاً ، أو مشتركاً ، أو مجتملاً ، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح ، إلا أن النص راجح مانع من الغير ، والظاهر راجح غير مانع من الغير ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم ، وأما الجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة ، وان لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح ، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لاجسب الدليل المنفرد ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهاً إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهاً للثبات في الذهن ، وأما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم ، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم اطلاقاً 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 مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول) فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ، ومحكمه قوله تعالى (ان 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 فسيحهم) وظاهر النسيان ما يكون ضداً للعلم ، ومرجوحه الترك ، والآية المحكمة فيه قوله تعالى (وما كان ربك نسياً) وقوله تعالى (لا يضل ربي ولا ينسى) واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول : ان كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة

لمذهبه محكمة . وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة . فالمعتزلي يقول : قوله (فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم ، وقوله (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) متشابه والسني يقلب الأمر في ذلك ، فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب . فنقول : اللفظ إذا كان محتما لمعنيين . وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحا . وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا . فان 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 انما 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 دلالاته ، 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 مظنونا ، 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 ، فعند هذا

لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذى هو المراد ما إذا ، 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 فى ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون فى غاية الضعف ، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف ، والتعويل على مثل هذه الدلائل فى المسائل القطعية محال ، فلهذا التحقيق المتين مذهبنا أن بمد إقامة الدلالة القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال ، لا يجوز الخوض فى تعيين التأويل ، فهنا منتهى ما حصلناه فى هذا الباب والله ولى الهداية والرشاد

﴿المسألة الثالثة﴾ فى حكاية أقوال الناس فى المحكم والمتشابه : فالأول : ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : المحكمات هى الثلاث آيات التى فى سورة الانعام (قل تعالوا) إلى آخر الآيات الثلاث ، والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود ، وهى أسماء حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل . فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأدر 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 فى سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم

وأما المتشابه فهو الذى سميناه بالمجمل ، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه والى غيره على السوية ، فإن دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التى تفسر هذه الألفاظ بها على السوية ، لا بدليل منفصل على ما لخصناه فى أول سورة البقرة

﴿القول الثانى﴾ وهو أيضا مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ

﴿والقول الثالث﴾ قال الأصم : المحكم هو الذى يكون دليله واضحا لا محاب ، مثل ما أخبر الله تعالى به من انشاء الخلق فى قوله تعالى (فخلقنا النطفة علقه) وقوله (وجعلنا من الماء كل شئ حى) وقوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) والمتشابه ما يحتاج فى معرفته إلى التدبر والتأمل ، نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا 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 دلائله واضحة ، أن المحكم هو الذى يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة . والمتشابه مالا يكون كذلك ، وهو اما المجمل المتساوى ، أو المؤول المرجوح . فهذا هو الذى ذكرناه أولاً ، وان عنى به أن المحكم هو الذى يعرف صحة معناه من غير دليل ، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل . والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل ، وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابهاً ، لأن قوله (خلقنا النطفة علقه) أمر يحتاج فى معرفة صحته الى الدلائل العقلية . وان أهل الطبيعة يقولون: السبب فى ذلك الطبايع 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 مبيضة . 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 جلي ، 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 محكما وبعضه متشابهاً

اعلم أن من الملمحة من طعن فى القرآن لأجل اشتباهه 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 أكمة 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 أكمة 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) وهى مثبتة الجهة يتمسك بقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والثانى يتمسك بقوله (ليس كمثله 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 . ووجوده ضعيفة . فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا . أليس أنه لو جعله ظاهراً جلياً نقيماً عن هذه المتشابهات كان أقرب إلى حصول الغرض

واعلم أن العلماء ذكروا في فوائده 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 تصريحه 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 ، ويجتهد 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 يفنر 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 وجود ليس بجسم ولا بتميز ولا مشار إليه ، ظن أن هذا عدم ونفى فوق في التعطيل ، فكان الأصلاح أن يخاطبوا بالفاظدالة 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 الذى 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 الذى أنزل عليك الكتاب ﴾ فالمراد به هو القرآن (منه آيات محكمات) وهى التى يكون مدلولاتها متأكدة إما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك فى المسائل القطعية . أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها

ثم قال ﴿ هن أم الكتاب ﴾ وفيه سؤالان

﴿ السؤال الأول ﴾ ما معنى كون المحكم أمًا للمتشابهة؟

الجواب : الأم فى حقيقة اللغة الأصل الذى منه يكون الشيء . فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها . والمتشابهات إنما تصير مفهومة باعانة المحكمات . لا جرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات . وقيل : أن ماجرى فى الانجيل من ذكر الأب . وهو أنه قال : ان البارى القديم المكون الأشياء . الذى به قامت الخلائق . وبه ثبتت إلى أن يبعثها . فعبر عن هذا المعنى بلفظ الأب من جهة أن الأب هو الذى حصل منه تكوين الابن . ثم وقع فى 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 وكلمته من المتشابهات التى يجب ردها إلى ذلك المحكم

﴿ السؤال الثانى ﴾ لم قال (أم الكتاب) ولم يقل : أمهات الكتاب؟

الجواب : أن مجموع المحكمات فى تقدير شيء واحد . ومجموع المتشابهات فى 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 ههنا

ثم قال ﴿ وأخر متشابهات ﴾ وقد عرفت حقيقة المتشابهات . قال الخليل وسيبويه : أن (أخر) فارقت أخواتها فى حكم واحد ، وذلك لأن آخر جمع أخرى . وأخرى تأنيث آخر . وأخر على وزن أفعل ، وما كان على وزن أفعل فإنه يستعمل مع (من) أو بالألف واللام فيقال : زيد أفضل من عمرو ، وزيد الأفضل فالألف واللام معاقبتان لمن فى باب أفعل . فكان القياس أن يقال : زيد آخر من عمرو . أو يقال : زيد الآخر ، إلا أنهم حذفوا منه لفظ «من» لأن لفظه اقتضى معنى «من» فأسقطوها اكتفاءً بدلالة اللفظ عليه . والألف واللام معاقبتان لمن . فسدقت الألف 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 : زاغ زيغا : أى مال ميلا ، واختلافوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله (في قلوبهم زيغ) فقال الربيع : هم وفدجران 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 ذاك إلا وقت القيامة ، لأنه تعالى أخفاه عن كل الخلق ، حتى عن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وقال المحققون : ان هذا يعنى 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 ماتنا تأتينا بالملائكة . فهو هو الأمر على الضعفة ، ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فإنه لما ثبت بصرح العقل أن كل ما كان محتصا بالخير ، فأما أن يكون في الصغر كالجزء الذى لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق ، واما أن يكون أكبر منه فيكون منقسما مركباً . وكل مركب فإنه ممكن ومحدث ، فهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الاله 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 ، فإنه 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 ، فحينئذ يبطل ذلك التفويض ، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته ، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات ، فبين الله تعالى في كل هؤلاء الذين بعرضون عن الدلائل القاطعة . ويقتصررون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أن في قلوبهم زيغا عن الحق ، وطلبنا 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 فانه يقول: المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات، وقال أبو مسلم الاصفهاني: الزائع "طالب للفتنة هو من يتعلق بآيات "ضلال". 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 العال على خلقه ليهلكهم، مع أنه تعالى قال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ويريد الله ليبين لكم ويهديكم) وتاولوا 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 جيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم) فكيف زين العمه؟ فهذا ما قاله أبو مسلم. ولت شعري لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات، وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات؟ ولم أوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجرائها على الظاهر، وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر؟ ومعلوم أن ذلك لا يتم الا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة. فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الأدلة العقلية، فان مذهبهم لا يتم إلا إذا قلنا بأنه صدر عنه أحد فاعلين 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 المقتن عن العبد لا يدل على علم فاعله به، فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الأزيد والأخص لا المخصص، وذلك نبي للصانع. ولزم منه أيضا أن لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد باب الاستدلال بأحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالما، ولو أن أهل السموات والأرض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها، فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل أن يسمى الآيات الدالة على القضاء والتقدير بالمتشابه، فظهر بما ذكرناه أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة، وأما المحقق المنصف، فانه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يتأكد ظاهرهما بالدلائل العقلية، فذاك هو المحكم حقا، وثانيها: الذي قامت الدلائل المتطاعة على امتناع ظواهرها، فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره. وثالثها: الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل

على طرفي ثبوته وانتفاءه ، فيكون من حقه التوقف فيه . ويكون ذلك متشابها بمعنى أن الأمر اشتبه فيه . ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر . إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها فهذا ما عتدى في هذا "باب 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 بالشيء والغلو فيه . يقال : فلان مفتون يطلب الدنيا ، أي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر . وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوها : أولها قال الأصم : أنهم متى أوقعوا تلك المتشابهات في الدين . صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين ، وذلك يفضي إلى التقاتل والمهرج 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 تولا 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 . ففهم 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 وانذى 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 تفسد 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 الدلائل على أنه يتمتع 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

