

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ السري

الجزء العاشر

الطبعة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

مترجم الفقه الشريفي في الفروع الأربعة

حقوق الطبع والنقل محفوظة للمترجم

طبع بالمطبعة الهيئة المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٧﴾

قوله تعالى ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن المرتكبين للفاحشة إذا تابا وأصلحا زال الأذى عنهما ، وأخبر على الإطلاق أيضا أنه تواب رحيم ، ذكر وقت التوبة وشرطها ، ورغبهم في تعجيلها لئلا يأتهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (فتاب عليكم أنه هو التواب الرحيم) واحتج القاضي على أنه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الآية من وجهين : الأول : أن كلمة «على» للوجوب فقوله (إنما التوبة على الله للذين) يدل على أنه يجب على الله عقلا قبولها . الثاني : لو حملنا قوله (إنما التوبة على الله) على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) فرق لأن هذا أيضا إخبار عن الوقوع ، أما إذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق بين الآيتين ولا يلزم التكرار .

واعلم أن القول بالوجوب على الله باطل ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك . فهذه اللازمة إما أن تكون ممتعة الثبوت في حق الله تعالى ، أو غير ممتعة في حقه . والأول باطل لأن ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم ، وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى . وجب أن يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله ، وإذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت ، فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار

وذلك باطل . وأما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى ، فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فيلزم جواز أن يكون الاله مع كونه الها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لايقوله عاقل ، ولما بطل هذان التسميان ثبت أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل .

﴿الحجة الثانية﴾ أن قادية العبد بالنسبة إلى فعل التوبة وتركها إما أن يكون على السوية، أو لا يكون على السوية. فإن كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها إلا لمرجح ، ثم ذلك المرجح إن حدث لاعتن محدث لزم نفي الصانع ، وإن حدث عن العبد عاد التقسيم وإن حدث عن الله فحينئذ العبد إنما أقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته، فتكون تلك التوبة إنعاما من الله تعالى على عبده، وإنعام المولى على عبده لا يوجب عليه أن ينعم عليه مرة أخرى، فثبت أن صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول . وأما إن كانت قادية العبد لا تصلح للترك والفعل لحينئذ يكون الجبر ألزم ، وإذا كان كذلك كان القول بالوجوب أظهر بطلانا وفسادا

﴿الحجة الثالثة﴾ التوبة عبارة عن الندم على ماضى والعزم على الترك في المستقبل، والندم والعزم من باب الكراهات والارادات، والكراهة والارادة لا يحصلان باختيار العبد، وإلا افتقر في تحصيلها إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل ، وإذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى ، وفعل الله لا يوجب على الله فعلا آخر. فثبت أن القول بالوجوب باطل

﴿الحجة الرابعة﴾ أن التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم ، فلو صار ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثرا في ذات الله وفي صفاته. وذلك لايقوله عاقل .

فأما الجواب عما احتجوا به فهو أنه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين ، فإذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب ، فهذا التأويل صح اطلاق كلمة «على» وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله (إنما التوبة على الله) وبين قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) إن قيل : فلما أخبر عن قبول التوبة وكل ما أخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع ، فيلزمكم أن لا يكون فاعلا مختارا .

قلنا: الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع، والوقوع تبع للايقاع، والتبع لا يغير الأصل، فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع . أما أتم تقولون بأن وقوع التوبة من حيث أنها هي تؤثر في وجوب القبول على الله تعالى، وذلك لايقوله عاقل فظهر الفرق.

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين : أحدهما قوله (الذين يعملون

السوء بجهالة) وفيه سؤالان: أحدهما: أن من عمل ذنباً ولم يعلم أنه ذنب لم يستحق عقاباً. لأن الخطأ مرفوع عن هذه الأمة، فعلى هذا: الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم إلى التوبة، والسؤال الثاني: أن كلمة «إنما» للحصر، فظاهر هذه الآية يقتضي أن من أقدم على السوء مع العلم بكونه سوءاً أن لا تكون توبته مقبولة، وذلك بالاجماع باطل.

والجواب عن السؤال الأول: أن اليهودى اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنباً مع أنه يستحق العقاب عليها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن من أتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله أخف من أن يها مع العلم بكونها معصية، وإذا كان كذلك لا جرم خص القسم الأول بوجود قبول التوبة وجوباً على سبيل الوعد والكرم، وأما القسم الثاني فلما كان ذنبهم أغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التأكيد في قبول التوبة، فتكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى.

وإذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة. الأول: قال المفسرون: كل من عصى الله سمي جاهلاً وسمى فعله جهالة، قال تعالى إخباراً عن يوسف عليه السلام (أصب إليين وأكن من الجاهلين) وقال حكاية عن يوسف عليه السلام أنه قال لاخوته (هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون) وقال تعالى (يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إنى أعظك أن تكون من الجاهلين) وقال تعالى (إن الله يأمركم أن تدبحوا بقرة قالوا ألتخذنا هزواً قال أعود بالله أن أكون من الجاهلين) وقد يقول السيد لعبده حال ما يذمه على فعل: يا جاهل لم فعلت كذا وكذا، والسبب في إطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه أنه لو استعمل مامعه من العلم بالثواب والعقاب لما أقدم على المعصية، فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كأنه لا يعلم له، فعلى هذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلاً، وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء أتى بها الإنسان مع العلم بكونها معصية أو مع الجهل بذلك.

(والوجه الثاني) في تفسير الجهالة: أن يأتي الإنسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية إلا أن يكون جاهلاً بقدر عقابه، وقد علمنا أن الإنسان إذا أقدم على ما لا ينبغي مع العلم بأنه مما لا ينبغي إلا أنه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الآفات. فإنه يصح أن يقال على سبيل المجاز: انه جاهل بفعله. (والوجه الثالث) أن يكون المراد منه أن يأتي الإنسان بالمعصية مع أنه لا يعلم كونه معصية لكن بشرط أن يكون متمكناً من العلم بكونه معصية، فإنه على هذا التقدير يستحق العقاب. ولهذا

المعنى أجمعنا على أن اليهودى يستحق على يهوديته العقاب ، وإن كان لا يعلم كون اليهودية معصية . إلا أنه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية ، كنى ذلك فى ثبوت استحقاق العقاب ، ويخرج عما ذكرنا التائب والساهى . فانه أتى بالقيح ولسكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا . وهذا القول راجح على غيره من حيث أن لفظ الجهالة فى الوجهين الأولين محمول على المجاز . وفى هذا الوجه على الحقيقة ، إلا أن على هذا الوجه لا يدخل تحت الآية لإلزام عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه ، أما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الآية ، وإنما يعرف حاله بطريق القياس وهو أنه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة . فلأن تكون واجبة على العامد كان ذلك أولى ، فهذا هو الكلام فى الشرط الأول من شرائط التوبة ، وأما الشرط الثانى فهو قوله (ثم يتوبون من قريب) وقد أجمعوا على أن المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاناة أهواله ، وإنما سمي تعالى هذه المدة قريبة لوجوه : أحدها : أن الأجل آت وكل ما هو آت قريب . وثانيها : للتنبية على أن مدة عمر الانسان وإن طالقت فهى قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفى الأزل والأبد . فاذا قسمت مدة عمرك إلى ما على طرفها صار كالعدم . وثالثها : أن الانسان يتوقع فى كل لحظة نزول الموت به ، وما هذا حاله فانه يوصف بالقرب .

فان قيل : مامعنى «من» فى قوله (من قريب)

الجواب : أنه لا ابتداء للغاية أى يجعل مبتدأ توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع فى زمرة المصرين ، فأما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقيل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله (إنما التوبة على الله) . وقوله (فأولئك يتوب الله عليهم) ومن لم تقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه أن يكون من جملة الموعودين بكلمة «عسى» فى قوله (عسى الله أن يتوب عليهم) ولاشك أن بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى . وقيل : معناه التبعض ، أى يتوبون بعض زمان قريب ، كأنه تعالى سمي ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ، فى أى جزء من أجزاء هذا الزمان أتى بالتوبة فهو تائب من قريب ، وإلا فهو تائب من بعيد .

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال (فأولئك يتوب الله عليهم)

فان قيل : فما فائدة قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) بعد قوله (إنما التوبة على الله)

قلنا : فيه وجهان : الأول أن قوله (إنما التوبة على الله) إعلام بأنه يجب على الله قبولها ، وجوب الكرم والفضل والاحسان ، لا وجوب الاستحقاق ، وقوله (فأولئك يتوب الله عليهم)

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ  
قَالَ إِنِّي تَبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كَفَارٌ أَوْلَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا  
أَلِيمًا «١٨»

إخبار بأنه سيفعل ذلك . والثاني : أن قوله (إنما التوبة على الله) يعنى إنما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله تعالى فى حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها وأتى بالاستغفار عنها . ثم قال (فأولئك يتوب الله عليهم) يعنى أن العبد الذى هذا شأنه اذا أتى بالتوبة قبلها الله منه ، فالمراد بالأول التوفيق على التوبة ، وبالتانى قبول التوبة . ثم قال (وكان الله عليما حكيما) أى وكان الله عليما بأنه إنما أتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه . حكىما بأن العبد لما كان من صفته ذلك ، ثم إنه تاب عنها من قريب فانه يجب فى الكرم قبول توبته .

قوله تعالى ﴿وليس التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما﴾  
اعلم أنه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة أردفها بشرح التوبة التى لا تكون مقبولة ، وفى الآية مسائل :

المسألة الأولى ﴿ الآية دالة على أن من حضره الموت وشاهد أهواله فان توبته غير مقبولة ، وهذه المسألة مشتملة على بحثين :

البحث الأول الذى يدل على أن توبة من وصفنا حاله غير مقبولة وجوه : الأول : هذه الآية وهى صريحة فى المطلوب . الثانى : قوله تعالى ( فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) الثالث : قال فى صفة فرعون ( فلما أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين) فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ، ولو أنه أتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا ، الرابع : قوله تعالى (حتى اذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها) الخامس : قوله تعالى ( وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدهم الموت فيقول رب لولا أخرتنى إلى

أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها) فأخبر تعالى في هذه الآيات أن التوبة لا تقبل عند حضور الموت . السادس : روى أبو أيوب عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر ، أى ما لم تتردد الروح في حلقه ، وعن عطاء : ولو قبل دونه بفوق الناقاة . وعن الحسن : أن ابليس قال حين أهبط إلى الأرض : وعزتك لا أفارق ابن آدم مادام روحه في جسده ، فقال : وعزتي لا أغاق عليه باب التوبة ما لم يغرغر .

واعلم أن قوله (حتى إذا حضر أحدهم الموت) أى علامات نزول الموت وقربه، وهو كقوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت)

(البحث الثانى) قال المحققون : قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة ، بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الأحوال التى عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار ، وإنما قلنا إن نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه : الأول : أن جماعة أماتهم الله تعالى ثم أحياهم مثل قوم من بنى إسرائيل ، ومثل أولاد أيوب عليه السلام ، ثم إنه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء ، فدل هذا على أن مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف . الثانى : أن الشدائد التى يلقاها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ، ومثل الشدائد التى تلقاها المرأة عند الطلق أو يزيد منها ، فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول فى تلك الشدائد . الثالث : أن عند القرب من الموت إذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد أشد وهو تعالى يقول (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) فتزايد الآلام فى ذلك الوقت بأن يكون سببا لقبول التوبة أولى من أن يكون سببا لعدم قبول التوبة ، فثبت بهذه الوجوه أن نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق ، لا يجوز أن يكون مانعا من قبول التوبة . ونقول : المانع من قبول التوبة أن الانسان عند القرب من الموت إذا شاهد أحوالاً وأهوالاً صارت معرفته بالله ضرورية عنده شاهده تلك الأهوال ، وهى صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف عنه ، ألا ترى أن أهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقط التكليف عنهم وإن لم يكن هناك موت ولا عقاب ، لأن توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار ، لا تكون مقبولة . واعلم أن ههنا بحثا عميقا أصوليا . وذلك لأن أهل القيامة لا يشاهدون إلا أنهم صاروا أحياء بعد أن كانوا أمواتا، ويشاهدون أيضا النار العظيمة وأصناف الأهوال ، وكل ذلك لا يوجب أن يصير العلم بالله ضروريا ، لأن العلم بأن حصول الحياة بعد أن كانت معدومة يحتاج إلى الفاعل علم نظرى عند أكثر شيوخ المعتزلة ، وبتقدير أن يقال : هذا العلم ضرورى لكن العلم بأن الاحياء لا يصح من غير الله لاشك أنه نظرى ، وأما العلم بأن فاعل تلك النيران العظيمة ليس إلا الله . فهذا

أيضا استدلال، فكيف يمكن ادعاء أن أهل الآخرة لأجل مشاهدة أهوالها يرفون الله بالضرورة ثم هب أن الأمر كذلك، فلم قلتم بأن العلم بالله إذا كان ضروريا منع من صحة التكليف، وذلك أن العبد مع علمه الضروري بوجود الإله المثيب المعاقب قد يقدم على المعصية لعله بأنه كريم، وأنه لا ينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه، وإذا كان الأمر كذلك، فلم قالوا بأن هذا يوجب زوال التكليف وأيضا: فهذا الذي يقوله هؤلاء المعتزلة من أن العلم بالله في دار التكليف يجب أن يكون نظريا، فإذا صار ضروريا سقط التكليف: كلام ضعيف، لأن من حصل في قلبه العلم بالله إن كان تجويز نقيضه قائما في قلبه، فهذا يكون ظنا لا علما، وإن لم يكن تجويز نقيضه قائما، امتنع أن يكون علم آخر أقوى منه وأكد منه، وعلى هذا التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم الضروري وبين العلم النظري فثبت أن هذه الأشياء التي تذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية، وأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فهو بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الأوقات، وبعده أخبر عن عدم قبول التوبة في وقت آخر، وله أن يقلب الأمر فيجعل المقبول مردوداً، والمردود مقبولا (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)

(المسألة الثانية) أنه تعالى ذكر قسمين، فقال في القسم الأول (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة) وهذا مشعر بأن قبول توبتهم واجب، وقال في القسم الثاني (وليست التوبة للذين يعملون السيئات) فهذا جزم بأنه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقى بحكم التقسيم العقلي فيما بين هذين القسمين قسم ثالث، وهم الذين لم يجزم الله تعالى بقبول توبتهم، ولم يجزم برد توبتهم. فلما كان القسم الأول: هم الذين يعملون السوء بجهالة، والقسم الثاني: هم الذين لا يتوبون إلا عند مشاهدة البأس، وجب أن يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين: هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد، ثم يتوبون، فهؤلاء ما أخبر الله عنهم أنه يقبل توبتهم، وما أخبر عنهم أنه يرد توبتهم، بل تركهم في المشيئة. كما أنه تعالى ترك مغفرتهم في المشيئة حيث قال (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)

(المسألة الثالثة) أنه تعالى لما بين أن من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته لا تقبل توبته قال (ولا الذين يموتون) وفيه وجهان: الأول: معناه الذين قرب موتهم، والمعنى أنه كما أن التوبة عن المعاصي لا تقبل عند القرب من الموت، كذلك الإيمان لا يقبل عند القرب من الموت. الثاني: المراد أن الكفار إذا ماتوا على الكفر فلو تابوا في الآخرة لا تقبل توبتهم.

(المسألة الرابعة) تعلق الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين: الأول: قالوا إنه تعالى قال (وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال أني تبت الآن



ولا الذين يموتون وهم كفار) فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ، فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار ، ثم إنه تعالى قال في حق الكل (أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) فهذا يقتضى شمول هذا الوعيد للكفار والفساق .  
الثانى : أنه تعالى أخبر أنه لا توبة لهم عند المعاناة . فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الإعلام معنى .

والجواب : أنا قد جمعنا جملة العمومات الوعيدية فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وأجبنا عن تسميهم بها وذكرنا وجودها كثير من الأجوبة ، ولا حاجة إلى إعادةتها فى كل واحد من هذه العمومات ، ثم نقول الضمير يجب أن يعود الى أقرب المذكورات ، وأقرب المذكورات من قوله (أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) هو قوله (ولا الذين يموتون وهم كفار) فلم لا يجوز أن يكون قوله (أعتدنا لهم عذابا أليما) عائدا إلى الكفار فقط ، وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى أخبر عن الذين لا يتوبون إلا عند الموت أن توبتهم غير مقبولة ، ثم ذكر الكافرين بعد ذلك ، فبين أن إيمانهم عند الموت غير مقبول ، ولا شك أن الكافر أقبح فعلا وأخسر درجة عند الله من الفاسق ، فلا بد وأن يخصه بمزيد إذلال وإهانة فجاز أن يكون قوله (أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) مختصا بالكافرين ، بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال .

﴿أما الوجه الثانى﴾ بما عولوا عليه : فهو أنه أخبر أنه لا توبة عند المعاناة ، وإذا كان لا توبة حصل هناك تجوز العقاب ، وتجوز المغفرة ، وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) على أن هذا تمسك بدليل الخطاب ، والمعتزلة لا يقولون به والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ أنه تعالى عطف على الذين يتوبون عند مشاهدة الموت ، الكفار ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ، فهذا يقتضى أن الفاسق من أهل الصلاة ليس بكافر ، ويظل به قول الخوارج : إن الفاسق كافر ، ولا يمكن أن يقال : المراد منه المنافق لأن الصحيح أن المنافق كافر ، قال تعالى (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ أعتدنا: أى أعددنا وهيانا . ونظيره قوله تعالى فى صفة نار جهنم (أعدت للكافرين) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن النار مخلوقة لأن العذاب الأليم ليس إلا نار جهنم وبرده . وقوله (أعدتنا) إخبار عن الماضى ، فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله أعلم .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ  
لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ  
بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَمَعْسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا  
كَثِيرًا ﴿١٩﴾

قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَمَعْسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾

اعلم أنه تعالى بعد وصف التوبة عاد إلى أحكام النساء ، واعلم أن أهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بأنواع كثيرة من الأذى ، ويظلمونهن بضروب من الظلم ، فالتعالى نهام عنها في هذه الآيات .  
﴿فالنوع الأول﴾ قوله تعالى (لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها) وفيه مسألتان :  
﴿المسألة الأولى﴾ في الآية قولان : الأول : كان الرجل في الجاهلية إذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها أو بعض أقاربه فألقى ثوبه على المرأة وقال: ورثت امرأته كما ورثت ماله ، فصار أحق بها من سائر الناس ومن نفسها ، فان شاء تزوجها بغير صداق ، إلا الصداق الأول الذي أصدقها الميت ، وإن شاء زوجها من إنسان آخر وأخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وبين أن ذلك حرام وأن الرجل لا يرث امرأة الميت منه ، فعلى هذا القول المراد بقوله (أن ترثوا النساء) عين النساء ، وأمن لا يرثن من الميت .

﴿والقول الثاني﴾ أن الوراثة تعود إلى المال ، وذلك أن وارث الميت كان له أن يمنعها من الأزواج حتى تموت فيرثها ماله ، فقال تعالى : لا يحل لكم أن ترثوا أموالهن وهن كارهات .  
﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائي ( كرها) بضم الكاف ، وفي التوبة (أنفقوا طوعاً أو كرهاً) وفي الأحقاف (حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً) كل ذلك بالضم ، وقرأ عاصم وابن عامر في الأحقاف بالضم ، والباقي بالفتح . وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بالفتح في جميع ذلك . قال الكسائي : هما لغتان بمعنى واحد ، وقال الفراء : الكره بالفتح الإكراه ، وبالضم المشقة ، فأأكره

عليه فهو كره بالفتح ، وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم .

﴿النوع الثاني﴾ من الأشياء التي نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى (ولا تعضلوهن) لتذهوا ببعض ما آتيتموهن) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في محل (ولا تعضلوهن) قولان : الأول : انه نصب بالعطف على حرف «أن» تقديره : ولا يحل لكم أن تروا النساء كرها ولا أن تعضلوهن في قراءة عبدالله ، والثاني أنه جزم بالنهي عطفا على ماتقدم تقديره ، ولا تروا ولا تعضلوا .

﴿المسألة الثانية﴾ العضل : المنع ، ومنه الداء العضال ، وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن)

﴿المسألة الثالثة﴾ المخاطب في قوله (ولا تعضلوهن) من هو؟ فيه أقوال : الأول : أن الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها ، فكان يسمى العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدى منه نفسها بمهرها . وهذا القول اختيار أكثر المفسرين . فكأنه تعالى قال : لا يحل لكم التزوج بهن بالأكره ، وكذلك لا يحل لكم بهد التزوج بهن العضل والحبس لتذهوا ببعض ما آتيتموهن . الثاني : أنه خطاب للوارث بأن يترك منعها من التزوج بن شامت وأرادت ، كما كان يفعله أهل الجاهلية وقوله (لتذهوا ببعض ما آتيتموهن) معناها أنهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم أن تبذل المرأة ، أخذت من ميراث الميت ، الثالث : أنه خطاب للأولياء ونهى لهم عن عضل المرأة ، الرابع : أنه خطاب للأزواج . فانهم في الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يعضلونها عن التزوج ويضيقون الأمر عليهن لغرض أن يأخذوا منهن شيئا ، الخامس : أنه عام في الكل .

أما قوله تعالى ﴿إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في الفاحشة المبينة قولان : الأول : أنها النشوز وشكاسة الخلق وايداء الزوج وأهله ، والمعنى إلا أن يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتن في طلب الخلع ، ويدل عليه قراءة أبي بن كعب : إلا أن يفحش عليكم .

﴿والقول الثاني﴾ أنها الزنا ، وهو قول الحسن وأبي قلابة والسدي .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا أن يأتين) استثناء من ماذا؟ فيه وجود : الأول : انه استثناء من أخذ الأهوال ، يعني لا يحل له أن يحبسها ضرارا حتى تفتدى منه إلا إذا زنت . والقائلون بهذا منهم من قال : بقي هذا الحكم وما نسخ ، ومنهم من قال : انه منسوخ بآية الجالد . الثاني : أنه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله (فأهسكوهن في البيوت) وهو قول أبي مسلم

وزعم أنه غير منسوخ . الثالث : يمكن أن يكون ذلك استثناء من قوله (ولا تعضلوهن) لأن العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس في البيت ، فالأولياء والأزواج هموا عن حبسهن في البيوت إلا أن يأتين بفاحشة مبنية . فعند ذلك يحل للأولياء والأزواج حبسهن في البيوت .

(المسألة الثالثة) قرأ نافع وأبو عمرو (مبينة) بكسر الياء و(آيات مبينات) بفتح الياء حيث كان . قال لأن في قوله (مبينات) قصد إظهارها ، وفي قوله (بفاحشة مبينة) لم يقصد إظهارها . وقرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم بالفتح فيهما ، والباقون بكسر الياء فيهما ، أما من قرأ بالفتح فله وجهان الأول : أن الفاحشة والآيات لا فعل لهما في الحقيقة . إنما الله تعالى هو الذي بينهما . والثاني : أن الفاحشة تبين . فإن يشهد عليها أربعة صارت مبينة ، وأما الآيات فإن الله تعالى بينها . وأما من قرأ بالكسر فوجهه أن الآيات إذا تبينت وظهرت صارت أسباباً للبيان وإذا صارت أسباباً للبيان جاز إسناد البيان إليها ، كما أن الاضمام لما كانت أسباباً للاضلال حسن اسناد الاضلال إليها كقوله تعالى (رب انهن أضللن كثيراً من الناس)

(النوع الثالث) من التكاليف المتعلقة بأحوال النساء قوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) وكان القوم يسيئون معاشرة النساء فقبل لهم : وعاشروهن بالمعروف ، قال الزجاج : هو النصفة في المبيت والنفقة ، والاجمال في القول .

ثم قال تعالى (فإن كرهتموهن) أي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن . وآثرتم فراقهن (فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً) والضمير في قوله (فيه) إلى ماذا يعود ؟ فيه وجهان ، الأول : المعنى انكم إن كرهتم صحبتهن فأمسكوهن بالمعروف فعسى أن يكون في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فتارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فتقلب الكراهة محبة ، والتفرة رغبة وتارة بأنه لما كره صحبتهن ثم إنه يحمل ذلك المكروه طالباً لثواب الله ، وأنفق عليها وأحسن إليها على خلاف الطبع . استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا ، الثاني : أن يكون المعنى إن كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن . فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيراً كثيراً ، وذلك بأن تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجاً خيراً منه ، ونظيره قوله (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) وهذا قول أبي بكر الأصم . قال القاضي : وهذا بعيد لأنه تعالى حث بما ذكر على سبيل الاستمرار على الصحة ، فكيف يريد بذلك المفارقة .

(النوع الرابع) من التكاليف المتعلقة بالنساء .

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا  
مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بِهَيْتَانَا وَإِنَّمَا مِيبِنَا «٢٠» وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ  
إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا «٢١»

قوله تعالى ﴿ وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإنما مبينا وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا ﴾ فيه مسائل

(المسألة الأولى) أنه تعالى في الآية الأولى لما أذن في مضارة الزوجات إذا أتين بفاحشة، بين في هذه الآية تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج) روى أن الرجل منهم إذا مال إلى التزوج بامرأة أخرى رمى زوجته بنفسه بالفاحشة حتى ياجئها إلى الافتداء منه بما أعطاها ليصرفه إلى تزوج المرأة التي يريدتها قال تعالى (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج) الآية والقنطار المسال العظيم ، وقد مر تفسيره في قوله تعالى (والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة)

(المسألة السادسة) قالوا: الآية تدل على جواز المغالاة في المهر، روى أن عمر رضی الله عنه قال على المنبر: ألا تغالوا في مهور نسائكم، فقامت امرأة فقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وأنت تمنع وتلت هذه الآية، فقال عمر: كل الناس أقره من عمر، ورجع عن كراهة المغالاة . وعندى أن الآية لا دلالة فيها على جواز المغالاة لأن قوله (وآتيتم إحداهن قنطارا) لا يدل على جواز إيتاء القنطار كما أن قوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) لا يدل على حصول الآلهة ، والحاصل أنه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع . وقال عليه الصلاة والسلام «من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين» ولم يلزم منه جواز القتل، وقد يقول الرجل: لو كان الإله جسما لكان محدثا، وهذا حق، ولا يلزم منه أن قولنا: الإله جسم حق .

(المسألة الثالثة) هذه الآية يدخل فيها ما إذا آتاها مهرها وما إذا لم يؤتها، وذلك لأنه أوقع العقد على ذلك الصداق في حكم الله ، فلا فرق فيه بين ما إذا آتاها الصداق حسا، وبين ما إذا لم يؤتها. (المسألة الرابعة) احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن الخلوقة الصحيحة تقرر المهر ، قال وذلك لأن الله تعالى منع الزوج من أن يأخذ منها شيئا من المهر ، وهذا المنع مطلق ترك العمل

به قبل الخلوّة ، فوجب أن يبقى معمولاً به بعد الخلوّة قال : ولا يجوز أن يقال انه مخصوص بقوله تعالى (وان طلقتوهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) وذلك لأن الصحابة اختلفوا في تفسير الميسيس فقال علي وعمر : المراد من الميسيس الخلوّة ، وقال عبد الله : هو الجماع ، واذا صار مختلفاً فيه امتنع جعله مخصوصاً لعموم هذه الآية .

والجواب : ان هذه الآية المذكورة ههنا مختصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وإفشاء بعضهم إلى البعض هو الجماع على قول أكثر المفسرين وسنقيم الدلائل على صحة ذلك .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن سوء العشرة إما أن يكون من قبل الزوج ، وإما أن يكون من قبل الزوجة ، فان كان من قبل الزوج كره له أن يأخذ شيئاً من مهرها لأن قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن فنتاراً فلا تأخذوا منه شيئاً) صريح في أن النشوز إذا كان من قبله فإنه يكون منبهاً عن أن يأخذ من مهرها شيئاً ، ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع ، كما ان البيع وقت النداء منبى عنه ، ثم انه يفيد الملك ، واذا كان النشوز من قبل المرأة فههنا يحل أخذ بدل الخلع ؛ لقوله تعالى (ولا تهضوهن انذهبن ما آتيتوهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة)

ثم قال تعالى «أناخذونه بهتانا وإثما مبينا» وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة . وأصله من بهت الرجل إذا تحير . فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمته ، ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه (بهتانا) ، ومنه الحديث «إذا واجهت أخاك بما ليس فيه فقد بهته »

﴿المسألة الثانية﴾ في أنه لم انتصب قوله (بهتانا) وجوه : الأول : قال الزجاج : البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال ، والمعنى : أناخذونه بهاتين وآثمين . الثاني : قال صاحب الكشاف : يتحمل أنه انتصب لأنه مفعول له وإن لم يكن غرضاً في الحقيقة ، كقولك : قعد عن القتال جنباً . الثالث : انتصب بنزع الخافض ، أي بهتانا . الرابع : فيه ضمائر تقديره : تصيبون به بهتانا وإثماً .

﴿المسألة الثالثة﴾ في تسمية هذا الأخذ «بهتانا» وجوه : الأول : أنه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استردده كان كأنه يقول : ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا . الثاني : أنه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر إليها . وأن لا يأخذ منها ، فاذا أخذه صار ذلك القول الأول بهتانا . الثالث : أنا ذكرنا أنه كان من دأبهم أنهم إذا أرادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه

بذلك المهر ، فلما كان هذا الأمر واقعا على هذا الوجه في الأغلب الأكثر ، جعل كأن أحدهما هو الآخر . الرابع : أنه تعالى ذكر في الآية السابقة (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتينكمهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) والظاهر من حال المسلم أنه لا يخالف أمر الله ، فإذا أخذ منها شيئا أشعر ذلك بأنها قد أتت بفاحشة مع مبينة . فإذا لم يكن الأمر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الأخذ بأنه بهتان ، من حيث أنه يدل على إتيانها بالفاحشة مع أن الأمر ليس كذلك . وفيه تقرير آخر وهو أن أخذ المال طعن في ذاتها وأخذ مالها ، فهو بهتان من وجه وظلم من وجه آخر ، فكان ذلك معصية عظيمة من أمهات الكبائر . الخامس : أن عقاب البهتان والأثم المبين كان معلوما عندهم بقوله (أتأخذونه بهتانا) معناه أتأخذون عقاب البهتان فهو كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا)

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (أتأخذونه) استفهام على معنى الإنكار والاعظام ، والمعنى أن الظاهر أنكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والمقل .

ثم قال تعالى ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا﴾  
واعلم أنه تعالى ذكر في علة هذا المنع أمورا : أحدهما : أن هذا الأخذ يتضمن نسبتها إلى الفاحشة المبينة . فكان ذلك بهتانا والبهتان من أمهات الكبائر . وثانيها : أنه إثم مبين لأن هذا المال حقا فمن ضيق الأمر عليها ليتوسل بذلك التشديد والتصديق وهو ظلم ، إلى أخذ المال وهو ظلم آخر ، فلا شك أن التوسل بظلم إلى ظلم آخر يكون إثما مبينا . وثالثها : قوله تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أصل أفضى من الفضاء الذى هو السعة يقال : فضا يفضو فضا وفضاء إذا اتسع ، قال الليث : أفضى فلان إلى فلان ، أى وصل إليه ، وأصله أنه صار في فرجة وفضائه ، وللفسرين في الأفضاء في هذه الآية قولان : أحدهما : أن الأفضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدى واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعى ؛ لأن عنده الزوج إذا طاق قبل المسيس فله أن يرجع في نصف المهر ، وإن خلاها .

﴿والقول الثانى﴾ في الأفضاء أن يخلو بها وإن لم يجامعها ، قال الكلبى : الأفضاء أن يكون معها في لحاف واحد ، جامعها أو لم يجامعها ، وهذا القول اختيار الفراء وهذهب أبى حنيفة رضى الله عنه . لأن الخلوة الصحيحة تقرر المهر .

واعلم أن القول الأول أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن الليث قال : أفضى فلان إلى فلانة

أى صار في فرجتها وفضائها ، ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل في الحقيقة عند الجماع ، أما في غير وقت الجماع فهذا غير حاصل . الثاني : أنه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب ، فقال ( وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض ) والتعجب إنما يتم إذا كان هذا الافضاء سببا قويا في حصول الألفة والمحبة ، وهو الجماع لا مجرد الخلوة ، فوجب حمل الافضاء عليه . الثالث : وهو أن الافضاء اليها لا بد وأن يكون مفسرا بفعل منه ينتهي اليه ، لأن كلمة «إلى» لاتهاء الغاية ، ومجرد الخلوة ليس كذلك ؛ لأن عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من أفعال واحد منهما إلى الآخر ، فامتنع تفسير قوله (أفضى بعضكم إلى بعض) بمجرد الخلوة .

فان قيل : فاذا اضطررنا في لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم إلى بعض فوجب أن يكون ذلك كافيا ، وأنتم لا تقولون به .

قلنا : القائل قائلان ، قائل يقول : المهر لا يتقرر إلا بالجماع ، وآخر : انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس في الأمة أحد يقول انه يتقرر بالملامسة والمضاجعة ؛ فكان هذا القول باطلا بالجماع ، فلم يبق في تفسير إفضاء بعضهم إلى بعض إلا أحد أمرين : إما الجماع ، وإما الخلوة ، والقول بالخلوة باطل لما بيناه ، فبقى أن المراد بالافضاء هو الجماع . الرابع : أن المهر قبل الخلوة ما كان متقدرا ، والشرع قد علق تقررره على إفضاء البعض إلى البعض ، وقد اشتبه الأمر في أن المراد بهذا الافضاء ، هو الخلوة أو الجماع ؟ وإذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان ، وهو عدم التقرير ، فهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعي والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله ( وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض ) كلمة تعجب ، أى لأى وجه ولأى معنى تفعلون هذا ؟ فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك ، وحصلت الألفة التامة والمودة الكاملة بينكما ، فكيف يليق بالعاقل أن يسترد منها شيئا بذله لها بطيبة نفسه ؟ إن هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم .

(الوجه الرابع) من الوجوه التي جعلها الله مانعا من استرداد المهر قوله (وأخذن منكم ميثاقا غليظا) في تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه : الأول : قال السدي وعكرمة والفراء : هو قولهم زوجتك هذه المرأة على ما أخذه الله للنساء على الرجال ، من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ، ومعلوم أنه إذا ألجأها إلى أن بذلت المهر فسا سرحها بالإحسان ، بل سرحها بالاساءة . الثاني : قال ابن عباس ومجاهد : الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق ، وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء ، قال صلى الله عليه وسلم «انقروا الله في النساء فانكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم



وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً  
وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٢٣﴾

فروجهن بكلمة الله . الثالث : قوله (وأخذن منكم ميثاقا غليظا) أى أخذن منكم بسبب إفضاء بعضهم إلى بعض ميثاقا غليظا ، وصفه بالغلظة لقوته وعظمته ، وقالوا : صحبة عشرين يوما قرابة . فكيف بما يجرى بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج .

﴿النوع الخامس﴾ من الأمور التي كلف الله تعالى بها في هذه الآية من الأمور المتعلقة بالنساء . قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس وجمهور المفسرين : كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آبائهم فنهاهم الله بهذه الآية عن ذلك الفعل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : يحرم على الرجل أن يتزوج بمنزلة أبيه ، وقال الشافعي رحمه الله عليه : لا يحرم احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال : إنه تعالى نهى الرجل أن ينكح منكوحة أبيه ، والنكاح عبارة عن الوطء . فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة أبيه ، إنما قلنا : إن النكاح عبارة عن الوطء لوجوه : الأول : قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) أضاف هذا النكاح إلى الزوج ، والنكاح المضاف إلى الزوج هو الوطء لا العقد ، لأن الإنسان لا يمكنه أن يتزوج بزوجة نفسه لأن تحصيل الحاصل محال ، ولأنه لو كان المراد بالنكاح في هذه الآية هو العقد لوجب أن يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا أن المراد من النكاح في هذه الآية ليس هو العقد ، فتعين أن يكون هو الوطء لأنه لا قائل بالفرق ، الثاني : قوله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح) والمراد من النكاح ههنا الوطء لا العقد ، لأن أهلية العقد كانت حاصلة أبدا . الثالث : قوله تعالى (الزاني لا ينكح إلا زانية) فلو كان المراد ههنا العقد لزم الكذب . الرابع : قوله عليه الصلاة والسلام «ناكح اليد ملعون» ومعلوم أن المراد ليس هو العقد بل هو الوطء . فثبت بهذه الوجوه أن النكاح عبارة عن الوطء ، فلزم أن يكون قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) أى : ولا تنكحوا ما وطئها آباؤكم ، وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية ، لا يقال : كما أن لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد

أيضاً بمعنى العقد قال تعالى (وأُنكحوا الأيامى منكم . فانكحوا ما طاب لكم من النساء . إذا نكحتم المؤمنات) وقوله عليه الصلاة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح» فلم كان حمل اللفظ على الوطء، أولى من حمله على العقد؟

أجابوا عنه من ثلاثة أوجه : الأول : ما ذهب إليه الكرخي وهو أن لفظ النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد ، بدليل أن لفظ النكاح في أصل اللغة عبارة عن الضم ، ومعنى الضم حاصل في الوطء لافي العقد ، فكان لفظ النكاح حقيقة في الوطء . ثم إن العقد سمي بهذا الاسم لأن العقد لما كان سبباً له أطلق اسم المسبب على السبب ، كما أن العقيدة اسم للشعر الذي يكون على رأس الصبي حال ما يولد ، ثم تسمى الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيدة فكذلك ههنا . واعلم أنه كان مذهب الكرخي أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في حقيقته ومجازه معاً ، فلا جرم كان يقول : المستفاد من هذه الآية حكم الوطء ، أما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه الآية ، بل من طريق آخر ودليل آخر .

(الوجه الثاني) أن من الناس من ذهب إلى أن اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معاً فهذا القائل قال : دلت الآيات المذكورة على أن لفظ النكاح حقيقة في الوطء وفي العقد معاً ، فكان قوله (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم) نهيًا عن الوطء وعن العقد معاً . حمل اللفظ على كلا مفهوميه (الوجه الثالث) في الاستدلال ، وهو قول من يقول : اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معاً ، قالوا : ثبت بالدلائل المذكورة أن لفظ النكاح قد استعمل في القرآن في الوطء تارة وفي العقد أخرى ، والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الأصل . ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز . وإذا كان كذلك كان قوله (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم) نهيًا عن القدر المشترك بين هذين القسمين ، والنهي عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيًا عن كل واحد من القسمين لمخالفة ، فان النهي عن التزويج يكون نهيًا عن العقد وعن الوطء معاً ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا الاستدلال .

والجواب عنه من وجوه : الأول : لا نسلم أن اسم النكاح يقع على الوطء ، والوجوه التي احتجوا بها على ذلك فهي معارضة بوجوه : أحدها : قوله عليه الصلاة والسلام «النكاح سنتي» ولا شك أن الوطء من حيث كونه وطأ ليس سنة له ، وإلا لزم أن يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت أن النكاح سنة ، وثبت أن الوطء ليس سنة ، ثبت أن النكاح ليس عبارة عن الوطء ، كذلك التمسك بقوله «تناكحوا تنكحوا» ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا إذنا في مطلق الوطء

وكذلك التمسك بقوله تعالى (وأُنكحوا الأيامي منكم) وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) لا يقال: لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا، وذلك لأننا لو قلنا: الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز في دلائلنا، ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص أولى.