فإن 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 (لو ، أتأتينا بالملائكة)

قلنا : إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه ، ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث أن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم ، وحمله على معناه 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 الايمان به مدح . لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به ، إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها . وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى . وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث ، فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرهما مراد الله تعالى ، بل مراده منه غير ذلك الظاهر ، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه ، وقطعوا بأن ذلك المعنى أى شيء كان فهو الحق والصواب ، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن

﴿الحجة الرابعة﴾ لو كان قوله (والراسخون في العلم) معطوفاً على قوله (إلا الله) اصرار 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 ، وههنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم ، فوجب أن يجعل قوله (يقولون آمناً به) حالاً من الراسخين لا من الله تعالى ، فيكون ذلك تركاً للظاهر ، فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر ومذهبننا لا يحتاج اليه . فكان هذا القول أولى

﴿الحجة الخامسة﴾ قوله تعالى (كل من عند ربنا) يعنى أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله . فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل ، لم يبق لهذا الكلام فائدة

﴿الحجة السادسة﴾ نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : تفسير القرآن على أربعة أوجه تفسير لا يسع أحداً جهله ، و تفسير تعرفه العرب بألسنتها ، و تفسير تعلمه العلماء ، و تفسير لا يعلمه إلا الله تعالى

وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء . فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، و الايمان به واجب . والسؤال عنه بدعة ، وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في أول سورة البقرة ، فاذا ضم ما ذكرناه ههنا 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﴾ الراسخ 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 الى مزيد التأكيد ، فذكر كلمة «عند» لمزيد التأكيد

﴿السؤال الثاني﴾ لم جاز حذف المضاف اليه من «كل» ؟

الجواب : لأن دلالة المضاف عليه قوية ، فبعد الحذف الأمن من اللبس حاصل

ثم قال ﴿وما يذكر إلا أولوا الأبواب﴾ وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به . ومعناه : ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول الكاملة . فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن ، فيعملون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول . فيكون 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 تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ

الْوَهَّابُ «٨»

قوله تعالى ﴿ربنا لاترغ 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
لاترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا) وحذف «يقولون» لدلالة الأول عليه ، وكما في قوله (ويتفكرون
في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) وفي هذه الآية اختلفت 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 ،
والقسوة ، 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 ينقلب كما يقبله الانسان بواسطة ذينك الأصبعين . فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين
ينقلب 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
بالمشابه ، فلا بد وأن يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لا عقادهم 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 أأنذرتهم أم لم تنذرتهم 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 وجود : الأول : وهو الذي قاله الجبائي ، واختاره القاضي : أن المراد بقوله (لاترغ قلوبنا) يعني لاتمنعها الألفاظ التي معناها يتمر قلبهم على صفة الايمان . وذلك لأنه تعالى لما منعهم ألفافه عند استحقاقهم منع ذلك جاز أن يقال : أزاغهم ، ويدل على هذا قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) والثاني : قال الأصم : لاتبنا ييلوي تزيف عندهما 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 لاتكلفنا من العبادات إلا نأمن معه الزيف ، وقد يقول القائل : لاتحملني على إيذائك أي لاتفعل ما أصير عنده مؤذيا لك . الثالث : قال السكعي (لاترغ قلوبنا) أي لاتسمناباسم 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 إبقاءه 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 ذكرود في تأويل هذه الآية وهي بأسرها ضعيفة

(أما الأول) فلا ن من مذهبهم أن كل ما صح في قدرة الله تعالى أن يفعل في حقهم لطفاً واجب 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 إليه .

﴿وأما الثالث﴾ فهو أن التسمية بالزبيغ والكفر دأب مع الكفر وجوداً وعدمًا والكفر والزبيغ باختيار العبد . فلا فائدة في قوله لا تسمنا باسم الزبيغ والكفر .

﴿وأما الرابع﴾ فهو أنه لو كان علمه تعالى بأنه يكفر في السنة الثانية يوجب عليه أن يمته ، لكان علمه بأن لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب عليه أن لا يخلقه

﴿وأما الخامس﴾ وهو حمل على إلقاء 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 إليه

فان قيل : فعلى ذلك القول كيف الكلام في تفسير قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) قائلا : لا يبعد أن يقال : ان الله تعالى يزيعهم ابتداء ، فعند ذلك يزيعون ، ثم يترتب على هذا الزيع إزاغة أخرى سوى الأولى من الله تعالى ، وكل ذلك لامنافة فيه أما قوله تعالى ﴿بعد إذ هديتنا﴾ أى بعد أن جهاتنا مهتدين . وهذا أيضا صريح في أن حصول الهداية في القلب بتخليق الله تعالى

ثم قال ﴿وهب لنا من لدنك رحمة﴾ واعلم أن تطهير القلب عما لا ينبغي ، مقدم على تنويره مما ينبغي ، فهو لاء المؤمنون سألو 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

وثانها : 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 يُخْفِ الْمِعَادَ ﴿٩﴾

وسادسها : أن يحصل في القيامة سهولة العقاب والمحطاب وغفران السيئات . وترجيح الحسنات فقوله (مزلدنك رحمة) يتناول جميع هذه الأقسام . ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة أنه لا رحيم إلا هو ، ولا كريم إلا هو ، لا جرم أ كدذلك بقوله (من لدنك) تنبيهاً للعقل والقلب والروح على أن هذا المقصود لا يحصل إلا منه سبحانه . ولما كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة إلى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير ، كأنه يقول : أطلب رحمة وأية رحمة . أطلب رحمة من لدنك ، وتليق بك ، وذلك يوجب غاية العظمة

ثم قال ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ كأن العبد يقول : إلهي هذا الذي طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة إلى ، لكنه حقير بالنسبة إلى كمال كرمك ، وغاية جودك ورحمتك ، فأنت الوهاب الذي من هبتك حصلت حقائق الأشياء وذواتها . وماهياتها ووجوداتها ، فكل ماسواك فمن جودك وإحسانك وكرهك ، يادأتم المعروف ، يا قديم الاحسان . لا تخيب رجاء هذا المسكين ، ولا ترد دعاءه ، واجعله بفضلك أهلاً لرحمتك يا أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين قوله تعالى ﴿ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه إن 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 فاننا نعلم أنك يا إلهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيامة ، ونعلم أن وعدك لا يكون خلفاً . وكلامك لا يكون كذباً ، فمن زاغ قلبه بقى هناك في العذاب أبد الآباد ، ومن أعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين . بقى هناك في السعادة والكرامة أبد الآباد . فالغرض الأعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالآخرة . بقى 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 ركبتكم في الفلك وجرين بهم برح طيبة)

فان قيل: فلم قالوا في هذه الآية (إن الله لا يخلف الميعاد) وقالوا في تلك الآية (إنك لا تخلف الميعاد)

قلت: الفرق والله أعلم أن هذه الآية في مقام الهيبة، يعني أن الإلهية تقتضى الحشر والنشر لينتصف للظالمين من الظالمين، فكان ذكره باسمه الأعظم أولى في هذا المقام. أما قوله في آخر السورة (إنك لا تخلف الميعاد) فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه أن ينعم عليه بفضله، وأن يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة، فلا جرم قال (إنك لا تخلف الميعاد)

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الجبائي بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق، قال: وذلك لأن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد. بدليل قوله تعالى (أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً) والوعد والموعد والميعاد واحد. وقد أخبر في هذه الآية أنه لا يخلف الميعاد، فكان هذا دليلاً على أنه لا يخلف في الوعيد

والجواب: لانسلم أنه تعالى يوعد الفساق مطلقاً. بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو. كما أنه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة، فكما أنكم أثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل، فكذا نحن أثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل. سلمنا أنه يوعدكم. ولكن لانسلم أن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد، أما قوله تعالى (فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً)

قلنا: لم لا يجوز أن يكون ذلك كما في قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وقوله (ذق إنك أنت العزيز الكريم) وأيضاً 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: ما تقول في أصحاب الكبراء؟ قال: أقول ان الله وعدو عدا، وأوعد إيعادا، فهو منجز إيعاده كما هو منجز وعده. فقال أبو عمرو بن العلاء: إنك رجل أعجم، لا أقول أعجم اللسان ولكن أعجم القلب، ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لؤما وعن الإيعاد كرما وأنشد

واني وان أوعدته أو وعدته لمكذب إيعادي ومنجزه وعدي

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 لأبي 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 أنى 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، جوابه: 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 كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ

وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ «١١»

ملوك الروم منى ما أعطوني من المال والجاه ، فالله تعالى بين أن أموالمهم 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 (ان تغنى عنهم أموالمهم 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 (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا) وقوله (وزرثه ما يقول ويأتينا فرداً) وقوله (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما حولناكم 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 ، فانه 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 وقودا . كقوله : وردت ورودا

﴿المسألة الثالثة﴾ في قوله (من الله) قولان : أحدهما : التقدير : ان تغنى عنهم أموالمهم 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

ستين دأبا) أى يجد واجتهاد ودوام ، ويقال : سار فلان يوماً دأباً ، إذا أجهد في السير يومه كله . هذا معناه في اللغة ، ثم صار الدأب عبارة عن الشأن والأمر والعادة . يقال : هذا دأب فلان أى عادته ، وقال بعضهم : الدؤب والدأب الدوام

إذا عرفت هذا فقول : في كيفية التشبيه وجوه : الأول : أن يفسر الدأب بالاجتهاد ، كما هو معناه في أصل اللغة ، وهذا قول الأصم والزجاج ، ووجه التشبيه أن دأب هؤلاء الكفار . أى جدهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم . وكفرهم بدينه . كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ، ثم انا أهلكننا أولئك بذنوبهم ، فكذاهلك هؤلاء

﴿الوجه الثاني﴾ أن يفسر الدأب بالشأن والصنع ، وفيه وجوه : الأول : (كدأب آل فرعون) أى شأن هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم . كشأن آل فرعون في التكذيب بموسى ، ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أننا لمنا اللفظ في الوجه الأول على الاجتهاد ، وفي هذا الوجه على الصنع والعادة . وثاني : أن تقدير الآية : ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً ، ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه في آل فرعون . فانهم لما كذبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم ، والمصدر تارة يضف الى الفاعل ، وتارة الى المفعول ، والمراد ههنا ، كدأب الله في 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 : سنتي فيمن أرسلنا قبلك . والثالث : قال القفال رحمه الله : يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة الى الله تعالى . والعادة المضافة الى الكفار ، كأنه قيل : ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في إيذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في إيذاء رسلهم ، وعادتنا أيضاً في إهلاك هؤلاء ، كعادتنا في إهلاك أولئك الكفار المتقدمين ، والمقصود على جميع التقديرات نصر النبي صلى الله عليه وسلم على إيذاء الكفرة وبشارته بأن الله سينتقم منهم

﴿الوجه الثالث﴾ في تفسير الدأب والدؤب . وهو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء ، وتقدير الآية : وأولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون . أى دؤبهم في النار . كدؤب آل فرعون ﴿والوجه الرابع﴾ أن الدأب هو الاجتهاد ، كما ذكرناه ، ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعهم به ، فانه تعالى بين أن عذابهم حصل في غاية القرب ، وهو قوله تعالى (أغرقوا فأدخلوا ناراً) وفي غاية الشدة أيضاً وهو قوله (النار يعرضون عليها غدواً وعشياً) ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَهَادُ ﴿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 عرفتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسول من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد ، بل صاروا مضطرين إلى منازل بهم فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد صلى الله عليه وسلم في أنه ينزل بكم مثل منازل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغني عنكم الأموال والأولاد

﴿الوجه السادس﴾ يحتمل أن يكون وجه التشبيه أنه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم وذلك من القتل والسبي وسلب الأموال ويكون قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم) كالدلالة على ذلك فكأنه تعالى بين أنه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ، ثم يصيرون إلى دوام العذاب ، 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 لا محالة بالأنبياء ثم قال ﴿فأخذهم الله بذنوبهم﴾ وإنما استعمل فيه الأخذ ، لأن من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص ثم قال ﴿والله شديد العقاب﴾ وهو ظاهر

قوله تعالى ﴿قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد﴾
وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي (سيغلبون ويحشرون) بالياء فيهما ، والباقون بالتاء المنقطعة من فوق فيهما ، فمن قرأ بالياء المنقطعة من تحت ، فالمعنى : بلغهم أنهم سيغلبون ، ويدل على صحة الياء قوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) و(قل المؤمنون 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 بنى قينقاع ، وقال : يا معشر اليهود
 أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشا ، فقالوا : يا محمد لا تغرنك نفسك أن قتلت نقرأ من
 قريش لا يعرفون القتال ، لو قاتلنا 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 : لاتعجلوا
 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 يطابق 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 أأنذرتهم أم لم تنذرهم
 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 يتمهد فيه وينام عليه كالفراش ، قال الله تعالى (والأرض
 فرشناها فنعم المهادون) فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين إلى جهنم أخبر عنها بالشر لأن بئس
 مأخوذ من البأساء ، والبأساء هو الشر والشدّة ، قال الله تعالى (وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئس)

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ
يَرُونَهُمْ مَثَلِهِمْ رَأَى الْعَيْنَ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي
الْأَبْصَارِ «١٣»

أى شديد وجنهم معروفة أعادنا الله منها بفضله

قوله تعالى ﴿قد كان لكم آية في فئتين التقتا فتاة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثلهم
رأى العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لأولى الأبصار﴾
أعلم أن في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لم يقل : قد كانت لكم آية ، بل قال (قد كان لكم آية) وفيه وجهان : الأول :
أنه محمول على المعنى ، والمراد : قد كان لكم إتيان هذا آية . والثاني : قال الفراء : إنما ذكر للفصل
الواقع بينهما . وهو قوله (لكم)

﴿المسألة الثانية﴾ وجه النظم أنا ذكرنا أن الآية المتقدمة وهى 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 فالتة تعالى قال لهم انكم وإن كنتم أقوياء 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
السلح 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 أقوياء 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 ، ومنسركوا 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 ثلاثمائة 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 للمشرّكين أصداد هذه المعاني منها : كثرة العدد . ومنها أنهم خرجوا متأهبين للحرب . ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم . ومنها أن أولئك الأقوام كانوا ممارسين للمحاربة . والمقاتلة في الأزمنة الماضية . وإذا كان كذلك فلم تحر 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 معجزا

﴿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 الرائيين هم المشرّكون والمرئيين هم المؤمنون ، والمعنى أن المشرّكين كانوا يرون المؤمنين مثلى عدد المشرّكين قريبا من ألفين . أو مثلى عدد المسلمين وهو ستمائة . وذلك معجز

فان قيل : تجويز 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 . واما أن نقول ان الله تعالى أنزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين . والجواب الأول أقرب . لأن الكلام مقتصر على الفئتين . 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 مدمكم بألف)

وقال (بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) والألف 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 ﴿فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة﴾ وفيه مسألتان (المسألة الأولى) القراءة المشهور (فئة) بالرفع ، وكذا قوله (وأخرى كافرة) وقرىء (فئة) تقاتل وأخرى كافرة) بالجر على البدل من فئتين . وقرىء بالنصب إما على الاختصاص أو على الحال من الضمير في النقتا ، قال الواحدى رحمه الله : والرفع هو الوجه لأن المعنى . إحداهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام

(المسألة الثانية) المراد بالفئة التى تقاتل في سبيل الله هم المسلمون . لأنهم قاتلوا النصره دين الله وقوله (وأخرى كافرة) المراد بها كفار قريش ثم قال تعالى ﴿يرونهم مثلهم رأى العين﴾ وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) قرأ نافع وأبان عن عاصم (ترونهم) بالتاء المنقطه من فوقه ، 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 مشركى قريش والمعنى : ترون يا مشركى قريش المسلمون مثلى فتتكم الكافرة ، ومن قرأ بالياء فللمغايبة التى جاءت بعد الخطاب . وهو قوله (فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثلهم) فقوله (يرونهم) يعود الى الاخبار عن إحدى الفئتين

(المسألة الثانية) أعلم أنه قد تقدم فى هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله (يرونهم مثلهم) يحتمل أن يكون الرأون هم الفئة الكافرة ، والرأون هم الفئة المسلمة . ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان . وأيضا فقوله (مثلهم) يحتمل أن يكون المراد مثلى الرأين وأن يكون المراد مثلى المرئين . فاذن هذه الآية تحتمل وجوها أربعة : الأول : أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المشركين قريبا من ألفين

(والاحتمال الثانى) أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المسلمين ستمائة ونييفا وعشرين ، والحكمة فى ذلك أنه تعالى كثر المسلمين فى أعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل : هذا مناقض لقوله تعالى فى سورة الأنفال (ويقللکم فى أعينهم)

فالجواب : أنه كان التقليل والتكثير فى حالين مختلفين ، فقللوا أولا فى أعينهم حتى اجترؤا عليهم ، فلما تلاقوا كثرهم الله فى أعينهم حتى صاروا مغلوبين ، ثم ان تقليلهم فى أول الأمر ، وتكثيرهم