لأننا نقول: أنتم تساعدون على أن لفظ النكاح مستعمل في العقد، فلو قلنا: إن النكاح حقيقة في الوطء لزم دخول التخصيص في الآيات التي ذكرناها، ولزم القول بالمجاز في الآيات التي ذكر النكاح فيها بمعنى العقد، أما لو قلنا: إن النكاح فيها بمعنى الوطء فلا يلزمنا التخصيص، فتقولون يجب المجاز والتخصيص معا، وقولنا يجب المجاز فقط، فكان قولنا أولى.

(الوجه الثاني) من الوجوه الدالة على أن النكاح ليس حقيقة في الوطء قوله عليه الصلاة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح» أثبت نفسه مولودا من النكاح وغيره مولود من السفاح. وهذا يقتضي أن لا يكون السفاح نكاحا، والسفاح وطء، فهذا يقتضي أن لا يكون الوطء نكاحا.

(الوجه الثالث) أنه من حائف في أولاد الزنا: أنهم ليسوا أولاد النكاح لم يثبت، ولو كان الوطء نكاحا لوجب أن يثبت، وهذا دليل ظاهر على أن الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة. الثاني: سلمنا أن الوطء مسمى بالنكاح، لكن العقد أيضاً مسمى به. فلم كان حمل الآية على ما ذكرتم أولى من حملها على ما ذكرنا؟

(أما الوجه الأول) وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة. ويانه من وجهين: الأول: أن الوطء مسبب العقد، فكما يحسن إطلاق اسم المسبب على السبب مجازاً، فكذلك يحسن إطلاق اسم السبب على المسبب مجازاً. فكما يحتمل أن يقال: النكاح اسم للوطء ثم أطلق هذا الاسم على العقد لكونه سبباً للوطء، فكذلك يحتمل أن يقال: النكاح اسم للعقد، ثم أطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء مسبباً له، فلم كان أحدهما أولى من الآخر؟ بل الاحتمال الذي ذكرناه أولى، لأن استلزام السبب للمسبب أتم من استلزام المسبب للسبب المعين. فإنه لا يمتنع أن يكون لحصول الحقيقة الواحدة أسباب كثيرة، كالمالك فإنه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث، ولا شك أن الملازمة شرط لجواز المجاز. فثبت أن القول بأن اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء. أولى من عكسه.

(الوجه الثاني) أن النكاح لو كان حقيقة في الوطء مجازاً في العقد، وقد ثبت في أصرل الفقه أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معاً، فحينئذ يلزم أن لا تكون الآية دالة

على حكم العقد، وهذا وإن كان قد اترمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية هو أنهم كانوا ينزجون بأزواج آبائهم، وأجمع المسلمون على أن سبب نزول الآية لا بد وأن يكون داخلا تحت الآية، بل اختلفوا في أن غيره هل يدخل تحت الآية أم لا؟ وأما كون سبب النزول داخلا فيها فذاك مجمع عليه بين الأمة، فإذا ثبت باجماع المفسرين، أن سبب نزول هذه الآية هو العقد لا الوطء، وثبت باجماع المسلمين أن سبب النزول لا بد وأن يكون مراداً، ثبت بالاجماع أن النهي عن العقد مراد من هذه الآية. فكان قول الكرخي واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع، فكان فاسداً مردوداً قطعاً.

﴿أما الوجه الثاني﴾ مما ذكره وهو أننا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه، فنقول: هذا أيضاً باطل، وقد بينا وجه بطلانه في أصول الفقه.

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فهو أحسن الوجوه المذكورة في هذا الباب، وهو أيضاً ضعيف لأن الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاوز الأجسام وتلاصقها، والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لأن الإيجاب والقبول أصوات غير باقية، فعنى الضم والتلاقي والتجاوز فيها محال. وإذا كان كذلك ثبت أنه ليس بين الوطء وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال: إن لفظ النكاح حقيقة فيه، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: لفظ النكاح مشترك بين الوطء وبين العقد، ويقال: إنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر. وحينئذ يرجع الكلام إلى الوجهين الأولين، فهذا هو الكلام الملتصق في هذا.

﴿الوجه الثاني﴾ في الجواب عن هذا الاستدلال أن نقول: سلمنا أن النكاح بمعنى الوطء، ولكن لم قلتم: إن قوله (ما نكح آبؤكم) المراد منه المنكوحة، والدليل عليه إجماعهم على أن لفظه «ما» حقيقة في غير العقلاء، فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز. وإنه خلاف الأصل، بل أهل العربية اتفقوا على أن «ما» مع بعدها في تقدير المصدر، فتقدير الآية: ولا تتكحوا نكاح آبائكم، وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن أن تتكحوا نكاحاً مثل نكاح آبائكم، فإن أنكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود، وكانت موقته، وكانت على سبيل القمر والالقاء، فإله تعالى نهاهم بهذه الآية عن مثل هذه الأنكحة. وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الآية.

﴿الوجه الثالث﴾ في الجواب عن هذا الاستدلال: سلمنا أن المراد من قوله (ما نكح آبؤكم) المنكوحة، والتقدير: ولا تتكحوا من نكح آبؤكم ولكن قوله: من نكح آبؤكم ليس صريحاً في العموم بل دليل أنه يصح إدخال لفظي الكل والبعض عليه، فيقال: ولا تتكحوا كل ما نكح آبؤكم ولا تتكحوا بعض من نكح آبؤكم، ولو كان ههنا صريحاً في العموم لكان إدخال لفظ

الكل عليه تكريراً ، وإدخال لفظ البعض عليه نقصاً ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فثبت أن قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) لا يفيد العموم ، وإذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع .  
لا يقال : لو لم يفد العموم لم يكن صرفه إلى بعض الأقسام أولى من صرفه إلى الباقي ، فحينئذ يصير مجملاً غير مفيد ، والأصل أن لا يكون كذلك .

لأننا نقول : لا نسلم أن بتقدير أن لا يفيد العموم لم يكن صرفه إلى البعض أولى من صرفه إلى غيره ، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزوله إنما هو الزوج بزواج الآباء ، فكان صرفه إلى هذا القسم أولى ، وبهذا التقدير لا يلزم كون الآية مجملة ، ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع (الوجه الرابع) سلمنا أن هذا النهى يتناول محل النزاع ، لكن لم قلنا : إنه يفيد التحريم ؟ أليس أن كثيراً من أقسام النهى لا يفيد التحريم ، بل يفيد التنزيه ، فلم قلنا : إنه ليس الأمر كذلك ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : هذا على خلاف الأصل ، ولكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل ، وسند كر دلائل صحة هذا النكاح إن شاء الله تعالى .

(الوجه الخامس) أن ما ذكرتم هب أنه يدل على فساد هذا النكاح ، إلا أن ههنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وحوه :

(الحجة الأولى) هذا النكاح منعقد فوجب أن يكون صحيحاً ، بيان أنه منعقد أنه عند أبي حنيفة رضي الله عنه منهي عنه بهذه الآية ، ومن مذهبه أن النهى عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقداً وهذا هو أصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر ، فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون هذا النكاح منعقداً على أصل أبي حنيفة ، وإذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لأنه لا قائل بالفرق . فهذا وجه حسن من طريق الإلزام عليهم في صحة هذا النكاح .

(الحجة الثانية) عموم قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) نهى عن نكاح المشركات ومد النهى إلى غاية وهي إيمانهن ، والحكم الممدود إلى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية ، فوجب أن ينتهي المنع من نكاحهن عند إيمانهن . وإذا انتهى المنع حصل الجواز ، فهذا يقتضى جواز نكاحهن على الإطلاق ، ولا شك أنه يدخل في هذا العموم مزنية الأب غيرها ، أقصى ما في الباب أن هذا العموم دخله التخصيص في مواضع يبقى حجة في غير محل التخصيص . وكذلك نستدل بجمع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى (وأنكحوا الأيامي) وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وأيضاً متمسك بقوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) وليس لأحد أن يقول : إن قوله

(ما وراء ذلكم) ضمير عائد إلى المذكور السابق، ومن جملة المذكور السابق قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) وذلك لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات . وأقرب المذكورات إليه هو من قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فكان قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) عائدا إليه، ولا يدخل فيه قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) وأيضاً تمسك بمومات الأحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام «إذا جاءكم من ترضون دينه فهو جوه» وقوله «زوجوا بناتكم الا كفاه» فكل هذه العمومات يتناول محل النزاع . واعلم أنا بينا في أصول الفقه أن الترجيح بكثرة الأدلة جائز، وإذا كان كذلك فنقول بتقدير أن يثبت لهم أن النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد، فلو حملنا الآية على العقد لم يلزمنا إلا مجاز واحد، وبتقدير أن نحمل تلك الآية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل .

(الحجة الثالثة) الحديث المشهور في المسألة وهو قوله عليه الصلاة والسلام (الحرام لا يحرم الحلال) أقصى ما في الباب أن يقال : إن قطرة من الخمر إذا وقعت في كوز من الماء فهنا الحرام حرم الحلال ، وإذا اختلطت المنكوحه بالاجنبيات واشتهت بهن، فهنا الحرام حرم الحلال ، إلا أنا نقول : دخول التخصيص فيه في بعض الصور، ولا يمنع من الاستدلال به .

(الحجة الرابعة) من جهة القياس أن نقول : المقتضى لجواز النكاح قائم . والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر . فوجب القول بالجواز، أما المقتضى فهو أن يقيس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها. بجامع ما في النكاح من المصالح ، وأما الفارق فهو أن هذه المحرمة إنما حكم الشرع بثبوتها. سعياً في إبقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم أن هذا لا يليق بالزنا

بيان المقام الأول : من تزوج بامرأة، فلو لم يدخل على المرأة أب الرجل وابنه. ولم تدخل على الرجل أم المرأة وبناتها . لبقيت المرأة كالمحبوسة في البيت ، ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح ولو أذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمة فرمما امتدعين البعض إلى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بأماها أو ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهما. لأن صدور الايذاء عن الأقارب أقوى وقعا وأشد إيلا ما وتأثيرا ، وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطايق والفراق . أما إذا حصلت المحرمة انقطعت الأطماع وأحبست الشهوة ، فلا يحصل ذلك الضرر ، فبقي النكاح بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة، فثبت أن المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمة، السعي في تقرير الإتيان الحاصل بين الزوجين . وإذا كان المقصود من شرع المحرمة إبقاء ذلك الاتصال ، فمعلوم

أن الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء ، فيتناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية ، وأما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء ، فلم يتناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية ، وهذا وجه مقبول مناسب في الفرق بين البايين ، وهذا هو من قول الامام الشافعي رضي الله عنه عند مناظرته في هذه المسألة محمد بن الحسن حيث قال : وطاء حمدت به ، ووطء رجعت به ، فكيف يشتهان ؟ وانكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة .

واعلم أن السبب في ذكر هذا الاستقصاء ههنا أن أبا بكر الرازي طول في هذه المسألة في تصنيفه ، وما كان ذلك التطويل إلا تطويلا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ، ثم إنه لما آل الأمر إلى المسكلمة مع الامام الشافعي أساء في الأدب وتعدى طوره ، وخاض في السفاهة وتعمى عن تقرير دلائله وتغافل عن إيراد حججه ، ثم انه بعد أن كتب الأوراق الكثيرة في الترهات التي لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها ، أظهر القدر الشديد والتصرف العظيم في كثرة علوم أصحابه وقلة علوم من يخالفهم ، ولو كان من أهل التحصيل لسبى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول نصرته قوله بها ، ولتعلم الدلائل بمن كان أهلا لمعرفة ، ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وأنصف علم أننا أخذنا منه خرزة ، ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقريب ثم أجبنا عنه بأجوبة مستقيمة على قوانين الأصول ، منطبقة على قواعد الفقه ، ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكر المفسرون في قوله (إلا ما قد سلف) وجوها : الأول : وهو أحسنها : ما ذكره السيد صاحب حل العقول فقال : هذا استثناء على طريق المعنى لأن قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف) قبل نزول آية التحريم فانه معفو عنه ، الثاني : قال صاحب الكشاف : هذا كما استثنى «غير أن سيوفهم» من قوله «ولا عيب فيهم» يعني إن أمكنكم أن تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره ، وذلك غير ممكن ، والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق إلى إباحته ، كما يقال : حتى يبيض القار . وحتى يلج الجبل في سم الخياط . الثالث : أن هذا استثناء منقطع لأنه لا يجوز استثناء الماضي من المستقبل ، والمعنى : لكن ما قد سلف فان الله تجاوز عنه . والرابع : «إلا» ههنا بمعنى بعد ، كقوله تعالى (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) أى بعد الموتة الأولى . الخامس : قال بعضهم : معناه إلا ما قد سلف فانكم مقررون عليه ، قالوا : إنه عليه الصلاة والسلام أقرهم عليهن مدة ثم أمر بمفارقتهن . وإنما فعل ذلك ليكون لإخراجهم عن هذه العادة الرديئة على سبيل التدرج ، وقيل : إن هذا خطأ ، لأنه عليه الصلاة والسلام ما أقر أحدا على نكاح امرأة أبيه ،

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ

وإن كان في الجاهلية . روى البراء : أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بردة الى رجل عرس بامرأة أبيه ليقتله ويأخذ ماله .

(المسألة الرابعة) الضمير في قوله تعالى (إنه) إلى ماذا يعود ؟ فيه وجهان : الأول : أنه راجع إلى هذا النكاح قبل النهي ، أعلم الله تعالى أن هذا الذي حرمه عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم بمقوتنا عندهم ، وكانت العرب تقول لولد الرجل من امرأة أبيه : مقتي ، وذلك لأن زوجة الأب تشبه الأم ، وكان نكاح الأمهات من أقيح الأشياء عند العرب ، فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك ، لاجرم كان مستقبحا عندهم ، فبين الله تعالى أن هذا النكاح أبدا كان بمقوتنا وقيحا ، الثاني : أن هذا الضمير راجع إلى هذا النكاح بعد النهي ، فبين الله تعالى أنه كان فاحشة في الاسلام ومقتا عند الله . وإنما قال ( كان ) لبيان أنه كان في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف .

(المسألة الخامسة) أنه تعالى وصفه بأمور ثلاثة : أولها : انه فاحشة ، وإنما وصف هذا النكاح بأنه فاحشة لما بينا أن زوجة الأب تشبه الأم فكانت مباشرتها من أفحش الفواحش ، وثانيها : المقت : وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار ، حصل ذلك بسبب أمر قبيح ارتكبه صاحبه ، وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار . وثالثها : قوله (وساء سييلا) قال الليث «سَاء» فعل لازم وفاعله مضمر و«سييلا» منصوب تفسيراً لذلك الفاعل ، كما قال (وحسن أولئك رفيقا) وأعلم أن مراتب القبح ثلاثة : القبح في العقول ، وفي الشرائع وفي العادات ، فقوله (انه كان فاحشة) إشارة إلى القبح العقلي ، وقوله (ومقتا) إشارة إلى القبح الشرعي ، وقوله (وساء سييلا) إشارة إلى القبح في العرف والعادة . ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله أعلم .

(النوع السادس) من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الآيات . قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت)

أعلم أنه تعالى نص على تحريم أربعة عشر صنفا من النسوان : سبعة منهن من جهة النسب ، وهن الأمهات والبنات والأخوات والعمات والحالات وبنات الأخ وبنات الأخت . وسبعة



أخرى لا من جهة النسب : الأمهات من الرضاعة والأخوات من الرضاعة وأمهات النساء وبنات النساء بشرط أن يكون قد دخل بالنساء ، وأزواج الإبناء والآباء . إلا أن أزواج الإبناء مذكورة ههنا ، وأزواج الآباء مذكورة في الآية المتقدمة ، والجمع بين الأختين . وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذهب الكرجي إلى أن هذه الآية بجملة قال : لأنه أضيف التحريم فيها إلى الأمهات والبنات ، والتحريم لا يمكن إضافته إلى الاعيان ، وإنما يمكن إضافته إلى الافعال ، وذلك الفعل غير مذكور في الآية . فليست إضافة هذا التحريم إلى بعض الافعال التي لا يمكن إيقاعها في ذوات الأمهات والبنات . أولى من بعض ، فصارت الآية بجملة من هذا الوجه .

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن تقديم قوله تعالى ( ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ) يدل على أن المراد من قوله ( حرمت عليكم أمهاتكم ) تحريم نكاحهن . الثاني : أن من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن المراد منه تحريم نكاحهن ، والأصل فيه أن الحرمة والاباحة إذا أضيفتا إلى الاعيان ، فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف ، فإذا قيل : حرمت عليكم الميتة والدم ، فهم كل أحد أن المراد تحريم أكلهما ، وإذا قيل : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم ، فهم كل أحد أن المراد تحريم نكاحهن ، ولما قال عليه الصلاة والسلام « لا يخل دم امرئ مسلم إلا لاحدى معان ثلاث » فهم كل أحد أن المراد لا يخل إراقة دمه . وإذا كانت هذه الأمور معلومة بالضرورة كان إلقاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح في البدييات وشبه السوفسطائية ، فكانت في غاية الركاكة والله أعلم .

بلى عندى فيه بحث من وجوه أخرى : أحدها : أن قوله ( حرمت عليكم ) مذكور على ما لم يسم فاعله ، فليس فيه تصريح بأن فاعل هذا التحريم هو الله تعالى ، وما لم يثبت ذلك لم تفد الآية شيئا آخر ، ولا سبيل اليه إلا بالاجماع ، فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئا ، بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة ، وثانيها : أن قوله ( حرمت عليكم ) ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التأييد ، فإن القدر المذكور في الآية يمكن تقسيمه الى المؤبد ، والى المؤقت ، كأنه تعالى تارة قال : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم الى الوقت الفلانى فقط ، وأخرى : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا . وإذا كان القدر المذكور في الآية صالحا لأن يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين ، لم يكن نصا في التأييد ، فاذن هذا التأييد لا يستفاد من ظاهر الآية ، بل من دلالة منفصلة ، وثالثها : أن قوله ( حرمت عليكم أمهاتكم ) خطاب مشافهة فيخصص بأولئك الحاضرين ، فإنبات هذا التحريم في حق الكل إنما يستفاد من دليل منفصل ، ورابعها : أن قوله ( حرمت عليكم أمهاتكم ) إخبار عن ثبوت هذا

التحريم في الماضي . وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك إلا بدليل منفصل ، وخامسها : أن ظاهر قوله ( حرمت عليكم أمهاتكم ) يقتضى أنه قد حرم على كل أحد جميع أمهاتهم وجميع بناتهم . ومعلوم أنه ليس كذلك ، بل المقصود أنه تعالى قابل الجمع بالجمع ، فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ، فهذا يقتضى أن الله تعالى قد حرم على كل أحد أمه خاصة ، وبناته خاصة . وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر ، وسادسها : أن قوله ( حرمت ) يشعر ظاهره بسبق الحل ، إذ لو كان أبدا موصوفا بالحرمة لكان قوله ( حرمت ) تحريماً لما هو في نفسه حرام ، فيكون ذلك إيجاد الموجود وهو محال . فثبت أن المراد من قوله ( حرمت ) ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور ، بل المراد الاخبار عن حصول التحريم . فثبت بهذه الوجوه أن ظاهر الآية وحده غير كاف في إثبات المطلوب والله أعلم .