في آخر الأمر ، أبلغ في القدرة و اظهار الآية

﴿والاحتمال الثالث﴾ أن الرائي 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 يرونهم مثليهم رأى العين . وكانوا ثلاثة أمثالهم ؟

فالجواب : أن الله تعالى إنما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذى 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 الرائي هم المسلمون ، وأما 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 مثليهم وقد كانوا ثلاثة أمثالهم فقد سبق الجواب عنه

بقي من مباحث هذا الموضوع أمران

﴿البحث الأول﴾ أن الاحتمال الأول والثاني يقتضى أن المعدوم صار مرئياً . والاحتمال الثالث يقتضى أن ما وجد وحضر لم يصير مرئياً ، أما الأول فهو محال عقلا ، لان المعدوم لا يرى . فلا جرم ووجب 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 المجرىات 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 حقيقته 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 الرائي هم المشركون ، وأن يكون هم المسلمون فأى الاحتمالين أظهر ففيل : ان كون المشرك رائياً أولى ، ويدل عليه وجود : الأول : أن تعلق

زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ

الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول . فجعل أقرب المذكورين السابقين فاعلا ، وأبعدهما مفعولا أولى من العكس . وأقرب المذكورين هو قوله (وأخرى كافرة) والثاني : أن مقدمة الآية رهو قوله (قد كان لكم آية) خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطأ بامع أولئك الكفار والمعنى تروى ياد شر كى قرىش المسلمين مثلهم . فهذه القراءة لا تساعد إلا على كون الراءى مشركا . الثالث : أن الله تعالى جعل هذه الحالة آية الكفار . حيث قال (قد كان لكم آية في فئتين التقتا) فوجب أن تكون هذه الحالة مما يشاهدها الكافر حتى تكون حجة عليه . أما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله أعلم

واحتج من قال : الراؤن هم المسلمون . وذلك لأن الراءين لو كانوا هم المشركين لزم رؤية ليس بوجود وهو محال ، ولو كان الراءون 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 . فالرؤى يختص بالمام . ويقول : هو منى رأى العين حيث يقع عليه بصرى . فقوله (رأى العين) يجوز أن ينتصب على المصدر ، ويجوز أن يكون ظرفا للمكان ، كما تقول : تروىهم أمامكم . ومثله : هو منى مناط العتق ومزجر الكلب

ثم قال (والله يؤيد بنصره من يشاء) نصر الله المسلمين على وجهين : نصر بالخلبة كنصر يوم بدر . ونصر بالحجة . فلهمذا 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 ، وهى الآية التى يعبر بها من منزلة الجهل إلى العلم . وأصله من العبور وهو النفوذ من أحد الجانبين إلى الآخر . ومنه العبارة وهى الكلام الذى يعبر بالمعنى إلى المخاطب . وعبارة الرؤيا من ذلك . لأنها تعبير لها . وقوله (لأولى الأبصار) أى لأولى العقول . كما يقال : فلان بصر بهذا الأمر ، أى علم ومعرفة ، والله أعلم

قوله سبحانه وتعالى «زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من

الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَالْخَيْلَ الْمُسَوَّمَةَ وَالْأَنْعَامَ وَالْحَرْثَ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَأْتَبِ «١٤»

الذهب والفضة والخيال المسومة والأنعام والحراث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب .
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في كيفية النظم قولان : الأول : ما يتعلق بالقصة فاننا روينا أن أبا حارث بن علقمة النصراني اعترف لأخيه بأنه يعرف صادق محمد صلى الله عليه وسلم في قوله إلا أنه لا يقر بذلك خرفاً 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 بضميره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار) ذكر بعد هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة . وذلك دو أنه تعالى بين أنه زين للناس حب الشهوات الجسمانية . والمذات الدنيوية . ثم أنها فانية منقضية تذهب لذاتها . وتبقى تبعاتها . ثم انه تعالى حث على الرغبة في الآخرة بقوله (قل أو أنبئكم 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 فقوه فيه ظاهر . وذلك لأن عندهم خالق جميع الأفعال هو الله تعالى . وأيضا قالوا : لو كان المرين الشيطان . فمن الذي زين الكفر والبدعة للشيطان . فان كان ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل . وإن وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان في الانسان . فليكن كذلك الانسان . وإن كان من الله تعالى وهو الحق فليكن في حق الانسان كذلك . وفي القرآن إشارة إلى هذه النكتة في سورة القصص في قوله (ربنا هؤلاء الذين أغويناهم كما غوينا) يعنى إن اعتقد أحدنا أغويناهم 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 بوجوده : أحدها : أنه تعالى أطلق حب الشهوات ، فدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان . وثانيها : أنه تعالى ذكر القناطر المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير إلى هذا الحد لا يليق إلا بمن جعل الدنيا قبة طلبه ، ومنتهى مقصوده . لأن أهل الآخرة يكتفون بالغلبة . وثالثها : قوله تعالى (ذلك متاع الحياة الدنيا) ولا شك أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذم للشيء يمتنع أن يكون مزيئاً له . ورابعها : قوله بعد هذه الآية (قل 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 الثانى﴾ قول قوم آخرين من المعتزلة . وهو أن المزين لهذه الأشياء هو الله ، واحتجوا عليه بوجوده : 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 المشتهى علماً بما فى تناول المشتهى من اللذة . ثم أباح له ذلك اتناول 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 لوجوده : الأول : أن يتصدق بها : والثانى : أن يتقوى بها على طاعة الله تعالى : والثالث : أنه إذا انتفع بها وعلم أن تلك المنافع إنما تيسرت بتخليق الله تعالى وإعانتها ، صار ذلك سبباً لاشتغال العبد بالشكر العظيم ، ولذلك كان الصاحب ابن عباد يقول : شرب الماء البارد فى 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 الوجود أن الانتفاع بهذه الطيبات وسائل إلى ثواب الآخرة والخامس : قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) وقال (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقال (انا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها) وقال (خذوا زينتكم عند كل مسجد) وقال فى سورة البقرة (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) وقال (كأوا مما فى 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 أبى على الجبائى 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 التزين فيه من الله تعالى أو من الشيطان .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (حب الشهوات) فيه أبحاث ثلاثة : الأول : أن الشهوات ههنا هى الأشياء المشتهيات . سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال ، كما يقال للمتدور : 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 مشتهاة 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 اليه ، 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 يجب أن لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه إلى بعض المحرمات ولكنه يجب 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 الشرف فهو كما قال فى هذه الآية فان قوله (زين للناس حب الشهوات) يدل على أمور ثلاثة مرتبة : أولها : أنه يشتهى أنواع المشتهيات . وثانيها : أنه يجب شهوته لها . وثالثها : أنه يعتقد أن تلك المحبة حسنة وفضيلة . ولما اجتمعت فى هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى فى الشدة والقوة . ولا يكاد ينحل إلا بتوفيق عظيم من الله تعالى ، ثم انه تعالى أضاف ذلك إلى الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق . فظاهر اللفظ يقتضى أن هذا المعنى حاصل لجميع الناس ، والعقل أيضا يدل عليه ، وهو أن كل ما كان لذيذاً ونافعاً فهو محبوب ومطلوب لذاته واللذيد 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 كالمسكة المستقرة المتأكدة . وانجذابها إلى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة

التي تزول بأدنى سبب ، فلا جرم كان الغالب على الخلق إنما هو الميل الشديد إلى اللذات الجسمانية وأما الميل إلى طلب اللذات الروحانية فذلك 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 مشتهاة

﴿ البحث الثاني ﴾ اعلم أنه تعالى عددهن من المشتهيات أموراً سبعة : أولها : النساء وإنما قدمهن على الكل لأن الالتذاذ بهن 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 والتكثر 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 لتوثقها بعقد الطاق ، فالقنطار مال كثير يتوثق الإنسان به في دفع أصناف النوائب ، وحكى أبو عبيدة عن العرب أنهم يقولون : انه وزن لا يحد ، واعلم أن هذا هو الصحيح ، ومن الناس من حاول تحديده ، وفيه روايات : فروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « القنطار اثنا عشر ألف أوقية » وروى أنس عنه أيضا أن القنطار ألف دينار . وروى أبي بن كعب أنه عليه السلام قال : القنطار ألف ومائتا أوقية . وقال ابن عباس : القنطار ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم ، وهو مقدار الدية ، وبه قال الحسن ، وقال الكلبي : القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب أو فضة ، وفيه أقوال سوى ما ذكرنا لكننا تركناها لأنها غير معصودة بحجة البتة