( المسألة الثانية ) علم أن حرمة الأمهات والبنات كانت ثابتة من زمن آدم عليه السلام إلى هذا الزمان . ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الأديان الإلهية ، بل إن زرادشت رسول المجوس قال بحله ، إلا أن أكثر المسلمين اتفقوا على أنه كان كذاباً . أما نكاح الاخوات فقد نقل أن ذلك كان مباحاً في زمن آدم عليه السلام ، وإنما حكم الله باباحه ذلك على سبيل الضرورة ، ورأيت بعض المشايخ أنكرو ذلك . وقال : انه تعالى كان يبعث الحواري من الجنة ليزوج بهن أبناء آدم عليه السلام وهذا بعيد . لأنه إذا كان زوجات أبنائه وأزواج بناته من أهل الجنة . فحينئذ لا يكون هذا النسل من أولاد آدم فقط ، وذلك بالاجماع باطل . وذكر العلماء أن السبب لهذا التحريم : أن الوطء إذلال وإهانة . فان الانسان يستحي من ذكره ولا يقدم عليه إلا في الموضع الخالي ، وأكثر أنواع الشتم لا يكون إلا بذكره . وإذا كان الأمر كذلك وجب صون الأمهات عنه لأن إنعام الأم على الولد أعظم وجوه الانعام ، فوجب صونها عن هذا الاذلال . والبنات بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه . قال عليه الصلاة والسلام « فاطمة بضعة مني » فيجب صونها عن هذا الاذلال ، لأن المباشرة معها تجرى مجرى الاذلال ، وكذا القول في البقية والله أعلم . ولنشرع الآن في التفاصيل فنقول :

( النوع الأول ) من المحرمات : الأمهات ، وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال الواحدي رحمه الله : الأمهات جمع الأم والأُم في الأصل أمهة فأسقط الهاء في التوحيد قال الشاعر :

أمهتي خندف والياس أبي

وقد تجمع الأم على أمات وبغيرهـاء وأكثر ما يستعمل في الحيوان غير الآدمي قال الراعي :

كانت نجائب منذرو محرق أماتهن وطرقهن فخيلا

(المسألة الثانية) كل امرأة رجعت نسبها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات ، بانك رجعت إليها أو بذكور فهي أمك . ثم ههنا بحث وهو أن لفظ الأم لاشك أنه حقيقة في الأم الأصلية . فأما في الجدات فاما أن يكون حقيقة أو مجازا ، فان كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية وفي الجدات ، فاما أن يكون لفظا متواطئا أو مشتركا . فان كان لفظا متواطئا أعنى أن يكون لفظ الأم موضوعا بازاء قدر مشترك بين الأم الأصلية وبين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى ( حرمت عليكم أمهاتكم ) نصا في تحريم الأم الأصلية وفي تحريم جميع الجدات ، وأما إن كان لفظ الام مشتركا في الأم الأصلية وفي الجدات ، فهذا يتفرع على أن اللفظ المشترك بين أمرين هل يجوز استعماله فيهما معاً أم لا؟ فن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل ، وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه ، ومن قال : لا يجوز ، فالقائلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضوع : أحدهما : أن لفظ الأم لاشك أنه أريد به ههنا الأم الأصلية ، فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه ، وأما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص ، بل من الاجماع . والثاني : أنه تعالى تكلم بهذه الآية مرتين ، يريد في كل مرة مفهوماً آخر ، أما إذا قلنا : لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية مجازي في الجدات ، فقد ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا ، وحينئذ يرجع الطريقتان اللذان ذكرناهما فيما إذا كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية ، وفي الجدات .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله : إذا تزوج الرجل بأمة ودخل بها يلزمه الحد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يلزمه . حجة الشافعي أن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة ، فكان هذا الوطء زنا محضا فيلزمه الحد لقوله تعالى ( الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ) إنما قلنا : إن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لأنه تعالى قال ( حرمت عليكم أمهاتكم ) وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام أن مراد الله تعالى من هذه الآية : تحريم نكاحها وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود ليس إلا صيغة الإيجاب والقبول ، فلو حصل هذا الاعتقاد . فاما أن يقال : إنه حصل في الحقيقة أو في حكم الشرع والأول باطل . لأن صيغة الإيجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى ، والقبول لا يوجد إلا بعد الإيجاب ، وحصول الاعتقاد بين الموجود والمعدوم محال . والثاني باطل ، لأن الشرع بين في هذه الآية بطلان هذا العقد قطعا ، ومع كون هذا العقد باطلا قطعا في حكم الشرع ، كيف يمكن القول بأنه منعقد شرعا ؟ فثبت أن وجود هذا

العقد وعده بمثابة واحدة ، وإذا ثبت ذلك فبأى التفريع والتقرير ماتقدم .  
 ﴿ النوع الثاني ﴾ من المحرمات : البنات ، وفيه مسألان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ كل أثنى يرجع نسبها اليك بالولادة بدرجة أو بدرجات ، باناث أو بذكور فهي بنتك . وأما بنت الابن وبنت البنت فهن تسمى بنتا حقيقة أو مجازا ؟ فالبحث فيه عين مذكرناه في الأمهات .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعي رحمه الله : البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني . وقال أبو حنيفة : تحرم . حجة الشافعي أنها ليست بنتاً له فوجب أن لا تحرم . [ إنما قلنا : إنها ليست بنتاً لوجوده : الأول : أن أبا حنيفة إما أن يثبت كونها بنتاً له بناء على الحقيقة ، وهي كونها مخلوقة من مائه ، أو بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب ، والأول باطل على مذهبه طردا وعكسا . أما الطرد فهو أنه إذا اشترى جارية بكرا وافترضها وحبسها في داره فأنت بولد ، فهذا الولد معلوم أنه مخلوق من مائه مع أن أبا حنيفة قال : لا يثبت نسبها إلا عند الاستلحاق ، ولو كان السبب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب بغير الاستلحاق ، وأما العكس فهو أن المشرقي إذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد ، فأبو حنيفة أثبت النسب هنا مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه ، فثبت أن القول بجعل التخليق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول أبي حنيفة . وأما إذا قلنا : النسب إنما يثبت بحكم الشرع ، فهنا أجمع المسلمون على أنه لا نسب لولد الزنا من الزاني ، ولو انتسب إلى الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب ، فثبت أن انتسابها إليه غير ممكن . لا بناء على الحقيقة . ولا بناء على حكم الشرع .

﴿ الوجه الثاني ﴾ التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام « الولد للفراش وللعاهر الحجر » فقوله : الولد للفراش يقتضى حصر النسب في الفراش .

﴿ الوجه الثالث ﴾ لو كانت بنتاً له لأخذت الميراث لقوله تعالى ( للذكر مثل الأنثيين ) ولثبتت له ولاية الاجبار ، لقوله عليه والسلام « زوجوا بناتكم الا كفاء » ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ، ولحلت الخلوة بها . فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء البنتية ، وإذا ثبت أنها ليست بنتاً له وجب أن يحل التزوج بها ، لأن حرمة التزوج بها إما للبنتية . أو لأجل أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة . وهذا الحصر ثابت بالاجماع . والبنتية باطلة كما ذكرنا . وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسألة ، فثبت أنها غير محرمة على الزاني والله أعلم .

﴿ النوع الثالث ﴾ من المحرمات : الأخوات : ويدخل فيه الأخوات من الأب والأم معا ،

## وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ

والأخوات من الأب فقط ، والأخوات من الأم فقط .

﴿النوع الرابع والخامس﴾ العمت والخالات . قال الواحدى رحمه الله : كل ذكر رجع نسبك اليه فأخته عمتك ، وقد تكون العمة من جهة الأم وهى أخت أبى أمك ، وكل أنثى رجع نسبك اليها بالولادة فأختها خالتك ، وقد تكون الخالة من جهة الأب وهى أخت أم أيك .

﴿النوع السادس والسابع﴾ بنات الأخ وبنات الأخت : والقول فى بنات الأخ وبنات الأخت كالقول فى بنات الصلب . فهذه الأقسام السبعة محرمة فى نص الكتاب بالانساب والارحام . قال المفسرون : كل امرأة حرم الله نكاحها للنسب والرحم ، فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه ، وأما الواآتى يحل نكاحهن ثم يصرن محرّمات بسبب طارىء ، فهن اللاتي ذكرن فى باقى الآية .

﴿النوع الثامن والتاسع﴾

قوله تعالى ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : المرضعات سمانه أمهات لأجل الحرمة ، كما أنه تعالى سمى أزواج النبي عليه السلام أمهات المؤمنين فى قوله (وأزواجه أمهاتهم) لأجل الحرمة .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى نص فى هذه الآية على حرمة الأمهات والأخوات من جهة الرضاعة إلا أن الحرمة غيره مقصورة عليهن ، لأنه صلى الله عليه وسلم قال «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وإنما عرفنا أن الأمر كذلك بدلالة هذه الآيات ، وذلك لأنه تعالى لما سمى المرضعة أمأ . والمرضعة أختا ، فقد نبه بذلك على أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب ، وذلك لأنه تعالى حرم بسبب النسب سبعة: اثنتان منها هما المنتسبتان بطريق الولادة ، وهما الأمهات والبنات ، وخمس منها بطريق الأخوة، وهن الأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت ، ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك فى أحوال الرضاع ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تبيها بهما على الباقى . فذكر من قسم قرابة الولادة الأمهات، ومن قسم قرابة الأخوة الأخوات ، ونبه بذلك هذين المثالين من هذين القسمين على أن الحال فى باب الرضاع كالحال فى النسب ، ثم انه عليه السلام أكد هذا البيان بصريح قوله «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فصار صريح الحديث مطابقاً لمفهوم الآية ، وهذا

بيان لطيف .

المسألة الثالثة - أم الانسان من الرضاع هي التي أرضعته . وكذلك كل امرأة انتسبت الى تلك المرزعة بالأمومة . إما من جهة النسب أو من جهة الرضاع ، والحال في الأب كما في الأم . وإذا عرفت الأم والأب فقد عرفت البنت أيضا بذلك الطريق . وأما الأخوات فثلاثة : الأولى أختك لأبيك وأمك ، وهي الصغيرة الأجنبية التي أرضعتها أمك بلبن أبيك ، سواء أرضعتها منك أو مع ولد قبلك أو بعدك ، والثانية أختك لأبيك دون أمك ، وهي التي أرضعتها زوجة أبيك بلبن أبيك . والثالثة أختك لأمك دون أبيك ، وهي التي أرضعتها أمك بلبن رجل آخر ، وإذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والحالات وبنات الأخ وبنات الأخت .

المسألة الرابعة - قال الشافعي رحمه الله عليه : الرضاع يحرم بشرط أن يكون خمس رضعات ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : الرضعة الواحدة كافية ، وقد مرت هذه المسألة في سورة البقرة ، واحتج أبو بكر الرازي بهذه الآية فقال : انه تعالى علق هذا الاسم على الأمومة والأخوة بفعل الرضاع ، فحيث حصل هذا الفعل وجب أن يترتب عليه الحكم ، ثم سأل نفسه فقال : ان قوله تعالى (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم) بمنزلة قول القائل : وأمهاتكم اللاتي أعطينكم . وأمهاتكم اللاتي كسونكم ، وهذا يقتضى تقدم حصول صفة الأمومة والأختية على فعل الرضاع ، بل لو أنه تعالى قال : اللاتي أرضعنكم من أمهاتكم لكان مقصودكم حاصلًا .

وأجاب عنه بأن قال : الرضاع هو الذى يكسوها سمة الأمومة . فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم دلقا به . بخلاف قوله وأمهاتكم اللاتي كسونكم ، لأن اسم الأمومة غير مستفاد من الكسوة ، قال ويدل على أن ذلك مفهوم من هذه الآية ما روى أنه جاء رجل الى ابن عمر رضى الله عنهما فقال : قال ابن الزبير : لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين . فقال ابن عمر : قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير . قال الله تعالى (وأخواتكم من الرضاعة) قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل .

واعلم أن هذا الجواب ركيك جداً ، أما قوله : ان اسم الأمومة إنما جاء من فعل الرضاع فقول : وهل النزاع إلا فيه . فإن عندى أن اسم الأمومة إنما جاء من الرضاع خمس مرات ، وعندك إنما جاء من أصل الرضاع . وأنت إنما تمسكت بهذه الآية لاثبات هذا الأصل . فاذا ثبت التمسك بهذه الآية على هذا الأصل كنت قد أثبتت الدليل بالمدلول وإنه دور وساقط ، وأما التمسك بأن ابن عمر فهم من الآية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع ، فهو معارض بما أن ابن الزبير ما فهمه

## وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ

منه ، وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب ، فكيف جعل فهم أحدهما حجة ولم يجعل فهم الآخر حجة على قول خصمه . ولولا التعصب الشديد المعنى للقباب لما خفي ضعف هذه الكلمات ، ثم ان أبا بكر الرازي أخذ يتمسك في إثبات مذهبه بالأحاديث والأقيسة ، ومن تكلم في أحكام القرآن وجب أن لا يذكر إلا ما يستنبطه من الآية ، فأما ما سوى ذلك فأنما يليق بكتب الفقه .

﴿ النوع العاشر ﴾ من المحرمات .

قوله تعالى ﴿ وأمهات نساءكم ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ يدخل في هذه الآية الأمهات الأصلية وجميع جداتها من قبل الأب والام

كما يينا مثله في النسب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ مذهب الأكثرين من الصحابة والتابعين أن من تزوج بامرأة حرمت عليه أمها سواء دخل بها أو لم يدخل ، وزعم جمع من الصحابة أن أم المرأة إنما تحرم بالدخول بالبنت كما أن الربية إنما تحرم بالدخول بأمتها ، وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر ، وأظهر الروايات عن ابن عباس ، ووجهتم أنه تعالى ذكر حكيمين وهو قوله ( وأمهات نساءكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ) ثم ذكر شرطا وهو قوله ( من نساءكم اللاتي دخاتم بهن ) فوجب أن يكون ذلك الشرط معتبرا في الجملتين معا ، وحجة القول الأول أن قوله تعالى ( وأمهات نساءكم ) جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه ، فوجب القول ببقائه على عمومه ، وإنما قلنا إن هذا الشرط غير عائد لوجوه : الأول : وهو أن الشرط لا بد من تعليقه بشئ سبق ذكره فاذا علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة إلى تعليقه بالجملة الثانية ، فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير دليل ، وانه لا يجوز . الثاني : وهو أن عموم هذه الجملة معلوم ، وعود الشرط اليه محتمل ، لانه يجوز أن يكون الشرط مختصا بالجملة الأخيرة فقط ، ويجوز أن يكون عائد إلى الجملتين معا ، والقول بعود هذا الشرط إلى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك ، وانه لا يجوز الثالث : وهو أن هذا الشرط لو عاد إلى الجملة الأولى ، فاما أن يكون مقصورا عليها ، وإما أن يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية أيضاً ، والأول باطل ، لأن على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا ، وذلك باطل بالاجماع ، والثاني باطل أيضا ، لأن على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا

وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا  
دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

وأمهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فيكون المراد بكلمة «من» ههنا التمييز ثم يقول : وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فيكون المراد بكلمة «من» ههنا ابتداء الغاية كما يقول : بنات الرسول من خديجة ، فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلا مفهوميه وانه غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه فيقال : إن كلمة «من» للاتصال كقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض) وقال عليه الصلاة والسلام «ما أنا من دد ولا الدد مني» ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء والربائب معا .

﴿الوجه الرابع﴾ في الدلالة على ما قلناه : ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : اذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له أن يتزوج أمها ، دخل بالبنت أو لم يدخل ، واذا تزوج الأم فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت ، وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث . وكان عبد الله بن مسعود يفتى بنكاح أم المرأة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة . فاتفق أن ذهب الى المدينة فصادفهم بجمعين على خلاف فتواه . فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وأمره بالنزول عن تلك المرأة . وروى قتادة عن سعيد بن المسيب أن زيد بن ثابت قال : الرجل اذا طلق امرأته قبل الدخول وأراد أن يتزوج أمها فان طلقها قبل الدخول تزوج أمها ، وإن مات لم يتزوج أمها . واعلم أنه إنما فرق بين الموت والطلاق في التحريم ، لأن الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من أحكام الدخول ، ألا ترى أنه لا يجب عليها عدة ، وأما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب وجوب العدة ، لاجرم جعله الله سببا لهذا التحريم .

﴿النوع الحادى عشر﴾ من المحرمات .

قوله تعالى ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا  
دخلتن بهن فلا جناح عليكم﴾  
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الربائب: جمع ربيبة، وهى بنت امرأة الرجل من غيره . ومعناها ربوبية ، لأن



الرجل هو ربها يقال : ربيت فلانا أربه : وربيته أربه بمعنى واحد ، والحجور جمع حجر ، وفيه لغتان قال ابن السكيت : حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر . والمراد بقوله (في حجوركم) أى في تربيتكم ، يقال : فلان فى حجر فلان اذا كان فى تربيته . والسبب فى هذه الاستعارة أن كل من ربى طفلا أجلسه فى حجره ، فصار الحجر عبارة عن التربية ، كما يقال : فلان فى حضانة فلان ، وأصله من الحضن الذى هو الابط ، وقال أبو عبيدة : فى حجوركم أى فى بيوتكم .

(المسألة الثانية) روى مالك بن أوس بن الحدثان عن علي رضى الله عنه أنه قال : الربية اذا لم تكن فى حجر الزوج وكانت فى بلد آخر ، ثم فارق الام بعد الدخول فانه يجوز له أن يتزوج الربية ، ونقل أنه رضوان الله عليه احتج على ذلك بأنه تعالى قال (وربائبكم اللاتي فى حجوركم) شرط فى كونها ربيبة له . كونها فى حجره ، فاذا لم تكن فى تربيته ولا فى حجره فقد فات الشرط ، فوجب أن لا تثبت الحرمة ، وهذا استدلال حسن . وأما سائر العلماء فانهم قالوا : إذا دخل بالمرأة حرمت عليه ابنتها سواء كانت فى تربيته أو لم تكن ، والدليل عليه قوله تعالى (فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) عاق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول ، وهذا يقتضى أن المقتضى لحصول الجناح هو مجرد الدخول . وأما الجواب عن حجة القول الأول فهو أن الأعم الأغلب أن بنت زوجة الانسان تكون فى تربيته ، فهذا الكلام على الأعم ، لا أن هذا القيد شرط فى حصول هذا التحريم .

(المسألة الثالثة) تمسك أبو بكر الرازى فى إثبات أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى (وربائبكم اللاتي فى حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) قال : لأن الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء كان الوطء نكاحا أو سفاحا ، فدل هذا على أن الزنا بالأم يوجب تحريم البنت ، وهذا الاستدلال فى نهاية الضعف . وذلك لأن هذه الآية مختصة بالمنكوحة لدليلين : الأول : أن هذه الآية إنما تناولت امرأة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزنى بها ليست كذلك ، فيمتنع دخولها فى الآية بيان الأول من وجهين : الأول : أن قوله (من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) يقتضى أن كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها . والثانى : أنه تعالى قسم نسائهم إلى من تكون مدخولا بها ، وإلى من لا تكون كذلك ، بدليل قوله (فان لم تكونوا دخلتم بهن) وإذا كان نسائهم منقسمة إلى هذين القسمين علمنا أن كون المرأة من نسائه أمر مغاير للدخول بها ، وأما بيان أن المزنية ليست كذلك ، فذلك لأن فى النكاح صارت المرأة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها أو لم يدخل بها ، أما فى الزنا فانه لم يحصل قبل الدخول بها حالة أخرى تقتضى صيرورتها من نسائه ، فثبت بهذا أن المزنية غير داخلة

## وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ

في هذه الآية . الثاني : لو أوصى لنساء فلان ، لا تدخل هذه الزانية فيهن ، وكذلك لو حلف على نساء بنى فلان ، لا يحصل الحنث والبر بهذه الزانية ، فثبت ضعف هذا الاستدلال والله أعلم .  
(النوع الثاني عشر) من المحرمات .