(البحث الثاني) «المقنطرة» منفعلة من القنطار . وهو للتأكيد . كقوله : ألف مؤلفة . وبدرة مدبرة ، وإبل مؤبلة . ودراهم مدرهمة . وقال الكلبى : القناطير ثلاثة ، والمقنطرة المضاعفة . فكان المجموع ستة

(البحث الثالث) الذهب والفضة إنما كانا محبوبين لأنهما جعلتا من جميع الأشياء . فمالكما للمالك لجميع الأشياء . وصفة المالكية هي القدرة ، والقدرة صفة كمال . والكمال محبوب لذاته . فلما كان الذهب والفضة أكمل الوسائل إلى تحصيل هذا الكمال . الذى هو محبوب لذاته . وما لا يوجد المحبوب إلا به فهو محبوب . لا جرم كانا محبوبين

(المرتبة الخامسة) «الخييل المسومة» قال الواحدى : الخييل جمع لا واحد له من لفظه . كالقوم والنساء والرهط ، وسميت الأفراس خيلا خيلائها فى مشيها . وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان احتمالا . وسمى الخيال خيالا . والتخييل تخيلا ، لجولان هذه القوة فى استحضار تلك الصورة . والأخييل الشقراق . لأنه يتخييل تارة أخضر . وتارة أحمر . واختلفوا فى معنى «المسومة» على ثلاثة أقوال : الأول : أنها الراعية . يقال : أسمت الدابة وسومتها إذا أرسلتها فى مروجها للرعى . كما يقال : أقت الشيء وقومته . وأجدته وجودته . وأئتمته ونومته . والمقصود أنها إذا رعت ازدادت حسنا . ومنه قوله تعالى (فيه تسيهون)

(والقول الثانى) المسومة المعلبة قال أبو مسلم الأصفهاني : وهو مأخوذ من السيا بالقصر والسياء بالمد . ومعناه واحد . وهو الهيئة الحسنة . قال الله تعالى (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى تلك العلامة . فقال أبو مسلم : المراد من هذه العلامات الأوضح والغرر التى تكون فى الخيل . وهى أن تكون الأفراس غرا محجلة . وقال الأصم : إنما هى البلق . وقال قتادة : الشيبة . وقال المؤرج : الكبي . وقول أبى مسلم أحسن لأن الإشارة فى هذه الآية إلى شرائف الأموال . وذلك هو أن يكون الفرس أغر محجلا . وأما سائر الوجود التى ذكروها فإنها لا تفيد شرفا فى الفرس

(القول الثالث) وهو قول مجاهد وعكرمة : أنها الخيل المطهمة الحسان . قال القفال : المطهمة المرأة الجميلة

(المرتبة السادسة) «الأنعام» وهى جمع نعم . وهى الإبل والبقر والغنم . ولا يقال للجنس الواحد منها : نعم إلا للإبل خاصة . فإنها غلبت عليها

(المرتبة السابعة) «الحرث» وقد ذكرنا اشتقاقه فى 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 مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ
بِالْعِبَادِ (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 وجود: منها أن يفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما، ومنها أن يترك الانتفاع به مع الحاجة إليه فيكون أيضا مذموما، ومنها أن ينتفع به في وجه مباح من غير أن يتوصل بذلك إلى مصالح الآخرة. وذلك لأمذوح ولا مذموم، ومنها أن ينتفع به على وجه يتوصل به إلى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح

ثم قال تعالى ﴿ والله عنده حسن المآب ﴾ اعلم أن المآب في اللغة المرجع، يقال: آب الرجل إيابا وأوبة وأبىة ومآبا، قال الله تعالى (ان لنا إياهم) والمقصود من هذا الكلام بيان أن من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه أن يصرفها إلى ما يكون فيه عمارة لمعادته، ويتوصل بها إلى سعادة آخرته، ثم لما كان الغرض الترغيب في المآب: وصف المآب بالحسن فان قيل: المآب قسمان: الجنة وهي في غاية الحسن، والنار وهي خالية عن الحسن، فكيف وصف المآب المطلق بالحسن

قلنا: المآب المقصود بالذات هو الجنة، فأما الذار فهي المقصود بالعرض، لأنه سبحانه خالق الخالق للرحمة وللعذاب، كما قال: سبقت رحمى غضبى. وهذا سر يطالع 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 متعاق الاستفهام ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون المعنى: هل

أَوْ نَبِّئْكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَمْ . ثُمَّ يَبْتَدَأُ فَيَقَالُ : لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ كَذَا وَكَذَا . وَالثَّانِي : هَلْ أَوْ نَبِّئْكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ، ثُمَّ يَبْتَدَأُ فَيَقَالُ : عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرَى . وَالثَّلَاثُ : هَلْ أَوْ نَبِّئْكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ ، ثُمَّ يَبْتَدَأُ فَيَقَالُ : جَنَّاتٌ تَجْرَى

﴿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 أَوْ نَبِّئْكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَمْ) . الثاني : أنه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى (والآخره 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 : أن نعم الآخرة خير من نعم الدنيا . لأن نعم الدنيا مشوبة بالمضرة . ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية . وأيضا فنعم الدنيا منقطعة لآجاله . ونعم الآخرة باقية لآجاله

أما قوله تعالى ﴿الذين اتقوا﴾ فقد بينا في تفسير قوله تعالى (هدى للمتقين) أن التقوى ماهى وبالجملة فإن الانسان لا يكون متقيا إلا إذا كان آتيا بالواجبات . محترزا عن المحظورات . وقال بعض أصحابنا : التقوى عبارة عن اتقاء الشرك . وذلك لأن التقوى صارت في عرف القرآن مختصة بالايمان . قال تعالى (وألزهم كلمة التقوى) وظاهر اللفظ أيضا مطابق له لأن الاتقاء عن الشرك أعم من الاتقاء عن جميع المحظورات . ومن الاتقاء عن بعض المحظورات . لأن ماهية الاشتراك لا تدل على ماهية الامتياز . فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك . وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه . فكان قوله (الذين اتقوا) محمولا على كل من اتقى الكفر بالله

أما قوله تعالى ﴿الذين اتقوا عند ربهم﴾ ففيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك صفة للخبر . والتقدير : هل أُنَبِّئْكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا : وَالثَّانِي : أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا ، والتقدير : للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا . ويكون ذلك إشارة إلى أن دنا 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 البذل 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 الطيب ، 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 بكسرهما ، 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 الجسمانية . 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 . واليه 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 هم الذين يقولون كذا وكذا . والثاني : أن يكون نصبا على المدح . والثالث : أن يكون رفعا على التخصيص . والتقدير : هم الذين يقولون كذا وكذا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا : ربنا اننا 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 قبيحا من الله عندهم . والقبيح 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 يفعل الله عبثا وقبيحا . 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 لسكان 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 ، وإنما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات

الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ «١٧»

قوله تعالى «الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار»

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (الصابرين) قيل نصب على المدح بتقدير: أعنى الصابرين، وقيل: الصابرين

في موضع جر على البدل من الذين

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر ههنا صفات خمسة

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم صابرين، والمراد كونهم صابرين في أداء الواجبات والمندوبات،

وفي ترك المحظورات، وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد، وذلك بأن لا يجزعوا

بل يكونوا راضين في قلوبهم عن الله تعالى، كما قال (الذين إذا أصابهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا

إليه راجعون) قال سفيان بن عيينة في قوله (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) 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 بجانب الكذب، والصدق في الفعل: الاتيان به وترك

الانصراف عنه قبل تمامه، يقال: صدق فلان في القتال، وصدق في الجملة، ويقال في

ضده: كذب في القتال، وكذب في الجملة، والصدق في النية: إمضاء العزم، والإقامة عليه حتى

يلعب الفعل

﴿الصفة الثالثة﴾ كونهم قانتين، وقد فسرناه في قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) وبالجملة فهو

عبارة عن الدوام على العبادة، والمواظبة عليها.