قوله تعالى ﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعي رحمه الله : لا يجوز للأب أن يتزوج بجارية ابنه ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : إنه يجوز ، احتج الشافعي فقال : جارية الابن حليلة ، وحليلة الابن محرمة على الأب . أما المقدمة الأولى فيبانها بالبحث عن الحليلة فنقول : الحليلة فعيلة فتكون بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول ، ففيه وجهان : أحدهما : أن يكون مأخوذاً من الحمل الذي هو الإباحة ، فالحليلة تكون بمعنى المحللة أى المحللة ، ولا شك أن الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له . الثاني : أن يكون ذلك مأخوذاً من الحول ، فالحليلة عبارة عن شيء يكون محل الحول ، ولا شك أن الجارية موضع حول السيد ، فكانت حليلته له ، أما إذا قلنا : الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان أيضاً : الأول : أنها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كأنهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك أن الجارية كذلك . الثاني : أن كل واحد منهما كأنه حال في قاب صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة ، فثبت بتجموع ما ذكرناه أن جارية الابن حليلة ، وأما المقدمة الثانية وهي أن حليلة الابن محرمة على الأب لقوله تعالى (وحلائل أبنائكم الذين) لا يقال : إن أهل اللغة يقولون : حليلة الرجل زوجته لأننا نقول : إنا قد بينا بهذه الوجوه الأربعة من الاشتقاقات الظاهرة أن لفظ الحليلة يتناول الجارية ، فالنقل الذي ذكرتموه لا ينتفت إليه . فكيف وهو شهادة على النفي ؟ فإنا لا نتكر أن لفظ الحليلة يتناول الزوجة ، ولكننا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية ، فقول من يقول : إنه ليس كذلك شهادة على النفي ولا يلتفت إليه

(المسألة الثانية) قوله (الذين من أصلابكم) احترازاً عن المتبنى ، وكان المتبنى في صدر الإسلام بمنزلة الابن ، ولا يحرم على الإنسان حليلة من ادعاه ابناً إذا لم يكن من صلبه ، نكح الرسول صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الأسدية وهي بنت أميمة بنت عبدالمطلب ، وكانت زينب ابنة عمه النبي صلى الله عليه وسلم ، بعد أن كانت زوجة زيد بن حارثة ، فقال المشركون : إنه تزوج امرأة ابنه فأنزله الله تعالى (وما جعل أديعاهم كم أبنائكم) وقال (لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم) .

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٢٣﴾

(المسألة الثالثة) ظاهر قوله (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) لا يتناول حلائل الأبناء من الرضاة، فلما قال في آخر الآية (وأحل لكم ما وراء ذلكم) لزم من ظاهر الآيتين حل الزوج بأزواج الأبناء، من الرضاة، إلا أنه عليه السلام قال «يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب» فاقضى هذا تحريم الزوج بحليلة الابن من الرضاة لأن قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) يتناول الرضاة وغير الرضاة، فكان قوله «يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب» أخص منه، فخصصوا عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم.

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أن حرمة الزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما أن حرمة الزوج بحليلة الأب تحصل بنفس العقد، وذلك لأن عموم الآية يتناول حليلة الابن، سواء كانت مدخولا بها أولم تكن. أما ما روى أن ابن عباس سئل عن قوله (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) أنه تعالى لم يبين أن هذا الحكم مخصوص بما إذا دخل الابن بها، أو غير مخصوص بذلك، فقال ابن عباس: أهتموا مأهمه الله، فليس مراده من هذا الإبهام كونها بحملة مشتبهة، بل المراد من هذا الإبهام التأييد. ألا ترى أنه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب: انهما من المهمات، أى من اللواتي ثبتت حرمتهم على سبيل التأييد، فكذا ههنا والله أعلم.

(المسألة الخامسة) اتفقوا على أن هذه الآية تقتضى تحريم حليلة ولد الولد على الجد، وهذا يدل على أن ولد الولد يطلق عليه أنه من صاب الجد، وفيه دلالة على أن ولد الولد منسوب إلى الجد بالولادة.

(النوع الثالث عشر) من المحرمات.

قوله تعالى «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» في الآية مسائل (المسألة الأولى) قوله (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ) في محل الرفع. لأن التقدير: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم والجمع بين الأختين.

(المسألة الثانية) الجمع بين الأختين يقع على ثلاثة أوجه: إما أن ينكحهما معا، أو يملكهما معا، أو ينكح إحداهما ويملك الاخرى، أما الجمع بين الأختين في النكاح، فذلك يقع على وجهين: أحدهما: أن يعقد عليهما جميعا، فالحكم ههنا: إما الجمع، أو التعيين، أو التخيير، أو الإبطال، أما الجمع فباطل بحكم هذه الآية هكذا قالوا، إلا أنه مشكل على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه، لأن

الحرمة لا تقتضى الإبطال على قول أبي حنيفة . ألا ترى أن الجمع بين الطاقات حرام على قوله ، ثم انه يقع . وكذا النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد ، وكذا القول فى جميع المبايعات الفاسدة . فثبت أن الاستدلال بالنهى على الفساد لا يستقيم على قوله فان قالوا : وهذا يلزمكم أيضا لأن الطلاق فى زمان الحيض وفى طهر جامعها فيه منبى عنه ، ثم انه يقع .

قلنا : بين صورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه فى الخلافات ، فمن أراد فليطلب ذلك الكتاب فثبت أن الجمع باطل . وأما أن التعيين أيضا باطل ، فلأن الترجيح من غير مرجح باطل . وأما أن التخيير أيضا باطل ، فلأن القول بالتخيير يقتضى حصول العقد وبقائه إلى أوان التعيين . وقد بينا بطلانه ، فلم يبق إلا القول بفساد العقدين جميعا

﴿ الصورة الثانية ﴾ من صرر الجمع : وهى أن يتزوج إحداهما ، ثم يتزوج الأخرى بعدها ، فهذهما يحكم بطلان نكاح الثانية ، لأن الدفع أسهل من الرفع . وأما الجمع بين الأختين بملك اليمين ، أو بأن ينكح إحداهما ويشترى الأخرى . فقد اختلفت الصحابة فيه ، فقال على وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر : لا يجوز الجمع بينهما : والباقون جوزوا ذلك . أما الأولون فقد احتجوا على قولهم بأن ظاهر الآية يقتضى تحريم الجمع بين الأختين مطلقا ، فوجب أن يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان أنه قال : أحلتها آية وحرمتها آية ، والتحليل أولى ، فالآية الموجبة للتحليل هى قوله (والحصنات من النساء إلا ما ملكت أيما نكحتم) وقوله (إلا على أزواجهن أو ما ملكت أيما نكحتم)

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن هذه الآيات دالة على تحريم الجمع أيضا ، لأن المسلمين أجمعوا على أنه لا يجوز الجمع بين الأختين فى حل الوطء ، فنقول : لو جاز الجمع بينهما فى الملك لجاز الجمع بينهما فى الوطء لقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهن أو ما ملكت أيما نكحتم) لكنه لا يجوز الجمع بينهما فى الملك ، فثبت أن هذه الآية بأن تكون دالة على تحريم الجمع بينهما فى الملك ، أولى من أن تكون دالة على الجواز

﴿ الوجه الثانى ﴾ إن سلمنا دلالتها على جواز الجمع ، لكن نقول : الترجيح لجانب الحرمة ، ويدل عليه وجوه : الأول : قوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحرام والحلال إلا وغاب الحرام الحلال » الثانى : أنه لا شك أن الاحتياط فى جانب الترك فيجب ، لقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » الثالث : أن مبنى الإبضاع فى الأصل على الحرمة . بدليل أنه إذا استوت الإمارات فى حصول العقد مع شرائطه وفى عدمه وجب القول بالحرمة . ولأن النكاح مشتمل على

المنافع العظيمة ، فلو كان غالبا عن جهة الازدلال والضرر، لوجب أن يكون مشروعاً في حق الأمهات لأن إيصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى (وبالوالدين إحساناً) ولما كان ذلك محرماً علينا اشتد له على وجه الازدلال والمضارة ، وإذا كان كذلك كان الأصل فيه هو الحرمة ، والحل إنما ثبت بالعارض، وإذا ثبت هذا ظهر أن الرجحان لجانب الحرمة . فهذا هو تقرير مذهب علي رضي الله عنه في هذا الباب . أما إذا أخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء ، وهو أنه يجوز الجمع بين أختين في ملك العيّن، فإذا وطئ إحداهما حرمت الثانية، ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الأولى ببيع أو هبة أو عتق أو كتابة أو تزويج .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : نكاح الأخت في عدة الأخت البائن جائز ، وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه : لا يجوز . حجة الشافعي : أنه لم يوجد الجمع فوجب أن لا يحصل المنع ، إنما قلنا : إنه لم يوجد الجمع لأن نكاح المطافة زائل ، بدليل أنه لا يجوز له وطؤها ، ولو وطئها يلزمه الحد ، وإنما قلنا : إنه لمالم يوجد الجمع وجب أن لا يحصل المنع . لقوله تعالى بعد تقرير المحرمات (وأحل لكم ما وراء ذلكم) ولا شبهة في انتفاء جميع تلك الموانع، إلا كونه جمعاً بين أختين ، فإذا ثبت بالدليل أن الجمع منتف وجب القول بالجواز .

فان قيل : النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها . قلنا : النكاح له حقيقة واحدة ، والحقيقة الواحدة يتمتع كونها موجودة معدومة معا . بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً صح ذلك ، أما إذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتصنيف كان هذا القول فاسداً . وأما وجوب العدة ولزوم النفقة ، فاعلم أنه ان حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها ، وهذا لا ينتج أنه حصلت القدرة على حبسها للنكاح : لأن استثناء عين التالى لا ينتج ، فبالجملة : فائبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق آخر معقول في الجملة ، فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه ، فذلك مما لا يقبله العقل ، وتخرج أحكام الشرع على وفق العقول، أولى من حملها على ما يعرف بطلانها في بداهة العقول ، والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعي رحمة الله عليه : إذا أسلم الكافر وتحتة أختان اختار أيتهما شاء وفارق الأخرى . وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة ففرق بينه وبينهما ، وان كان قد تزوج بإحداهما أولاً وبالآخرى ثانياً، اختار الأولى وفارق الثانية ، واحتج أبو بكر الرازي لأبي حنيفة بقوله (وأن تجمعوا بين الأختين) قال : هذا خطاب عام

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ  
وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ

فيتناول المؤمن والكافر ، وإذا ثبت أنه تناول الكافر وجب أن يكون النكاح فاسداً، لأن النهي يدل على الفساد . فيقال له : انك بنيت هذا الاستدلال على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى أن النهي يدل على الفساد ، وأبو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الأصلين ، فان قال : فمما صححان على قواكم : فكان هذا الاستدلال لازماً عليكم فنقول : قولنا : الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لانعنى به في أحكام الدنيا ، فانه مادام كافراً لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام ، وإذا أسلم سقط عنه كل مامضى بالاجماع ، بل المراد منه أحكام الآخرة ، وهو أن الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الاسلام ، إذا عرفت هذا فقول : أجمعنا على أنه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود ، أو تزوج بها على سبيل القهر . فبعد الاسلام يقر ذلك النكاح في حقه ، فثبت أن الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر أثره في الأحكام الدينوية في حق الكافر ، وحجة الشافعي : أن فيروز الديلمي أسلم على ثمان نسوة . فقال عليه الصلاة والسلام «اختر أربعة وفارق سائرهن» خيره بينهن ، وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (إلا ما ملكت أيمانكم) فيه الاشكال المشهور : وهو أن تقدير الآية حرمت عليكم أمهاتكم وكذا الإماء وقد سلف . وهذا يقتضى استثناء الماضي من المستقبل ، وإنه لا يجوز . وجوابه بالوجه المذكورة في قوله (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد ماسلف) والمعنى أن ماضى مغفور بدليل قوله (ان الله كان غفورا رحيمًا) ؟  
﴿التوع الرابع﴾ عشر من المحرمات .

قوله تعالى «والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم»  
فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الاحصان في اللغة المنع . وكذلك الحصانة ، يقال : مدينة حصينة ودرع حصينة . أى مانعة صاحبها من الجراحة . قال تعالى (وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم) معناه لتنعنكم وتحرزكم ، والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء ، والحصان بالكسر الفرس

الفحل ، لمنعه صاحبه من الهلاك ، والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنعتها فرجها من الفساد ، قال تعالى (ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها)

واعلم أن لفظ الاحصان جاء في القرآن على وجوه : أحدها : الحرية كما في قوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) يعنى الحرائر ، ألا ترى أنه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين ، وكذلك قوله (فعلين نصف ما على المحصنات من العذاب) يعنى الحرائر ، وكذلك قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) أى الحرائر ، وثانيها : العفاف ، وهو قوله (محصنات غير مسافحات) وقوله (محصنين غير مسافحين) وقوله (والتي أحصنت فرجها) أى أعفتها ، وثالثها الاسلام : من ذلك قوله (فاذا أحصن) قيل في تفسيره : اذا أسلمن . ورابعها : كون المرأة ذات زوج يقال : امرأة محصنة اذا كانت ذات زوج ، وقوله (والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم) يعنى ذوات الأزواج ، والدليل على أن المراد ذلك أنه تعالى عطف المحصنات على المحرمات ، فلا بد وأن يكون الاحصان سببا للحرمة ، ومعلوم أن الحرية والعفاف والاسلام لا تأثير له في ذلك . فوجب أن يكون المراد منه المزوجة ، لأن كون المرأة ذات زوج له تأثير في كونها محرمة على الغير .

واعلم أن الوجوه الأربعة مشتركة في المعنى الأصلي اللغوى ، وهو المنع ، وذلك لأننا ذكرنا أن الاحصان عبارة عن المنع ، فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه ، والعفة أيضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لا ينبغى ، وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعو إليه النفس والشهوة ، والزوج أيضا مانع للزوجة من كثير من الأمور ، والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «من تزوج فقد حصن ثلثي دينه» فثبت أن المرجع بكل هذه الوجوه إلى ذلك المعنى اللغوى والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال الواحدي : اختلف القراء في (المحصنات) فقرأوا بكسر الصاد وفتحها في جميع القرآن إلا التي في هذه الآية فانهم أجمعوا على الفتح فيها ، فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعنى : أسلمن واخترن العفاف ، وتزوجن وأحصن أنفسهن بسبب هذه الأمور . ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن ، يعنى أحصنهن أزواجهن والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال الشافعى رحمه الله عليه : الثيب الذمى إذا زنى يرجم ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا يرجم . حجة الشافعى أنه حصل الزنا مع الاحصان وذلك علة لا باحة الدم ، فوجب أن يثبت إباحة الدم ، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم . أما قولنا : حصل الزنا مع الاحصان ، فهذا يعتمد اثبات قيدين : أحدهما : حصول الزنا ولاشك فيه . الثانى :

حصول الاحصان وهو حاصل ، لأن قوله تعالى (والمحصنات من النساء) يدل على أن المراد من المحصنة : المزوجة . وهذه المرأة مزوجة فهي محصنة . ثبت أنه حصل الزنا مع الاحصان . وإنما قلنا : ان الزنا مع الاحصان علة لا باحة الدم لقوله عليه الصلاة والسلام «لا يخل دم امرئ مسلم الا لاحدى معان ثلاثة» ومنها قوله «وزنا بعد إحصان» جعل الزنا بعد الاحصان علة لا باحة الدم في حق المسلم ، والمسلم محل لهذا الحكم . أما العلة فهي مجرد الزنا بعد الاحصان ، بدليل أن لام التعليل إنما دخل عليه . أقصى ما في الباب أنه حكم في حق المسلم ، أن الزنا بعد الاحصان علة لا باحة الدم ، إلا أن كونه مسلماً محل الحكم . وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية إلى غير ذلك المحل ، والابطال القياس بالكلية . وأما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل ، وهي ماهية الزنا بعد الاحصان ، وهذه الماهية لما حصلت في حق الثيب الذي ، وجب أن يحصل في حقه اباحة الدم . فثبت أنه مباح الدم . ثم ههنا طريقتان : ان شئنا اكتفينا بهذا القدر ، فانا ندعى كونه مباح الدم والحصم لا يقول به ، فصار محجوجاً . أو نقول : لما ثبت أنه مباح الدم وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم لأنه لا قائل بالفرق .

فان قيل : ما ذكرتم إن دل على أن الذي محصن ، فههنا ما يدل على أنه غير محصن ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «من أشرك بالله فليس بمحصن»

قلنا : ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الذي محصن ، و ثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم أنه ليس بمحصن ، فنقول : إنه محصن بمعنى أنه ذات زوج ، وغير محصن بمعنى أنه لا يحد قاذفه ، وقوله «من أشرك بالله فليس بمحصن» يجب حمله على أنه لا يحد قاذفه ، لا على أنه لا يحد على الزنا ، لأنه وصفه بوصف الشرك وذلك جنابة . والمذكور عقيب الجنابة لا بد وأن يكون أمراً يصلح أن يكون عقوبة ، وقولنا : انه لا يحد قاذفه يصلح أن يكون عقوبة ، أما قولنا : لا يحد على الزنا . لا يصلح أن يكون عقوبة له . فكان المراد من قوله «من أشرك بالله فليس بمحصن» ما ذكرناه والله أعلم .

«المسألة الرابعة» في قوله (والمحصنات من النساء) قولان : أحدهما : المراد منها ذوات الأزواج ، وعلى هذا التقدير ففي قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) وجهان : الأول : أن المرأة اذا كانت ذات زوج حُرمت على غير زوجها ، إلا اذا صارت ملكاً لانسان فانها تحل للمالك ، الثاني : أن المراد بملك التمين ههنا ملك النكاح . والمعنى أن ذوات الأزواج حرام عليكم إلا اذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين أزواجهن ، والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن إلا بنكاح جديد . أو بملك يمين إن كانت المرأة مملوكة . وعبر عن



ذلك بملك اليمين لأن ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك .

﴿القول الثاني﴾ أن المراد ههنا بالمحصنات الحرائر ، والدليل عليه قوله تعالى بعده هذه الآية (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) ذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) كان المراد بالمحصنات ههنا ما هو المراد هناك ، ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر ، فكذا ههنا . وعلى هذا التقدير ففي قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) وجهان : الأول : المراد منه إلا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الأربع ، فصار التقدير : حرمت عليكم الحرائر إلا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الأربع . الثاني : الحرائر محرمات عليكم إلا ما أثبت الله لكم ملكا عليهن ، وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتمدة في الشريعة ، فهذا الأول في تفسير قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) هو المختار ، ويدل عليه قوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها ، فوجب أن يكون ههنا مفسرا بذلك ، لأن تفسير كلام الله تعالى بكلام الله أقرب الطرق إلى الصدق والصواب والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفقوا على أنه إذا سبي أحد الزوجين قبل الآخر وأخرج إلى دار الإسلام وقعت الفرقة . أما إذا سبياه ما فقال الشافعي رضي الله عنه : ههنا تزول الزوجية ، ويحل للمالك أن يستبرئها بوضع الحمل إن كانت حاملا من زوجها ، أو بالحيض . وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه : لا تزول . حجة الشافعي رضي الله عنه أن قوله (والمحصنات من النساء) يقتضي تحريم ذات الأزواج ثم قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) يقتضي أن عند طريان الملك ترفع الحرمة ويحصل الحل ، قال أبو بكر الرازي : لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب أن تقع الفرقة بشراء الأمة وإتباعها وإرثها ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فيقال له : كأنك ما سمعت أن العام بعد التخصيص حجة في الباقي ، وأيضا : فالخاصل عند السبي إحداث الملك فيها ، وعند البيع نقل الملك من شخص إلى شخص فكان الأول أقوى ، فظهر الفرق .

﴿المسألة السادسة﴾ مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف أن الأمة المنكوحه إذا بيعت لا يقع عليها الطلاق ، وعليه إجماع الفقهاء اليوم ، وقال أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وأنس : إنها إذا بيعت طلقت . حجة الجمهور : أن عائشة لما اشترت بريرة وأعتقتها خيرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة . ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة ، ومنهم من روى في قصة بريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال «بيع الأمة طلاقها» وحجة أبي كعب

وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) وحاصل الجواب عنه يرجع إلى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم . ثم إنه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله (كتاب الله عليكم) وفيه وجهان : الأول : أنه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله (حرمت عليكم) يدل على معنى الكتابة فالتقدير : كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ، وبجىء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله) الثاني : قال الزجاج : ويجوز أن يكون منصوبا على جهة الأمر ، ويكون «عليكم» مفسرا له فيكون المعنى : الزموا كتاب الله .

ثم قال ﴿وأحل لكم ماوراء ذلكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (وأحل لكم) على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله (حرمت عليكم) والباقون بفتح الألف والحاء عطفا على (كتاب الله) يعنى كتب الله عليكم تحريم هذه الأشياء وأحل لكم ماوراءها .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن ظاهر قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) يقتضى حل كل من سوى الأصناف المذكورة ، إلا أنه دل الدليل على تحريم أصناف آخر سوى هؤلاء المذكورين ونحن نذكرها .

﴿الصف الأول﴾ لا يجمع بين المرأة وبين عمتهارخالتهما، قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» وهذا خبر مشهور مستفيض ، وربما قيل : إنه بلغ مبلغ التواتر ، وزعم الخوارج أن هذا خبر واحد ، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول أن عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة ، وخبر الواحد يظنون المتن ظاهر الدلالة ، فكان خبر الواحد أضعف من عموم القرآن ، فترجيحه عليه بمقتضى تقديم الأضعف على الأقوى وإنه لا يجوز . الثاني : من جملة الأحاديث المشهورة خبر معاذ ، وإنه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القرآن من وجهين لأنه قال : بم تحكم ؟ قال بكتاب الله ، قال فان لم تجد قال : بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقدم التمسك بكتاب الله على التمسك بالسنة ، وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب ، وأيضا فانه قال : فان لم تجد قال : بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة «إن» وهي للاشتراط ، والمعاق على الشرط عدم عند عدم الشرط . الثالث : أن من الأحاديث المشهورة قوله عليه الصلاة والسلام «إذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإلا فردوه» فهذا الخبر يقتضى أن لا يقبل خبر الواحد

إلا عند موافقة الكتاب ، فإذا كان خبر العممة والحالة مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده . الرابع : أن قوله تعالى «وأحل لكم ماوراء ذلكم» مع قوله عليه السلام «لا تنكح المرأة على عمتها» لا يخلو الحال فيهما من ثلاثة أوجه : إما أن يقال : الآية نزلت بعد الخبر ، فحينئذ تكون الآية ناسخة للخبر لأنه ثبت أن العام إذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص ، وإما أن يقال : الخبر ورد بعد الكتاب ، فهذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه لا يجوز . وإما أن يقال : ورد معا ، وهذا أيضا باطل لأن على هذا التقدير تكون الآية وحدها مشبهة ، ويكون موضع الحجية مجموع الآية مع الخبر ، ولا يجوز للرسول المعصوم أن يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجية ، فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يسمع أحدا هذه الآية إلا مع هذا الخبر ، وأن يوجب إيجابا ظاهرا على جميع الأمة أن لا يبلغوا هذه الآية إلى أحد إلا مع هذا الخبر ، ولو كان كذلك ازم أن يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الآية ، ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم ﴿الوجه الخامس﴾ أن بتقدير أن تثبت صحة هذا الخبر قطعا ، إلا أن التمسك بالآية راحح على التمسك بالخبر . ويانه من وجهين : الأول : أن قوله «وأحل لكم ماوراء ذلكم» نص صريح في التحليل كما أن قوله «حرمت عليكم» نص صريح في التحريم . وأما قوله «لا تنكح المرأة على عمتها» فليس نصا صريحا لأن ظاهره إخبار ، وحمل الإخبار على النهى مجاز ، ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهى على التحريم أضعف من دلالة لفظ الإحلال على معنى الإباحة . الثاني : أن قوله «وأحل لكم ماوراء ذلكم» صريح في تحليل كل ما سوى المذكورات . وقوله «لا تنكح المرأة على عمتها» ليس صريحا في العموم ، بل احتماله للبعهود السابق أظهر .

﴿الوجه السادس﴾ أنه تعالى استقصى في هذه الآية شرح أصناف المحرمات فعدمها خمسة عشر صنفا ، ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال «وأحل لكم ماوراء ذلكم» فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الأصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا ، وذلك لا يليق بكلام أحكم الحاكمين ، فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب .

والجواب على وجوه : الأول : ما ذكره الحسن وأبو بكر الأصم . وهو أن قوله «وأحل لكم ماوراء ذلكم» لا يقتضى إثبات الحل على سبيل التأيد ، وهذا الوجه عندي هو الأصح في هذا الباب ، والدليل عليه أن قوله «وأحل لكم ماوراء ذلكم» إخبار عن إحلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان أن إحلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأيد أم لا ، والدليل على أنه لا يفيد التأيد : أنه يصح تقسيم هذا المفهوم إلى المؤبد وإلى غير المؤبد ، فيقال تارة «وأحل لكم ماوراء

ذلكم) أبدأ ، وأخرى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) إلى الوقت الفلاني ، ولو كان قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) صريحا في التأيد لما كان هذا التقسيم ممكنا . ولأن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لا يفيد إلا إحلال من سوى المذكورات وصریح العقل يشهد بأن الإحلال أعم من الإحلال المؤبد ومن الإحلال المؤقت ، إذا ثبت هذا فقول : قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لا يفيد إلاحل من عدا المذكورات في ذلك الوقت ، فأما ثبوت حلهم في سائر الأوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفي والاثبات ، وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتا في ذلك الوقت ، وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له ، فهذا وجه حسن معقول مقرر . وبهذا الطريق نقول أيضا : إن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) ليس نصا في تأييد هذا التحريم ، وإن ذلك التأيد إنما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، لامن هذا اللفظ ، فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضوع .

(الوجه الثاني) انا لانسلم أن حرمة الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير المذكورة في الآية ويانه من وجهين : الأول : أنه تعالى حرم الجمع بين الأختين . وكونهما أختين يناسب هذه الحرمة لأن الأختية قرابة قريبة ، والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة ، وكون إحداها ضرة الأخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة ، وبين الخالتين منافرة عظيمة . فثبت أن كونها أختا لها يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح ، وقد ثبت في أصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له ، يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فثبت أن قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع في النكاح ، وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها أو خالتها ، فكان الحكم المذكور في الأختين مذكورا في العمه والخالة من طريق الدلالة ، بل هيها أولى ، وذلك لأن العمه والخالة يشبهان الأم لبنت الأخ ولبنت الأخت ، وهما يشبهان الولد للعمه والخالة . واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة أقوى من اقتضاء قرابة الأختية لمنع المضارة ، فكان قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) مانعا من العمه والخالة بطريق الأولى . الثاني : أنه نص على حرمة التزوج بأمهات النساء فقال (وأمهات نسائكم) ولفظ الأم قد ينطلق على العمه والخالة . أما على العمه فلأنه تعالى قال محبرا عن أولاد يعقوب عليه السلام (نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم واسماعيل) فأطلق لفظ الأب على اسمعيل مع أنه كان عمًا ، وإذا كان العم أبًا لزم أن تكون العمه أمًا . وأما إطلاق لفظ الأم على الخالة فيدل عليه قوله تعالى (ورفع أبويه على العرش) والمراد أبوه وخالته ، فان أمه كانت متوفاة في ذلك الوقت ، فثبت بما

## أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ

ذكرنا أن لفظ الأم قد ينطلق على العممة والحالة . فكان قوله (وأهيات نساتكم) متناولا للعممة والحالة من بعض الوجوه .

وإذا عرفت هذا فنقول : قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) المراد ماوراء هؤلاء المذكورات سواء كن المذكورات بالقول الصريح أو بدلالة جلية ، أو بدلالة خفية ، وإذا كان كذلك لم تكن العممة والحالة خارجة عن المذكورات .

(الوجه الثالث) في الجواب عن شبهة الخوارج أن نقول : قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) عام، وقوله «لا تنتكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» خاص ، والخاص مقدم على العام . ثم ههنا طريقتان : تارة نقول : هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر ، وتخصيص عموم القرآن بخبر المتواتر جائز . وعندى هذا الوجه كالمكابرة ، لأن هذا الخبر وإن كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الأصل إلى رواية الأحاد لم يخرج عن أن يكون من باب الأحاد . وتارة نقول : تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز ، وتقريره مذكور في الأصول ، فهذا جملة الكلام في هذا الباب ، والمعتمد في الجواب عندنا الوجه الأول .

(الصنف الثالث) من التخصيصات الداخلة في هذا العموم : أن المطلقة ثلاثا لا تحل ، إلا أن هذا التخصيص ثبت بقوله تعالى (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) (الصنف الرابع) تحريم نكاح المعتدة ، ودليله قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)

(الصنف الخامس) من كان في نكاحه حرة لم يجز له أن يتزوج بالأمة ، وهذا بالاتفاق . وعند الشافعي : القادر على طول الحرية لا يجوز له نكاح الأمة ، ودليل هذا التخصيص قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمنكم) وسيأتي بيان دلالة هذه الآية على هذا المطلوب .

(الصنف السادس) يحرم عليه الزوج بالخامسة ، ودليله قوله تعالى (مثنى وثلاث ورباع)

(الصنف السابع) الملاعنة : ودليله قوله عليه الصلاة والسلام «المتلاعنان لا يجتمعان أبدا»

قوله تعالى «أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين»

فيه مسائل :

المسألة الأولى: قوله (أن تبغوا) في محله قولان: الأول: أنه رفع على البدل من «ما» والتقدير: وأحل لكم ما وراء ذلكم وأحل لكم أن تبغوا، على قراءة من قرأ (وأحل) بضم الألف. ومن قرأ بالفتح كان محل «أن تبغوا» نصبا. الثاني: أن يكون محله على القراءة تين النصب بنزع الخافض كأنه قيل: لأن تبغوا. والمعنى: وأحل لكم ما وراء ذلكم لارادة أن تبغوا بأموالكم وقوله (محصنين غير مسافحين) أى في حال كونكم محصنين غير مسافحين، وقوله (محصنين) أى متعففين عن الزنا، وقوله (غير مسافحين) أى غير زانين، وهو تكرير للتأكيد. قال الليث: السفاح والمسافحة الفجور. وأصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال: دموع سوافح ومسفوحة، قال تعالى (أو دما مسفوحا) وفلان سفاح للدما أى سفاك، وسعى الزنا سفاحا لأنه لا غرض للزاني إلا السفح النطفة.

فان قيل: أين مفعول تبغوا؟

قلنا: التقدير: وأحل لكم ما وراء ذلكم لارادة أن تبغوهن، أى تبغوا ما وراء ذلكم، فحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه والله أعلم.

المسألة الثانية: قال أبو حنيفة رضى الله عنه: لا مهر أقل من عشرة دراهم. وقال الشافعى رضى الله عنه: يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه. احتج أبو حنيفة بهذه الآية، وذلك لأنه تعالى قيد التحليل بقيد، وهو الابتغاء بأموالهم. والدرهم والدرهمان لا يسمى أموالا. فوجب أن لا يصح جعلها مهرا.

فان قيل: ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده أموال، مع أنكم تجوزون كونها مهرا.

قلنا: ظاهر هذه الآية يقتضى أن لا تكون العشرة كافية. إلا أننا تركنا العمل بظاهر الآية في هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه. فتمسك في الأقل من العشرة بظاهر الآية.

واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف، لأن الآية دالة على أن الابتغاء بالأموال جائز. وليس فيها دلالة على أن الابتغاء بغير الأموال لا يجوز. إلا على سبيل المفهوم، وأتمم لا تقولون به. ثم نقول: الذى يدل على أنه لا تقدير في المهر وجوه:

المسألة الأولى: التمسك بهذه الآية، وذلك لأن قوله (بأموالكم) مقابلة الجمع بالجمع، فيقتضى توزيع الفرد على الفرد. فهذا يقتضى أن يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا. والقليل والكثير في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء. فيلزم من هذه الآية جواز ابتغاء النكاح بأى شيء يسمى مالا من غير تقدير.

(الحجة الثانية) التمسك بقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) ذات الآية على سقوط النصف عن المذكور ، وهذا يقتضى أنه لو وقع العقد فى أول الأمر بدرهم أن لا يجب عليه إلا نصف درهم، وأتم لا تقولون به .

(الحجة الثالثة) الأحاديث : منها ما روى أن امرأة جىء بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بها رجل على نعلين ، فقال عليه الصلاة والسلام «رضيت من نفسك بنعلين» فقالت نعم فأجازه النبي صلى الله عليه وسلم ، والظاهر أن قيمة النعلين تكون أقل من عشرة دراهم ، فان مثل هذا الرجل والمرأة اللذين لا يكون تزوجهما إلا على النعلين يكتفونان فى غاية الفقر ، ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا . ومنها ما روى عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من أعطى امرأة فى نكاح كف دقيق أو سويق أو طعام فقد استحل» ومنها ما روى فى قصة الواهبة أنه عليه الصلاة والسلام قال لمن أراد التزوج بها «التمس ولو خاتما من حديد» وذلك لا يساوى عشرة دراهم .

(المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهراً ولها مهر مثلها ، ثم قال : اذا تزوج امرأة على خدمته سنة ، فان كان حراً فلها مهر مثلها ، وإن كان عبداً فلها خدمة سنة . وقال الشافعى رحمة الله عليه : يجوز جعل ذلك مهراً ، احتج أبو حنيفة على قوله بوجوده : الأول : هذه الآية وذلك أنه تعالى شرط فى حصول الحل أن يكون الابتغاء بالمال ، والمال اسم للأعيان لا للمنافع ، الثانى : قال تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) وذلك صفة الأعيان .

أجاب الشافعى عن الأول بأن الآية تدل على أن الابتغاء بالمال جائز ، وليس فيه بيان أن الابتغاء بغير المال جائزاً لا ، وعن الثانى : أن لفظ الابتغاء كما يتناول الأعيان يتناول المنافع الماتزمة ، وعن الثالث : أنه خرج الخطاب على الأعم الأغلب ، ثم احتج الشافعى رضى الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقاً لوجوه :

(الحجة الأولى) قوله تعالى فى قصة شعيب (إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج) جعل الصداق تلك المنافع . والأصل فى شرع من تقدمنا البقاء الى أن يطرأ النسخ .

(الحجة الثانية) ان اتى وهبت نفسها ، لما لم يجد الرجل الذى أراد أن يتزوج بها شيئاً ، قال عليه الصلاة والسلام «هل معك شيء من القرآن قال نعم سورة كذا . قال زوجته كما بما معك من

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

القرآن» والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو بكر الرازي : دلت الآية على أن عتق الأمة لا يكون صداقاً لها ، لأن الآية تقتضى كون البضع مالا ، وما روى أنه عليه السلام أعتق صفية وجعل عتقها صداقها ، فذلك من خواص الرسول عليه السلام .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (محضين) فيه وجهان : أحدهما : أن يكون المراد أنهم يصيرون محضين بسبب عقد النكاح ، والثاني : أن يكون الاحصان شرطاً في الاحلال المذكور في قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) والأول أولى ، لأن على هذا التقدير تبقى الآية عامة معلومة المعنى ، وعلى هذا التقدير الثاني تكون الآية مجملة ، لأن الاحصان المذكور فيه غير معين ، والمعلق على المجمل يكون مجملاً ، وحمل الآية على وجه يكون معلوماً أولى من حملها على وجه يكون مجملاً .

قوله تعالى ﴿فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الاستمتاع في اللغة الانتفاع ، وكل ما انتفع به فهو متاع ، يقال : استمتع الرجل بولده ، ويقال فيمن مات في زمان شبابه : لم يتمتع بشبابه . قال تعالى (ربنا استمتع بعضنا ببعض) وقال (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) يعنى تعجلتم الانتفاع بها ، وقال (فاستمتعتم بخلاقكم) يعنى بحظكم ونصيبكم من الدنيا . وفي قوله (فما استمتعتم به منهن) وجهان الأول : فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع أو عقد عليهن . فآتوهن أجورهن عليه ، ثم أسقط الراجع إلى «ما» لعدم الالتباس كقوله (ان ذلك لمن عزم الآمور) فأسقط منه . والثاني : أن يكون «ما» في قوله (ما وراء ذلكم) بمعنى النساء و«من» في قوله (منهن) للتبعض ، والضمير في قوله «به» راجع إلى لفظ «ما» لأنه واحد في اللفظ ، وفي قوله (فآتوهن أجورهن) إلى معنى «ما» لأنه جمع في المعنى ، وقوله (أجورهن) أى مهورهن ، قال تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا) إلى قوله (فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن) وهى المهور ، وكذا قوله (فآتوهن أجورهن) وهنا ، وقال تعالى في آية أخرى (لا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتهن أجورهن) وإنما سمي المهر أجراً لأنه بدل المنافع ، وليس يبذل من الأعيان . كما سمي بدل منافع الدار والداية أجراً والله أعلم .



﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي : الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر . وقال أبو حنيفة تقرر . واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية لأن قوله (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) مشعر بأن وجوب إيتائهن مهورهن كان لأجل الاستمتاع بهن ، ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر كان الظاهر أن الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن ، فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع ، وتقررده قبل الاستمتاع بمنع من تعاق ذلك التقرر بالاستمتاع ، والآية دالة على أن تقرر المهر يتعلق بالاستمتاع ، فثبت أن الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر

﴿المسألة الثالثة﴾ في هذه الآية قولان : أحدهما : وهو قول أكثر علماء الأمة أن قوله (أن) تبغوا بأموالكم) المراد منه ابتغاء النساء بالأموال على طريق النكاح ، وقوله (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) فإن استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام ، وإن استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر .

﴿والقول الثاني﴾ أن المراد بهذه الآية حكم المتعة ، وهي عبارة عن أن يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معين فيجماعها ، وانفقوا على أنها كانت مباحة في ابتداء الاسلام ، روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء مكة ، فشكا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال : استمتعوا من هذه النساء ، واختلفوا في أنها هل نسخت أم لا ؟ فذهب السواد الأعظم من الأمة إلى أنها صارت منسوخة ، وقال السواد منهم : إنها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروى عن ابن عباس وعمران بن الحصين ، أما ابن عباس فعنه ثلاث روايات : أحداها : القول بالاباحة المطلقة ، قال عماره : سألت ابن عباس عن المتعة : أسفاح هي أم نكاح ؟ قال : لا سفاح ولا نكاح ، قلت : فما هي ؟ قال : هي متعة كما قال تعالى ، قلت : هل لها عدة ؟ قال نعم عدتها حيضة ، قلت : هل يتوارثان ؟ قال لا .

﴿والرواية الثانية عنه﴾ أن الناس لما ذكروا الأشعار في فتيا ابن عباس في المتعة قال ابن عباس : قالنهم الله إنى ما أفتيت باباحتها على الاطلاق ، لكنى قلت : إنها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له .