﴿الصفة الرابعة﴾ كونهم 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 وجود : الأول : أن في وقت السحر يطلع نور الصباح بعد أن كانت الظلمة شاملة للسكل . وبسبب طلوع نور الصباح كان الأموات يصيرون أحياء . فهناك وقت الجود العام . والفيض التام . فلا يبعد أن يكون عند طلوع صبح العالم الكبير . يطلع صبح العالم الصغير . وهو ظهور نور جلال الله تعالى في القلب . والثاني : أن وقت السحر أطيب أوقات النوم . فاذا أعرض العبد عن تلك اللذة . وأقبل على العبودية . كانت الطاعة 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 عبادته 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 . وكما هذه المرتبة أنه إذا التزم طاعة أن يصدق نفسه في التزامه ، وذلك بأن يأتي بذلك الملتزم من غير خلل البتة . ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الأولى . لاجرم 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 بالمال . واليه الإشارة بقوله عليه السلام «والشفقة على خلق الله» فذكر هنا بقوله (والمنفقين) والثانية : الخدمة بالنفس ، وإليه الإشارة بقوله «التعظيم لأمر الله» فذكره هنا بقوله (والمستغفرين بالأسحار)

فان قيل : فلم قدم 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 قَانِمًا 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 قانمًا بالقسط لا إله إلا هو

العزیز الحکیم﴾

اعلم أنه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله (الذين يقولون ربنا إنا آمننا) أردفه بأن بين

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 المعتمدين من خلقه ، ومثل هذا الدين المتين ، والمنهج القويم . لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الأوثان . فاثبت 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 وجود : الأول : وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله . وذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده . ولولا تلك الدلائل لما سحقت 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 . فلذلك 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 يخل بمصالح العبيد . فكأن 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 يندفع بسبب القراءة الأخرى

(المسألة الثانية) المراد من «أولى العلم» في هذه الآية الذين عرفوا وحدانيته بالدلائل القاطعة لأن الشهادة إنما تكون مقبولة . إذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «إذا 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 المنفي . كأنه قيل : لا إله قائما بالقسط إلا هو . وهذا غير بعيد . لأنهم يفصلون بين الصفة والموصوف

(والوجه الثالث) أن يكون نصبا على المدح

فان قيل : أليس من حق المدح أن يكون معرفة . كقولك : الحمد لله الحميد قلنا : وقد جاء نكرة أيضا . وأنشد سيويه :

ويأوى الى 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 الثانى) 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 ماهو متصل بباب الدنيا ، ومنه ماهو متصل بباب الدين ، أما المتصل بالدين ، فانظر أولا في كيفية خلقة أعضاء الانسان . حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ، ثم انظر إلى اختلاف أحوال الخلق في الحسن والقيح . والغنى والفقر . والصحة والسقم . وطول العمر وقصره

واللذة والآلام ، واقطع بأن كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب . ثم انظر في كيفية حلقة العناصر وأجرام الأفلاك ، 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 والبلاغة ، والهاوية والغواية ، واقطع بأن كل ذلك عدل وقسط . ولقد خاض صاحب الكشف ههنا في التعصب للاعتزال ، وزعم أن الآية دالة على أن الإسلام 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 الإسلام . والعجب أن أكبر المعتزلة وعظماهم أفنوا أعمارهم في طلب الدليل على أنه لو كان مرتباً . لكان جسماً . وما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع . فهذا المسكين الذي 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 يقرب 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 وجوده : 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 وحدانية 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 أنتم 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 الإعلام بأن المسلم يجب أن يكون أداً في تكرر هذه الكلمة . فإن أشرف كلمة يذكرها الإنسان هي هذه الكلمة . فإذا كان في أكثر الأوقات مشتغلاً بذكرها وبتكريرها . كان مشتغلاً بأعظم أنواع العبادات . فكان الغرض من التكرير في هذه الآية حث العباد على تكريرها . الرابع : ذكر قوله لا إله إلا هو أولاً . ليعلم أنه لا تحقق العبادة إلا لله تعالى . وذكرها ثانياً ليعلم أنه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم

أما قوله «العزیز الحکیم» فالعزیز إشارة إلى كمال القدرة . والحکیم إشارة إلى كمال العلم . وهما الصفتان اللتان يتمتع حصول الإلهية الا معهما . لأن كونه قائماً بالقسط لا يتم إلا إذا كان عالماً بمقادير الحاجات . وكان قادراً على تحصيل المهمات . وقدم العزیز على الحکیم 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 فالنحويون 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
البرصيين : 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 الاشتغال ، 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 يظرون الاسم في موضع الكناية ، قال الشاعر :

لا أرى الموت يسبق الموت شيئا

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 أى في
الانقياد والمتابعة ، قال تعالى (ولا تقولوا لمن أتى اليكم السلم) أى لمن صار منقاداً لكم ومتابعاً لكم

وَمَا اٰخْتَلَفَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًاۙ يٰۤاٰمِنُ
وَمَنْ يَّكْفُرْۙ بِآيٰتِ اللّٰهِ فَاِنَّ اللّٰهَ سَرِيْعُ 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 عندالله ليس إلاالاسلام ، فلو كان الايمان غير الاسلام وجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله . ولاشك فى أنه باطل . الثانى : قوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله تعالى

فان قيل : قوله تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) هذا صريح فى أن الاسلام مغاير للايمان

قلنا : الاسلام عبارة عن الانقياد فى أصل اللغة على ما بيناه . والمنافقون انقادوا فى الظاهر من خوف السيف ، فلا جرم كان الاسلام حاصلًا فى حكم الظاهر . والايمان كان أيضا حاصلًا فى حكم الظاهر ، لأنه تعالى قال (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن) والايمان الذى يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار بالظاهر ، فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران فى الظاهر . وتارة فى الحقيقة ، والمنافق حصل له الاسلام الظاهر . ولم يحصل له الاسلام الباطن ، لأن باطنه غير منقاد لدين الله . فكان تقدير الآية : لم تسلموا فى القلب والباطن . ولكن قولوا : 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 حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ 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 عزيز ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : نحن أحق بالنبوة من قريش . لأنهم أميون ونحن أهل الكتاب

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا من بعد ما جاءهم العلم) المراد منه إلا من بعد ما جاءتهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم ، لأننا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين ، والعناد على الجمع العظيم لا يصح ، وهذه الآية وردت في كل أهل الكتاب وهم جمع عظيم

﴿المسألة الثالثة﴾ في انتصاب قوله (بغياً) وجهان : الأول : قول الأخفش انه انتصب على أنه مفعول له أي للبغي ، 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 للبغي بينهم ، فيكون هذا إخباراً عن انهم إنما اختلفوا للبغي ، وقال القفال وهذا أجود من الأول . لأن الأول يوهم أنهم اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم ، والثاني يفيد أنهم إنما اختلفوا لأجل الحسد والبغي

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 سيعلمه بأعماله ومعاصيه وأنواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الأعمال قوله تعالى ﴿فان حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب

الْكِتَابَ وَالْأَمِينِ اسْلَمْتُمْ فَاِنْ اسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَيْكَ
الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ «٢٠»

والأمين 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 محاجتهم . 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 فى 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
فى تفسير قوله تعالى (قد كان لكم آية فى فئتين 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 فى الدين . إنما كان لأجل البغى والحسد . وفى ذلك ما يحملهم على الانقياد
للحق . والتأمل فى الدلائل لو كانوا مخلصين . فظهر أنه لم يبق من أسباب إقامة الحججة على فرق
الكفار شىء إلا وقد حصل . فبعد هذا قال (فان حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن)
يعنى انا بالغنا فى تقرير الدلائل . وايضاح البينات . فان تركتم الأنف والحسد . وتمسكتم بها .
كنتم أتم المهتدين . وان أعرضتم فان الله تعالى من وراء مجازاتكم . وهذا التأويل طريق معتاد فى
الكلام . فان المحق إذا ابتلى بالمبطل اللجوج . وأورد عليه الحججة حالا بعد حال . فقد يقول فى آخر
الأمر : أما أنا ومن اتبعنى فمقلدون 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 الحق . مع المبطل المصر فى آخر كلامه

(الطريق الثانى) وهو أن نقول : ان قوله (أسلمت وجهي لله) محاجة . واطهار للدليل .

وبيانه من وجود: الأول: أن القوم كانوا مقرين بوجود الصانع، وكونه مستحقاً للعبادة، فكأنه 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 وأنتم 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 أدعى إلا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته. وهذا القدر متفق عليه، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً)

﴿والوجه الثاني﴾ في كيفية الاستدلال ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني، وهو أن اليهود والنصارى وعبدة الأوثان كانوا مقرين بتعظيم ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه، والاقرار بأنه كان محققاً 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 الموضوع أن يقول كقول ابراهيم صلى الله عليه وسلم حيث قال (أني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فقول محمد صلى الله عليه وسلم (أسلمت وجهي) كقول ابراهيم عليه السلام (وجهت وجهي) أي أعرضت عن كل معبود سوى الله تعالى، وقصدته بالعبادة وأخلصت له، فتقدير الآية كأنه تعالى قال: فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل: أنا مستمسك بطريقة ابراهيم، وأنتم معترفون بأن طريقته حقة، بعيدة عن كل شبهة وتهمة، فكان هذا من باب التمسك بالالزامات، وداخلات تحت قوله (وجادلهم بالتي هي أحسن)

﴿والوجه الثالث﴾ في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي عند كتابة هذا الموضوع، وهو أنه ادعى قبل هذه الآية أن الدين عند الله الاسلام لا غير. ثم قال (فان حاجوك) يعني فان نازعوك في قولك (ان الدين عند الله الاسلام) فقل: الدليل عليه أني أسلمت وجهي لله، وذلك لأن المقصود من الدين إنما هو الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية، فاذا أسلمت وجهي لله فلا أعبد غيره ولا أتوقع الخير إلا منه ولا أخاف إلا من قهره وسطوته، ولا أشرك به غيره، كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية. فصحح 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 يغني عنك شيئاً) يعني 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 ، والضرر ، والتدبير ، والتقدير .