﴿والرواية الثالثة﴾ أنه أقر بأنها صارت منسوخة . روى عطاء الخرساني عن ابن عباس في قوله (فما استمتعتم به منهن) قال صارت هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) وروى أيضا أنه قال عند موته : اللهم إنى أتوب اليك من قولى فى المتعة والصرف وأما عمران بن الحصين فإنه قال : نزلت آية المتعة فى كتاب الله تعالى ولم ينزل بعدها آية تنسخها

وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا بها، ومات ولم ينهنا عنه، ثم قال رجل برأيه ماشاء. وأما أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضى الله عنه. فالشيعة يروون عنه إباحة المتعة، وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أنه قال: لولا أن عمر نهى الناس عن المتعة مازنى لإشقي. وروى محمد بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية أن عليا رضى الله عنه مر بابن عباس وهو يفتى بحواز المتعة، فقال أمير المؤمنين: انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم اخر الأهلية. فهذا ما يتعلق بالروايات. واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه: الأول: أن الوضء لا يخل إلا في الزوجة أو المملوكة لقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) وهذه المرأة لاشك أنها ليست مملوكة، وليست أيضا زوجة، وبدل عليه وجوه: أحدها: لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى (ولكم نصف، ترك أزواجكم) وبالتفاهق لا توارث بينهما، وثانيها: وثبت النسب. لقوله عليه الصلاة والسلام «الولد للفراش» وبالتفاهق لا يثبت، وثالثها: ولو جبت العدة عليها، لقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) واعلم أن هذه الحججة كلام حسن مقرر.

(الحجة الثانية) يروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال في خطبته: متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أمهيهما وأعاقب عليهما. ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد، فالحال ههنا لا يخلو إما أن يقال: انهم كانوا عالمين بجرمة المتعة فسكتوا، أو كانوا عالمين بأنها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداينة، أو ما عرفوا بإباحتها ولا حرمتها، فسكتوا لكونهم متوقفين في ذلك. والأول هو المطلوب، والثاني يوجب تكفير عمر، وتكفير الصحابة لأن من علم أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بإباحة المتعة، ثم قال: إنها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله، ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كافرا، كان كافرا أيضا. وهذا يقتضى تكفير الأمة وهو على ضد قوله (كنتم خير أمة)

(والقسم الثالث) وهو أنهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة أو محظورة فلماذا سكتوا، فهذا أيضا باطل، لأن المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح، واحتياج الناس إلى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل. ومثل هذا يمنع أن يبقى مخفيا. بل يجب أن يشتمر العلم به، فكما أن الكل كانوا عارفين بأن النكاح مباح، وأن إباحته غير منسوخة، وجب أن يكون الحال في المتعة كذلك، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن الصحابة إنما سكتوا عن الانكار على عمر رضى الله عنه لأنهم كانوا عالمين بأن المتعة صارت منسوخة في الاسلام.

فان قيل : ما ذكرتم يبطل بما أنه روى أن عمر قال : لا أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجته . ولا شك أن الرجم غير جائز ، مع أن الصحابة ما أنكروا عليه حين ذكر ذلك ، فدل هذا على أنهم كانوا يسكتون عن الإنكار على الباطل .

قلنا : لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ، ومثل هذه السياسات جائزة للإمام عند المصلحة ، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قال «من منع منا الزكاة فانا آخذوها منه وشرط ماله» ثم ان أخذ شرط المال من مانع الزكاة غير جائز ، اسكنه قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك للبالغة في الزجر ، فكذا ههنا والله أعلم .

﴿الحجة الثالثة على أن المتعة محرمة﴾ ماروى مالك عن الزهرى عن عبد الله والحسن ابني محمد ابن علي عن أبيهما عن علي : أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن أكل لحوم الحمر الانسية . وروى الربيع بن سبرة الجهني عن أبيه قال : غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره إلى الكعبة يقول «يا أيها الناس إني أمرتكم بالاستمتاع من هذه النساء ألا وإن الله قد حرمها عليكم إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تأخذوا مما آتيتوهن شيئاً» وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «متعة النساء حرام» وهذه الأخبار الثلاثة ذكرها الواحدى في البسيط ، وظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعاً ، لأننا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ ، وبمجرد النكاح ليس كذلك ، أما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه .

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بهذه الآية أعنى قوله تعالى (أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) وفي الاستدلال بهذه الآية طريقان :

﴿الطريق الأول﴾ أن نقول : نكاح المتعة داخل في هذه الآية ، وذلك لأن قوله (أن تبتغوا بأموالكم) يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأييد ، ومن ابتغى بماله على سبيل التأييد ، وإذا كان كل واحد من القسمين داخل فيه كان قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم) يقتضى حل القسمين ، وذلك يقتضى حل المتعة .

﴿الطريق الثانى﴾ أن نقول : هذه الآية مقصورة على بيان نكاح المتعة ، وبيانه من وجود : الأول : ماروى أن أبى بن كعب كان يقرأ (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن) وهذا أيضاً هو قراءة ابن عباس ، والأمة ما أنكروا عليه ما في هذه القراءة . فكان ذلك إجماعاً من الأمة على صحة هذه القراءة ، وتقريره ما ذكرتموه في أن عمر رضى الله عنه لما منع من المتعة والصحابة

مأنكروا عليه كان ذلك إجماعاً على صحة ما ذكرنا، وكذا ههنا، وإذا ثبت بالإجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب. الثاني: أن المذكور في الآية إنما هو مجرد الابتغاء بالمال، ثم نه إتعالى أمر بايتائهن أجورهن بعد الاستمتاع بهن، وذلك يدل على أن مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء، ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون إلا في نكاح المتعة، فأما في النكاح المطلق فهناك الحل إنما يحصل بالعقد، ومع الولي والشهود، ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل، فدل هذا على أن هذه الآية مخصوصة بالمتعة. الثالث: أن في هذه الآية أو جب إيتاء الأجور بمجرد الاستمتاع، والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع، فأما في النكاح فإيتاء الأجور لا يجب على الاستمتاع البتة، بل على النكاح، ألا ترى أن بمجرد النكاح يلزم نصف المهر، فظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعاً، لأننا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ. ومجرد النكاح ليس كذلك. الرابع: أنا لو حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة، لأنه تعالى قال في أول هذه السورة (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) ثم قال (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) أما لو حملنا هذه الآية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكماً جديداً، فكان حمل الآية عليه أولى والله أعلم.

﴿الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة﴾ أن الأمة مجمعة على أن نكاح المتعة كان جائزاً في الإسلام، ولا خلاف بين أحد من الأمة فيه، إنما الخلاف في طريان الناسخ، فنقول: لو كان الناسخ موجوداً لكان ذلك الناسخ إما أن يكون معلوماً بالتواتر، أو بالآحاد، فإن كان معلوماً بالتواتر، كان على بن أبي طالب وعبدالله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف بثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك يوجب تكفيرهم، وهو باطل قطعاً. وإن كان ثابتاً بالآحاد فهذا أيضاً باطل، لأنه لما كان ثبوت إباحتها معلوماً بالإجماع والتواتر، كان ثبوته معلوماً قطعاً، فلو نسخناه بنسخ الواحد لزم جعل المظنون رافعاً للمقطع وإنه باطل. قالوا: وبما يدل أيضاً على بطلان القول بهذا النسخ أن أكثر الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن المتعة وعن لحوم الحرم الإهلية يوم خيبر، وأكثر الروايات أنه عليه الصلاة والسلام أباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح، وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر، وذلك يدل على فساد ما روى أنه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر. لأن الناسخ يتمتع تقدمه على المنسوخ، وقول من يقول: إنه حصل التحليل مراراً والنسخ مراراً ضعيف، لم يقل به أحد من المعتبرين. إلا الذين أرادوا إزالة التناقض عن هذه الروايات.

﴿الحجة الثالثة﴾ ما روى أن عمر رضي الله عنه قال علي المنبر: تمتعتان كانتا مشروعيتين في عهد

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهي عنهما : متعة الحج ، ومتعة النكاح ، وهذا منه تنصيص على أن متعة النكاح كانت موجودة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقوله : وأنا أنهي عنهما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم مانسخته . وإنما عمر هو الذي نسخته . وإذا ثبت هذا فقول : هذا الكلام يدل على أن حل المتعة كان ثابتا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه عليه السلام مانسخته ، وأنه ليس ناسخ الانسخ عمر ، وإذا ثبت هذا وجب أن لا يصير منسوخا لأن ما كان ثابتا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وما نسخته الرسول . يمتنع أن يصير منسوخا بنسخ عمر ، وهذا هو الحججة التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال : ان الله أنزل في المتعة آية وما نسختها بآية أخرى . وأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ، ثم قال رجل برأيه ماشاء ، يريد أن عمر نهى عنها . فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة .

والجواب عن الوجه الأول أن نقول : هذه الآية مشتملة على أن المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلاثة أوجه : الأول : أنه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح أولا في قوله ( حرمت عليكم أمهاتكم ) ثم قال في آخر الآية ( وأحل لكم ما وراء ذلكم ) فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بهذا التحريم ، لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح ، فالمراد بالتحليل هنا أيضا يجب أن يكون هو النكاح . الثاني : أنه قال ( محصنين ) والاحصان لا يكون إلا في نكاح صحيح . والثالث : قوله ( غير مسافحين ) سمي الزنا سفاحا لأنه لا مقصود فيه إلا سفح الماء ، ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح ، والمتعة لا يراد منها إلا سفح الماء فكان سفاحا ، هذا ما قاله أبو بكر الرازي . أما الذي ذكره في الوجه الأول : فكانه تعالى ذكر أصناف من يحرم على الانسان وطؤون ، ثم قال ( وأحل لكم ما وراء ذلكم ) أي وأحل لكم وطء ما وراء هذه الأصناف ، فأى فساد في هذا الكلام ؟ وأما قوله ثانياً : الاحصان لا يكون إلا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا ، وأما قوله ثالثاً : الزنا إنما سمي سفاحا ، لأنه لا يراد منه إلا سفح الماء ، والمتعة ليست كذلك ، فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع مأذون فيه من قبل الله ، فان قلتم : المتعة محرمة ، فنقول : هذا أول البحث ، فلم قلتم : إن الأمر كذلك ، فظهر أن الكلام رخص ، والذي يجب أن يعتمد عليه في هذا الباب أن نقول : إنا لا نتكر أن المتعة كانت مباحة . إنما الذي نقوله : إنها صارت منسوخة ، وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على أنها مشروعة لم يكن ذلك قادحا في غرضنا ، وهذا هو الجواب أيضا عن تمسكهم بقراءة أبي وابن عباس ، فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل إلا على أن المتعة كانت مشروعة ، ونحن لا تنازع فيه ، إنما الذي نقوله : إن النسخ طرأ عليه ، وما ذكرتم من الدلائل

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

عَلِيماً حَكِيماً «٢٤»

لا يدفع قولنا . وقولهم : الناسخ إما أن يكون متواتراً أو آحاداً .  
قلنا : لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ، ثم إن عمر رضى الله عنه لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكره  
وعرفوا صدقة فيه فسلخوا الأمر له .  
قوله : إن عمر أضاف النهى عن المتعة إلى نفسه .

قلنا : قد بينا أنه لو كان مراده أن المتعة كانت مباحة في شرع محمد صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى  
عنه لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ، ويفضى ذلك إلى تكفير أمير المؤمنين حيث  
لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه ، وكل ذلك باطل ، فلم يبق إلا أن يقال : كان مراده أن المتعة كانت  
مباحة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهى عنها لما ثبت عندي أنه صلى الله عليه وسلم  
نسخها ، وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فَأْتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ والمعنى أن إيتاءهن أجورهن ومهورهن فريضة لازمة  
وواجبة ، وذكر صاحب الكشاف في قوله (فريضة) ثلاثة أوجه : أحدها : أنه حال  
من الأجور بمعنى مفروضة . وثانيها : أنها وضعت موضع إيتاء ، لأن الإيتاء مفروض . وثالثها : أنه  
مصدر مؤكد . أى فرض ذلك فريضة .

ثم قال تعالى ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾  
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا : المراد أنه إذا كان  
المهر مقدراً بمقدار معين ، فلا حرج في أن تحط عنه شيئاً من المهر أو تبرئه عنه بالكلية ، فعلى هذا :  
المراد من التراضى الحط من المهر أو الإبراء عنه ، وهو كقوله تعالى (فإن طبن لكم عن شيء منه  
نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً) وقوله (إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) وقال الزجاج  
معناه : لا إثم عليكم في أن تهب المرأة للزوج مهرها ، أو يهب الزوج للمرأة تمام المهر إذا طلقها  
قبل الدخول . وأما الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان المتعة قالوا : المراد من هذه الآية أنه إذا  
انقضى أجل المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل البتة ، فإن قال لها : زيدني في الأيام وأزيدك

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ

في الأجرة كانت المرأة بالخيار ، ان شاءت فعلت ، وان شاءت لم تفعل ، فهذا هو المراد من قوله (ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة) أى من بعد المقدار المذكور أولا من الأجر والأجل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إلحاق الزيادة في الصداق جائز ، وهى ثابتة ان دخل بها أو مات عنها ، أما إذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة ، وكان لها نصف المسمى في العقد . وقال الشافعى رحمة الله عليه : الزيادة بمنزلة الهبة ، فان أقبضها ملكته بالقبض ، وان لم يقبضها بطلت . احتج أبو بكر الرازى لأبى حنيفة بهذه الآية فقوله (لا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة) يتناول ما وقع التراضى به في طرفى الزيادة والنقصان ، فكان هذا بموممه يدل على جواز إلحاق الزيادة بالصداق ، قال : بل هذه الآية بالزيادة أخص منها بالنقصان : لأنه تعالى علقه بتراضيهما ، والبراءة والحط لا يحتاج إلى رضا الزوج ، والزيادة لا تصح إلا بقوله ، فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على أن المراد هو الزيادة .

والجواب : لم لا يجوز أن تكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج ؟ وهو أنه إذا طلقها قبل الدخول ، فان شاءت المرأة أبرأته عن النصف ، وان شاء الزوج سلم إليها كل المهر ، وبهذا التقدير يكون قد زادها عما وجب عليه تسليمه إليها ، وأيضا عندنا أنه لا جناح في تلك الزيادة إلا أنها تكون هبة ، والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة أن هذه الزيادة لو التحقت بالأصل لكان إما مع بقاء العقد الأول ، أو بعد زوال العقد ، والأول باطل ، لأن العقد لما انعقد على القدر الأول ، فلو انعقد مرة أخرى على القدر الثانى ، لكان ذلك تكويننا لذلك العقد بعد ثبوته ، وذلك يقتضى تحصيل الحاصل وهو محال . والثانى باطل لانعقاد الاجماع على أن عند إلحاق الزيادة لا يرتفع العقد الأول ، فثبت فساد ما قالوه والله أعلم . ثم إنه تعالى لما ذكر في هذه الآية أنواعا كثيرة من التكليف والتحریم والاحلال ، بين أنه علم بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها خافية أصلا ، وحكيم لا يشرع الأحكام إلا على وفق الحكمة ، وذلك يوجب التسليم لأوامره والالتقياد لأحكامه والله أعلم .

﴿النوع السابع﴾ من التكليف المذكورة في هذه السورة  
قوله تعالى ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيما نكح من

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَاخِغَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَنْتُمْ فَانْكِحُوا بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مِمَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٥﴾

فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مساخغات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن فانكحوا بفاحشة فعليهِنَّ نصف مما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم ﴿٣٥﴾  
اعلم أنه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل : بين فيمن يحل أنه متى يحل ، وعلى أى وجه يحل فقال (ومن لم يستطع منكم طويلاً) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الكسائى (المحصنات) بكسر الصاد ، وكذلك (محصنات غيره مساخغات) وكذلك (فعليهِنَّ نصف مما على المحصنات) كلها بكسر الصاد ، والباقون بالفتح ، فالفتح معناه ذوات الأزواج ، والسكسر معناه العفائف والحرائر والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الطول : الفضل ، ومنه التطول وهو الفضل ، وقال تعالى (ذى الطول) ويقال : تطاول لهذا الشيء أى تناوله ، كما يقال : يدفلان مبسوطة وأصل هذه الكلمة من الطول الذى هو خلاف القصر : لأنه إذا كان طويلاً فقيه كمال وزيادة ، كما أنه إذا كان قصيراً فقيه قصور ونقصان ، وسمى الغنى أيضاً طويلاً ، لأنه ينال به من المراتب ما لا ينال عند الفقر ، كما أن بالطول ينال ما لا ينال بالقصر .

إذا عرفت هذا فقول : الطول القدرة ، وانتصابه على أنه مفعول «يستطع» و«أن ينكح» فى موضع النصب على أنه مفعول القدرة .

فان قيل : الاستطاعة هى القدرة ، والطول أيضاً هو القدرة ، فيصير تقدير الآية : ومن لم يقدر



منكم على القدرة على نكاح المحصنات ، فما فائدة هذا التكرير في ذكر القدرة ؟  
قلنا : الأمر كما ذكرت ، والاولى أن يقال : المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة بالنكاح المحصنات . وعلى هذا الوجه يزول الاشكال ، فهذا ما يتعلق باللغة .

أما ما قاله المفسرون فوجوه : الأول : ومن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فليترك أمة . الثاني : أن يفسر النكاح بالوطء ، والمعنى : ومن لم يستطع منكم طولا وطء الحرائر فليترك أمة ، وعلى هذا التقدير فكل من ليس تحته حرة فإنه يجوز له التزوج بالأمة . وهذا التفسير لا يثق بمذهب أبي حنيفة ، فإن مذهبه أنه إذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة ، سواء قدر على التزوج بالحرة أو لم يقدر . والثالث : الاكتفاء بالحرة ، فله أن يتزوج بالأمة سواء كان تحته حرة أو لم يكن ، كل هذه الوجوه إنما حصلت ، لأن لفظ الاستطاعة تحتل لكل هذه الوجوه ﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بالمحصنات في قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) هو الحرائر . ويدل عليه أنه تعالى أثبت عند تعذر نكاح المحصنات نكاح الاماء ، فلا بد وأن يكون المراد من المحصنات من يكون كالضد للاماء ، والوجه في تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرأ بفتح الصاد : أنهن أحصن بحريتهن عن الأحوال التي تقدم عليها الاماء ، فإن الظاهر أن الأمة تكون خراجه ولاجة ممتنه مبتذلة ، والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات ، وأما على قراءة من قرأ بكسر الصاد، فالمعنى أنهن أحصن أنفسهن بحريتهن .

﴿المسألة الرابعة﴾ مذهب الشافعي رضي الله عنه : أن الله تعالى شرط في نكاح الاماء شرائط ثلاثة ، اثنان منها في النكاح . والثالث في المنكوحه ، أما اللذان في النكاح . فأحدهما : أن يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق ، وهو معنى قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات) فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة .  
فان قيل : الرجل إذا كان يستطيع التزوج بالأمة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة . فمن أين هذا التفاوت ؟

قلنا : كانت العادة في الاماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات ، وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت .

﴿وأما الشرط الثاني﴾ فهو المذكور في آخر الآية وهو قوله (ذلك لمن خشي العنت منكم) أي بلغ الشدة في العزوبة .

﴿وأما الشرط الثالث﴾ المعتبر في المنكوحه ، فإن تكون الأمة مؤمنة لا كافرة ، فإن الأمة

إذا كانت كافرة كانت نافصة من وجهين : الرق والكفر، ولا شك أن الولد تابع للأُم في الحرية والرق ، وحينئذ يعلق الولد رقيقا على ملك الكافر ، فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا للكافر ، فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعي في جواز نكاح الأمة .