﴿الوجه الخامس﴾ يحتمل أيضاً أن يكون هذا الكلام إشارة إلى طريقة ابراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) وهذا مروى عن ابن عباس أما قوله (أسلمت وجهي لله) ففيه وجوه . الأول : قال الفراء أسلمت وجهي لله ، أى أخلصت عملي لله يقال أسلمت الشيء لفلان أى أخلصته له ، ولم يشاركه غيره فيه . قال : ويعنى بالوجه ههنا العمل كبقوله (يريدون وجهه) أى عبادته ، ويقال : هذا وجه الأمر ، أى خالص الأمر ، وإذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول : وجهت وجهي إليك . ويقال للمنهمك في الشيء الذي لا يرجع عنه : مر على وجهه . والثاني : أسلمت وجهي لله أى أسلمت وجه عملي لله ، والمعنى أن كل ما يصدر مني من الاعمال فالوجه في الاتيان بها هو عبودية الله تعالى والانقياد لاهيته وحكمه . والثالث : أسلمت وجهي لله أى أسلمت نفسي لله وليس في العبادة مقام أعلى من اسلام النفس لله فيصير كأنه موقوف على عبادته ، عادل عن كل ما سواه

وأما قوله ﴿ومن اتبعن﴾ ففيه مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ حذف عاصم وحزمة والكسائي ، الياء من اتبعن اجتزاء بالكسر واتباعا 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 ومن اتبعن ، ولم يقل : أسلمت أنا ومن اتبعن قلنا : ان الكلام طال بقوله (وجهي لله) فصار عوضاً من تأكيد الضمير المتصل ، ولو قيل أسلمت وزيد لم يحسن حتى يقال : أسلمت أنا وزيد ولو قال أسلمت اليوم بانشرح 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 ان الكتاب ، سواء كان محققاً في تلك الدعوى كاليهود والنصارى ، أو كان كاذباً فيه كالمجوس . ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب ، وهم عبدة الأوثان

﴿المسألة الثانية﴾ إنما وصف مشركي العرب بأنهم أميون لوجهين : الأول : أنهم لما لم يدعوا الكتاب الالهى وصفوا بأنهم أميون تشبيهاً بمن لا يقرأ ولا يكتب . والثاني : أن يكون المراد

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ
يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ «٢١» أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ
أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَأْوَهُم مِّنْ نَّاصِرِينَ «٢٢»

أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه كانت صفة عامة لهم، وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على أن المراد بقوله (فان حاجوك) عام في كل الكفار، لأنه دخل كل من يدعى الكتاب تحت قوله (الذين أتوا الكتاب) ودخل من لا كتاب له تحت قوله (الأمين)

ثم قال الله تعالى ﴿أسلمتم﴾ فهو استفهام في معرض التقرير، والمقصود منه الأمر قال النحويون: انما جاء بالأمر في صورة الاستفهام، لأنه بمنزلة في طلب الفعل والاستدعاء اليه 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 الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم. وقال الله تعالى في آية الخمر (فهل أتم منتهون) وفيه إشارة الى التقاعد عن الاتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهى عنه

ثم قال الله تعالى ﴿فان أسلموا فقد اهتدوا﴾ وذلك لأن هذا الاسلام تمسك بما هدى اليه، والتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا، ويحتمل أن يريد: فقد اهتدوا للفوز والنجاة في الآخرة إن ثبتوا عليه ثم قال (وإن تولوا) عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم (فانما عليك البلاغ) والغرض منه تسليمة الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه أن الذي عليه ليس إلا إبلاغ الأدلة وإظهار الحجة فاذا بلغ ماجاء به فقد أدى بما 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 فأمّا 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 بشيء من الآيات إذ لو كان مؤمنا بشيء منها لآمن بالجميع

(الصفة الثامنة) قوله تعالى «ويقتلون النبيين بغير حق» وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ الحسن (ويقتلون النبيين بغير حق) وهو المبالغة

(المسألة الثانية) روى عن أبي عبيدة بن الجراح أنه قال : قلت يا رسول الله أى الناس أشد عذابا يوم القيامة ؟ قال : رجل قتل نبياً أو رجلاً أمراً بالمعروف ونهى عن المنكر . وقرأ هذه الآية ثم قال : يا أبا عبيدة قتلت بنو امرائيل ثلاثة وأربعين نبياً من أول النهار فى ساعة واحدة . فقام مائة رجل واثنى عشر رجلاً من عباد بنى إسرائيل . فأمروا من قتلهم بالمعروف ونهوا عن المنكر . فقتلوا جميعاً من آخر النهار فى ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى . وأيضاً القوم قتلوا يحيى بن زكريا . وزعموا أنهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت أنهم كانوا يقتلون الأنبياء . وفى الآية سؤالات (السؤال الأول) إذا كان قوله (ان الذين يكفرون بآيات الله) فى حكم المستقبل لأنه وعيد لمن كان فى زمن الرسول عليه الصلاة والسلام . ولم يقع منهم قتل الأنبياء ولا القائمى بالقسط . فكيف يصح ذلك ؟

والجواب من وجهين : الأول : أن هذه الطريقة لما كانت طريقة أسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم . إذ كانوا لهم مصوبين وبطريقتهم راضين . فان صنع الأب قد يضاف إلى الابن إذا كان راضياً به وجارياً على طريقته . الثانى : ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المؤمنين إلا أنه تعالى عصمه منهم . فلما كانوا فى غاية الرغبة فى ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال : النار محرقة . والسم قاتل . أى ذلك من شأنهما إذا وجد القابل فكذلك هبنا

لا يصح أن يكون إلا كذلك

﴿السؤال الثاني﴾ ما الفائدة في قوله (ويقتلون النبيين بغير حق) وقتل الأنبياء لا يكون إلا كذلك

والجواب : ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم ، وأيضا يجوز أن يكون المراد أنهم قصدوا بطريقة الظلم في قتلهم طريقة العدل

﴿السؤال الثالث﴾ قوله (ويقتلون النبيين) ظاهره مشعر بأنهم قتلوا الكل ، ومعلوم أنهم ما قتلوا الكل ولا الأكثر ولا النصف

والجواب : الألف واللام محمولان على المعهود لا على الاستغراق

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة وحده (ويقاتلون) بالألف والباقون (ويقتلون) وهم سواء 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﴾ انما 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 مقام بشرى المحسنين بالنعيم ، والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قواه تعالى (وبشر الذين آمنوا و عملوا 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 أُتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ
بَيْنَهُمْ ثُمَّ يُتَوَلَّى فِرْيَقًا مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ «٢٢» ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن
نَّمَسِّنَا النَّارَ
إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ «٢٤» فَكَيْفَ إِذَا
جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «٢٥»

غنيمة والاستترقاق لهم إلى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم . وأما حبوطها في الآخرة فبازالة
الثواب إلى العقاب

(النوع الثالث من وعيدهم) قوله تعالى (وما لهم من ناصرين)

اعلم أنه تعالى بين بالنوع الأول من الوعيد اجتماع أسباب الآلام والمكروهات في حقهم وبين
بالنوع الثاني زوال أسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه
لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله أعلم

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم
يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات وغرهم في دينهم
ما كانوا يفترون فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾
اعلم أنه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله (فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله) بين في هذه
الآية غاية عنادهم . وهو أنهم يدعون إلى الكتاب الذي يزعمون أنهم يؤمنون به . وهو التوراة .
سم انهم 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 المذكور في معرض انذار ، 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 ، فكرهوا رجمهما لشر فمهما ، فرجعوا في أمرهما إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، رجاء أن يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فأنكروا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام : بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن أعلمكم؟ قالوا : عبدالله بن صوريا القدسي ، فأتوا به وأحضروا التوراة ، فلما أتى على آية الرجم وضع يده عليها ، فقال ابن سلام : قد جاوزتم وضعها 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 : هلموا إلى التوراة . فأبوا ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ أن علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من ذكرورة في التوراة ، والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها ، فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم الى 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 الى 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 ﴿نصييا من الكتاب﴾ فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب ، لأننا لو أجريناها على ظاهره فهم أهم قد أوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون الى الكتاب ، لأن من لا علم له بذلك لا يدعى اليه

أما قوله تعالى ﴿يدعون الى كتاب الله﴾ ففيه قولان : الأول : وهو قول ابن عباس رضى 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 بوجوده : الأول : أن الروايات المذكورة في سبب النزول دالة على أن القوم كانوا يدعون إلى التوراة فكانوا يأبون والثاني : أنه تعالى عجب رسوله صلى الله عليه وسلم من 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 (ايحكم بينهم) فالمعنى : ليحكم الكتاب بينهم . وازدافة الحكم إلى الكتاب مجاز مشهور . وقرئ (ليحكم) على البناء للمفعول . قال صاحب الكشاف : وقوله (ليحكم بينهم) يقتضى أن يكون الاختلاف واقعاً فيما بينهم . لا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم بين الله أنهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء الذين يزعمون أنهم هم العلماء ، ثم قال (وهم معرضون) وفيه وجهان : الأول : المتولون هم الرؤساء والعلماء . والمعرضون الباقون منهم . كأنه قيل : ثم يتولى العلماء . والاتباع معرضون عن القبول من النبي صلى الله عليه وسلم لأجل تولى علمائهم . والثاني : أن المتولى والمعرض هو ذلك الفريق . والمعنى أنه متولى عن استماع الحجة في ذلك المقام . ومعرض عن استماع سائر الحجج في سائر المسائل والمطالب . كأنه قيل : لا تظن أنه تولى عن هذه المسألة ، بل هو معرض عن الكل

وأما قوله تعالى ﴿ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات﴾ فالكلام في تفسيره قد تقدم في سورة القرة . ووجه النظم أنه تعالى لما قال في الآية الأولى (ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون) قال في هذه الآية : ذلك التولى والاعراض إنما حصل بسبب أنهم قالوا : لن تمسنا النار إلا أياما معدودات . قال الجبائي : وفيها دلالة على بطلان قول من يقول : ان أهل النار يخرجون من النار . قال : لأنه لو صح ذلك في هذه الأمة لصح في سائر الأمم . ولو ثبت ذلك في سائر الأمم لما كان المخبر بذلك 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 (ان تمسنا النار إلا أياما معدودات) فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم . واعتقدوا أنه لا تأثير له في تغليظ العقاب . فكان ذلك تصريحاً بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك كفر . والكافر المصر على كفره لا شك أن عذابه مخلد ، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ثبت أن احتجاج الجبائي بهذه الآية ضعيف ، وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء المذكور في سورة البقرة

أما قوله تعالى ﴿وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون﴾ فاعلم أنهم اختلفوا في المراد بقوله (ما كانوا يفترون) ف قيل : هو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقيل : هو قولهم (ان تمسنا النار إلا أياما معدودات) وقيل : غرهم 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 مضمر 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) أى لا شك فيه

ثم قال ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾ فإن حملت ما كسبت على عمل العبد جعل في الكلام حذف ، والتقدير : ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب ، وإن حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغثت 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 يخلد في النار . أما الأولون قالوا : لأن صاحب الكبيرة لا شك أنه يستحق العقاب بتلك الكبيرة . والآية دللت 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 بالمحاسبة محال في سورة البقرة ، وأيضاً فانا نعلم بالضرورة أن ثواب توحيد سبعين سنة أريد من عقاب شرب جرعة من الخمر ، والمنازع فيه مكابر ، فتقدير القول بصحة المحاسبة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر . وكان يحيى ابن معاذ رحمة الله عليه يقول : ثواب إيمان لحظة ، يستقط كفر سبعين سنة . فثواب إيمان سبعين سنة كيف يعقل أن يحبط بعقاب ذنب لحظة ، ولا شك أنه كلام ظاهر

ثم الجزء السابع ، ويليهِ ان شاء الله تعالى الجزء الثامن ، وأوله قوله تعالى

﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء أعان الله تعالى على إكماله

فهرس

للجزء السابع

من

التفسير الكبير

للأمام

الإمام الشافعي

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
« الذى ينفق ماله رياء الناس »	« والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت »
٥٨	٢٢
« لا يقدرّون على شىء مما كسبوا »	« ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه »
٥٩	٢٤
« والله لا يهدى القوم الكافرين »	« أنا احيى وأميت »
٥٩	٢٧
« ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله »	« قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب »
٦١	٢٩
« أصابها وابل فأتت أكلها ضعفين »	« فهبت 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 ننشزها »
٧٤	٤٠
« وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه »	« وإذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحي الموتى »
٧٥	٤٦
« وما للظالمين من أنصار »	« مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله »
٧٦	
« إن تبدوا الصدقات فنعماهى »	

صفحة	صفحة
١١٣	٨١
قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا	قوله تعالى «ليس عليك هدام»
تدايتم بدين الى أجل مسمى	»
فاكتبوه»	٨٣
»	«وما تنفقون إلا ابتغاء
١٢٠	٨٤
«فإن كان الذي عليه الحق	»
سفيها»	«وما تنفقوا من خير يوف
»	اليكم وأتم لا تظلمون»
١٢١	٨٤
«واستشهدوا شهيدين من	»
رجالكم»	«للفقراء الذين أحصروا في
»	سبيل الله»
١٢٣	٨٩
«ولا ياب الشهداء إذا ما دعوا»	»
»	«الذين ينفقون أموالهم بالليل
١٢٤	»
«ذالكم أقسط عند الله»	والنهار سرا وعلانية»
»	٩٠
١٢٥	»
«الإ أن تكون تجارة حاضرة»	«الذين يأكلون الربا» الآية
»	»
١٢٧	١٠٠
«وأشهدوا إذا تبايعتم»	»
»	«فمن جاءه موعظة من ربه»
١٢٨	»
«واتقوا الله ويعلمكم الله»	»
»	«ومن عاد فأولئك أصحاب
١٢٨	»
«وإن كنتم على سفر ولم تجدوا	النار هم فيها خالدون»
كاتباً»	١٠١
»	»
١٣١	»
«ومن يكتمها فاند آثم قلبه»	«يمحق الله الربا ويربي
»	الصدقات»
١٣٢	»
«لله ما في السموات وما في	»
الأرض»	١٠٣
»	»
١٣٣	»
«وإن تبدوا ما في أنفسكم أو	«والله لا يحب كل كفار أثيم»
تخفوه»	»
»	١٠٤
١٣٦	»
«آمن الرسول بما أنزل إليه	يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله
من ربه»	وذروا ما بقى من الربا»
»	»
١٣٧	»
«وقالوا سمعنا وأطعنا»	فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب
»	من الله ورسوله»
١٤٤	»
«غفرانك ربنا واليك المصير»	»
»	١٠٧
١٤٨	»
«لا يكلف الله نفساً إلا	«وإن كان ذو عسرة فظرة
وسعها»	إلى ميسرة»
»	»
»	١١١
»	»
»	١١٢
»	»
»	«ثم توفي كل نفس ما
»	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 فتنتين التقتا»	«ربنا ولا تحمل علينا إصراً»
» ٢٠٤	» ١٥٨
«يروئهم مثلهم رأى العين»	«ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به»
» ٢٠٦	» ١٦٠
«زين للناس حب الشهوات»	«واعف عنا واغفر لنا»
» ٢١٢	سورة آل عمران
«قل أو نبئكم بخير من ذلكم»	١٦٣
» ٢١٥	قوله تعالى «الم الله لا إله إلا هو الحى القيوم»
«الذين يقولون ربنا إننا آمننا فاغفر لنا»	» ١٧٠
» ٢١٦	«وأُنزل التوراة والإنجيل»
«الصابرين والصادقين»	» ١٧٢
» ٢١٨	«وأُنزل الفرقان»
«شهد الله أنه لا إله إلا هو»	» ١٧٣
» ٢٢٢	«إن الذين كفروا بآيات الله»
«إن الدين عند الله الاسلام»	» ١٧٤
» ٢٢٣	«إن الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء»
«وما اختلف الذين أوتوا الكتاب»	» ١٧٨
» ٢٢٤	«هو الذى يصوركم»
«فان حاجوك فقل أسأمت وجهى لله»	» ١٨٥
» ٢٢٧	«هو الذى أنزل عليك الكتاب»
«وقل للذين أوتوا الكتاب إن الذين يكفرون بآيات الله»	» ١٨٦
» ٢٢٨	«فأما الذين فى قلوبهم زيغ»
» ٢٣١	«ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا»
«لم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب»	» ١٩٥
» ٢٣٣	«ربنا إنك جامع الناس لىوم لا ريب فيه»
«ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات»	» ١٩٧
» ٢٣٤	«إن الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم»
«فكيف إذا جمعناهم لىوم لا ريب فيه»	» ١٩٨
» ٢٣٥	«كذاب آل فرعون»
«ووفيت كل نفس ما كسبت»	