وأما أبو حنيفة رضى الله عنه فيقول : اذا كان تحتها حرة لم يجوز له نكاح الأمة . أما إذا لم يكن تحتها حرة جاز له ذلك، سوا قدر على نكاح الحرة أو لم يقدر . واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وتقريره من وجهين : الأول : أنه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة، ثم ذكر عتقها بالتزوج بالأمة ، وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لأن الانسان قد يحتاج الى الجماع ، فاذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها . وجب أن يؤذن له في نكاح الأمة ، اذا ثبت هذا فقول : الحكم اذا كان مذكورا عقيب وصف يناسبه ، فذلك الاقتران في الذكر يدل على كون ذلك الحكم معملا بذلك الوصف ، اذا ثبت هذا فقول : لو كان نكاح الأمة جائزا بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة أثر في هذا الحكم البتة ، لكننا بينا دلالة الآية على أن له أثرا في هذا الحكم ، فثبت أنه لا يجوز التزوج بالأمة مع القدرة على طول الحرة . الثاني : أن تمسك بالآية على سبيل المفهوم ، وهو أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه ، والدليل عليه أن القائل اذا قال : الميت اليهودى لا يبصر شيئا . فان كل أحد يضحك من هذا الكلام ويقول : اذا كان غير اليهودى أيضا لا يبصر فافائدة التقييد بكونه يهوديا ، فلما رأينا أن أهل العرف يستبجحون هذا الكلام ويعلمون ذلك الاستقباح بهذه العلة . علمنا اتفاق أرباب اللسان على أن التقييد بالصفة يقتضى نفي الحكم في غير محل القيد . قال أبو بكر الرازى : تخصيص هذه الحالة بذكر الإباحة فيها لا يدل على حظر ما عداه . كقوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) ولا دلالة فيه على إباحة القتل عند زوال هذه الحالة ، وقوله (لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) لا دلالة فيه على إباحة الأكل عند زوال هذه الحالة ، فيقال له : ظاهر اللفظ يقتضى ذلك ، إلا أنه ترك العمل به بدليل منفصل ، كما أن عندك ظاهر الأمر للوجوب . وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل ، والسؤال الجيد على التمسك بالآية ما ذكرناه ، حيث قلنا : لم لا يجوز أن يكون المراد من النكاح الوطء ، والتقدير : ومن لم يستطع منكم وطء الحرة ، وذلك عندهم لا يكون تحتها حرة ، فإنه يجوز له نكاح الأمة ، وعلى هذا التقدير تنقلب الآية حجة لأبي حنيفة .

وجوابه : أن أكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى ، وعدم الغنى تأثيره في عدم القدرة على العقد ، لا في عدم القدرة على الوطء . واحتج أبو بكر الرازى على صحة قوله بالعمومات ، كقوله تعالى

(فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وقوله (وأنكحوا الأيامي منكم) وقوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) وقوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) وهو تناول للاماء الكتائيات . والمراد من هذا الاحصان العفة .

والجواب : ان آيتنا خاصة ، والخاص مقدم على العام ، ولأنه دخلها التخصيص فيما إذا كان تحت حرة . وإنما خصت صونا للولد ، عن الارفاق ، وهو قائم في محل النزاع .

(المسألة الخامسة) ظاهر قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات) يقتضى كون الايمان معتبرا في الحرة ، فعلى هذا : لو قدر على حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له أن يتزوج الأمة . وأكثر العلماء أن ذكر الايمان في الحرائر نذب واستحباب ، لأنه لا فرق بين الحرة الكتائبة وبين المؤمنة في كثرة المؤنة وقتلها .

(المسألة السادسة) من الناس من قال : انه لا يجوز التزوج بالكتائيات البتة ، واحتجوا بهذه الآيات ، فقالوا : انه تعالى بين أن عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الأمة المسلمة ، ولو كان التزوج بالحرة الكتائبة جائزا ، لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم تكن الأمة المسلمة متعينة ، وذلك ينفي دلالة الآية . ثم أكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) وقد بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير هذه الآية أن الكتائبة مشركة .

(المسألة السابعة) الآية دالة على التحذير من نكاح الاماء ، وأنه لا يجوز الاقدام عليه إلا عند الضرورة ، والسبب فيه وحود : الأول : أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية ، فاذا كانت الأم رقيقة عاق الولد رقيقا ، وذلك يوجب النقص في حق ذلك الانسان وفي حق ولده . والثاني : أن الأمة قد تكون تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة ، وربما تعودت الفجور ، وكل ذلك ضرر على الأزواج . الثالث : أن حق المولى عليها أعظم من حق الزوج ، فمثل هذه الزوجة لا تخص للزوج كخلوص الحرة ، وربما احتساج الزوج اليها جدا ولا يجد اليها سبيلا لأن السيد يمنعها ويحبسها . الرابع : أن المولى قد يبيعها من إنسان آخر ، فعلى قول من يقول : بيع الأمة طلاقها ، تصير مطاوعة شاء الزوج أم أبى ، وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها ، وذلك من أعظم المضار . الخامس : أن مهرها ملك لمولاه ، فبى لا تقدر على هبة مهرها من زوجها ، ولا على إبرائه عنه ، بخلاف الحرة ، فللهذه الوجوه ما أذن الله في نكاح الأمة إلا على سبيل الرخصة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (فما ملكت أيانكم) أى فليتزوج مما ملكت أيانكم . قال ابن عباس : يريد جارية أختك . فان الانسان لا يجوز له أن يتزوج بجارية نفسه .

﴿المسألة الثانية﴾ الفتيات: المملوكة جمع فتاة ، والعبدقوى ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم «لا يقولن أحدكم عبدى ولكن ليقل فتاى وفتاى» ويقال للجارية الخديثة : فتاة ، وللغلام فتى ، والأمة تسمى فتاة ، مجوزاً كانت أو شابة ، لأنها كالشابة فى أنها لا توفى توكير الكبير .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من فتياتكم المؤمنات) يدل على تقييد نكاح الأمة بما إذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالأمة الكتابية ، سواء كان الزوج حراً أو عبداً ، وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن ، وقول مالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة : يجوز التزوج بالأمة الكتابية .

حجة الشافعى رضى الله عنه : أن قوله (من فتياتكم المؤمنات) تقييد لجواز نكاح الأمة بكونها مؤمنة . وذلك ينفي جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين الذين ذكرناهما فى مسألة طول الحرية ، وأيضاً قال تعالى (ولا تتكجوا المشركات حتى يؤمنن)

حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه : النص والقياس : أما النص فالعمومات التى ذكرنا تمسكها فى طول الحرية . وآكدها قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) وأما القياس فهو أننا أجمعنا على أن الكتابية الحرة مباحة ، والكتابية المملوكة أيضاً مباحة . فكذلك إذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب أنه يجوز .

والجواب عن العمومات : أن دلائلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات ، وعن القياس : أن الشافعى قال : إذا تزوج بالحررة الكتابية فهناك نقص واحد ، أما إذا تزوج بالأمة الكتابية فهناك نوعان من النقص : الرق والكفر . فظهر الفرق .

ثم قال تعالى ﴿والله أعلم بايمانكم﴾ قال الزجاج : معناه اعملوا على الظاهر فى الايمان فانكم مكلفون بظواهر الأمور ، والله يتولى السرائر والحقائق .

ثم قال تعالى ﴿بعضكم من بعض﴾ وفيه وجهان : الأول : كلكم أولاد آدم فلا تداخلكم أنفة من تزوج الاماء عند الضرورة . والثانى : ان المعنى : كلكم مشتركون فى الايمان ، والايمان أعظم الفضائل ، فاذا حصل الاشتراك فى أعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت اليه ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وقوله (ان أكرمكم عند الله أتقاكم) قال الزجاج : فهذا الثانى أولى لتقدم ذكر المؤمنات ، أولان الشرف بشرف الاسلام أولى منه بسائر الصفات ، وهو يقوى قول الشافعى رضى الله عنه : ان الايمان شرط لجواز

نكاح الأمة .

واعلم أن الحكمة في ذكر هذه الكلمة أن العرب كانوا يفتخرون بالأنساب ، فأعلم في ذكر هذه الكلمة أن الله لا ينظر ولا يلتفت إليه . روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال « ثلاث من أمر الجاهلية : الطعن في الأنساب ، والفخر بالأحساب ، والاستسقاء بالانواء ، ولا يدعها الناس في الإسلام » وكان أهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين ، فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن أخلاق أهل الجاهلية .

ثم إنه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال ﴿فانكحوهن باذن أهلهن﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ اتفقوا على أن نكاح الأمة بدون إذن سيدها باطل ، ويدل عليه القرآن والقياس . أما القرآن فهو هذه الآية فان قوله تعالى (فانكحوهن باذن أهلهن) يقتضى كون الاذن شرطا في جواز النكاح ، وان لم يكن النكاح واجبا . وهو كقوله عليه الصلاة والسلام «من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» فالسلم ليس بواجب ، ولكنه إذا اختار أن يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط ، كذلك النكاح وان لم يكن واجبا ، لكنه إذا أراد أن يتزوج أمة ، وجب أن لا يتزوجها إلا باذن سيدها . وأما القياس : فهو أن الأمة ملك للسيد ، وبعد التزوج يبطل عليه أكثر منافعها ، فوجب أن لا يجوز ذلك إلا باذنه . واعلم أن لفظ القرآن مقتصر على الأمة ، وأما العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا تزوج العبد بغير إذن السيد فهو عاهر»

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي رضى الله عنه : المرأة البالغة العاقلة لا يصح نكاحها إلا باذن الولي . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : يصح ، احتج الشافعي بهذه الآية ، وتقريره أن الضمير في قوله (فانكحوهن باذن أهلهن) عائد إلى الاماء ، والأمة ذات موصوفة بصفة الرق . وصفة الرق صفة زائلة ، والاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا يتناول الاشارة إلى تلك الصفة ، ألا ترى أنه لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيئا ثم تكلم معه بحث في يمينه ، ثبت أن الاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة ، باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية ، وإذ ثبت هذا فنقول : قوله (فانكحوهن باذن أهلهن) اشارة إلى الاماء . فهذه الاشارة وجب أن تكون باقية حال زوال الرق عنهن ، وحصول صفة الحرية لهن ، وإذا كان كذلك فالحرة البالغة العاقلة في هذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على إذن وليها ، وإذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم في سائر الصور ؛ ضرورة أنه لا قائل بالفرق . احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على فساد قول الشافعي

في هذه المسألة فقال : مذهبه أنه لا عبارة للردأة في عقد النكاح ، فعلى هذا لا يجوز للردأة أن تزوج أمتها . بل مذهبه أن توكل غيرها بتزويج أمتها . قال : وهذه الآية تبطل ذلك ، لأن ظاهر هذه الآية يدل على الاكتفاء بحصول اذن أهلها ، فمن قال لا يكفي ذلك كان تاركا لظاهر الآية ،

والجواب من وجود : الأول : أن المراد بالاذن الرضا . وعندنا أن رضا المولى لا بد منه ، فأما أنه كاف فليس في الآية دليل عليه ، وثانها : أن أهلها عبارة عن من يقدر على نكاحهن ، وذلك إما المولى إن كان راجلا ، أو ولى مولاهما إن كان مولاهما امرأة . وثالثها : هب أن الأهل عبارة عن المولى ، لسببه عام يتناول الذكور والإناث ، والدلائل الدالة على أن المرأة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه الصلاة والسلام «العاهره التي تنكح نفسها» ثبت بهذا الحديث أنه لا عبارة لها في نكاح نفسها ، فوجب أن لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكتها ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق والله أعلم . ثم قال تعالى ﴿وآتوهن أجورهن بالمعروف﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في تفسير الآية قولان : الأول : أن المراد من الأجر : المهور . وعلى هذا التقدير فالآية تدل على وجوب مهرها إذا نكحها ، سمي لها المهر أو لم يسم . لأنه تعالى لم يفرق بين من سمي ، وبين من لم يسم في إيجاب المهر ، ويدل على أنه قد أراد مهر المثل قوله تعالى (بالمعروف) وهذا إما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد والمتعارف كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) الثاني : قال القاضي : أن المراد من أجورهن النفقة عليهن . قال هذا القائل : وهذا أولى من الأول ، لأن المهر مقدر ، ولا معنى لاشتراط المعروف فيه ، فكأنه تعالى بين أن كونها أمة لا يقدر في وجوب نفقتها وكفالتها كما في حق الحرة إذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة . ثم قال القاضي : اللفظ وان كان يحتمل ما ذكرناه فأكثر المفسرين يحملونه على المهر . وحملوا قوله (بالمعروف) على إيصال المهر إليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتأخير .

﴿المسألة الثانية﴾ نقل أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن بعض أصحاب مالك أن الأمة هي المستحقة لقبض مهرها ، وان المولى إذا أجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للأجر دونها وهؤلاء احتجوا في المهر بهذه الآية ، وهو قوله (وآتوهن أجورهن) وأما الجمهور فانهم احتجوا على أن مهرها مولاهما بالنص والقياس . أما النص فقوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) وهذا ينفي كون المملوك مالكا لشيء أصلا ، وأما القياس فهو أن المهر وجب عوضا عن منافع البضع ، وتلك المنافع مملوكة للسيد ، وهو الذي أباحها للزوج بقيد النكاح ، فوجب أن

يكون هو المستحق لبدلها .

والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه : الأول : انا إذا حملنا لفظ الأجور في الآية على النفقة زال السؤال بالكلية . الثاني : أنه تعالى إنما أضاف إتياء المهور اليهن لأنه ثمن بضعهن وليس في قوله (وآتوهن) ما يوجب كون المهر ملكاً لهن ، ولكنه عليه الصلاة والسلام قال «العبد وما في يده لمولاه» فيصير ذلك المهر ملكاً للمولى بهذه الطريق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : محصنات أى عفائف ، وهو حال من قوله (فانكحوهن) باذن أهلهن ، فظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء ، واختلف الناس في أن نكاح الزواني هل يجوز أم لا ؟ وسنذكره في قوله (الزاني لا ينكح إلا زانية) والأكثر على أنه يجوز فتكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب وقوله (غير مسافحات) أى غير زوان (ولامتخذات أخدان) جمع خدن ، كالتراب جمع ترب ، والخدن الذى يخادتك وهو الذى يكون ملك فى كل أمر ظاهر وباطن . قال أكثر المفسرين : المسافحة هى التى تؤاجر نفسها مع أى رجل أرادها ، والتي تتخذ الخدن فهى التى تتخذ خدنا معنا ، وكان أهل الجاهلية يفصلون بين القسمين ، وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية ، فلما كان هذا الفرق معتبراً عندهم لاجرم أن الله سبحانه أفرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ، ونص على حرمتهم معاً ، ونظيره أيضاً قوله تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى : هذه الآية أحد ما يستدل به من لا يجعل الايمان فى نكاح الفتيات شرطاً ، لأنه لو كان ذلك شرطاً لكانت كونهن محصنات عفيفات أيضاً شرطاً ، وهذا ليس بشرط .

وجوابه : أن هذا معطوف لاعلى ذكر الفتيات المؤمنات ، بل على قوله (فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن) ولاشك أن كل ذلك واجب ، فعلينا أنه لا يلزم من عدم الوجوب فى هذا ، عدم الوجوب فيما قبله والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (أحصن) بالفتح فى الألف ، والباقون بضم الألف ، فمن فتح فعناه : أسلمن ، هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي ، ومن

ضم الألف فعناه : أنهم أحسن بالازواج . هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد .  
ومهم من طعن في الوجه الأول فقال : انه تعالى وصف الاماء بالايمن في قوله (فتياتكم  
المؤمنات) ومن البعيد أن يقال فتياتكم المؤمنات . ثم يقال : فاذا آمن ، فان حالهن كذا وكذا ،  
ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى ذكر حكيمين : الأول : حال نكاح الاماء ، فاعتبر الايمان فيه بقوله  
(من فتياتكم المؤمنات) والثاني : حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة ، فذكر حال  
إيمانهن أيضا في هذا الحكم ، وهو قوله (فاذا أحسن)

(المسألة الثانية) في الآية إشكال قوى ، وهو أن المحصنات في قوله (فعلين نصف ماعلى  
المحصنات) إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات ، أو المراد منه الحرائر الأبكار . والسبب  
في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن . والأول مشكل ، لأن الواجب على الحرائر المتزوجات  
في الزنا : الرجم ، فهذا يقتضى أن يجب في زنا الاماء نصف الرجم . ومعلوم أن ذلك باطل . والثاني :  
وهو أن يكون المراد : الحرائر الأبكار ، فنصف ماعليهن هو خمسون جلدة ، وهذا القدر واجب  
في زنا الامة سواء كانت محصنة أو لم تكن . فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن .  
وظاهر الآية يقتضى كونه معلقا بجموع الأمرين : الاحصان والزنا ، لأن قوله (فاذا أحسن  
فان أتين بفاحشة) شرط بعد شرط ، فيقتضى كون الحكم مشروطاً بهما ناصاً ، فهذا إشكال  
قوى في الآية .

والجواب : أنا نختار القسم الثاني ، وقوله (فاذا أحسن) ليس المراد منه جعل هذا الاحصان  
شرطاً لأن يجب في زناها خمسون جلدة ، بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج ، فهذه إذا زنت  
وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه ، فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر أيضاً أولى ، وهذا  
نما يجرى مجرى المفهوم بالنص . لأن عند حصول ما يغلظ الحد ، لما وجب تخفيف الحد لمكان  
الرق . فبأن يجب هذا القدر عند ما لا يوجد ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم .

(المسألة الثالثة) الخوارج اتفقوا على انكار الرجم ، واحتجوا بهذه الآية ، وهو أنه تعالى  
أوجب على الامة نصف ماعلى الحرة المحصنة ، فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم ، لزم أن يكون  
الواجب على الامة نصف الرجم وذلك باطل ، فثبت أن الواجب على الحرة المتزوجة ليس إلا  
الجلد ، والجواب عنه ما ذكرناه في المسألة المتقدمة ، وتمام الكلام فيه مذكور في سورة النور في  
تفسير قوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) .

(المسألة الرابعة) اعلم أن الفقهاء صيروا هذه الآية أصلاً في نقصان حكم العبد عن حكم الحر



يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ

في غير الحد ، وإن كان في الأمور ما لا يجب ذلك فيه والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ذلك لمن خشى العنت منكم﴾ ولم يختلفوا في أن ذلك راجع إلى نكاح الاماء فكأنه قال : فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشى العنت منكم . والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى ( والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم ) أى لشدد الأمر عليكم فالزمام تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر شديد وقال (ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم) أى أحبوا أن تقعوا في الضرر الشديد . وللمفسرين فيه قولان : أحدهما : أن الشبق الشديد والغلبة العظيمة ربما تحمل على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الآخرة ، فهذا هو العنت . والثاني : أن الشبق الشديد والغلبة العظيمة قد تؤدي بالانسان إلى الأمراض الشديدة ، أما في حق النساء فقد تؤدي الى اختناق الرحم ، وأما في حق الرجال فقد تؤدي إلى أوجاع الوركين والظهر . وأكثر العلماء على الوجه الأول لأنه هو اللائق ببيان القرآن

ثم قال تعالى ﴿وأن تصبروا خير لكم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن نكاح الاماء بعد رعاية شرائطه الثلاثة أعنى عدم القدرة على التزوج بالحرية ، ووجود العنت ، وكون الأمة مؤمنة: الأولى تركه لما بيننا من المفاسد الحاصلة في هذا النكاح ﴿المسألة الثانية﴾ مذهب أبي حنيفة رضى الله عنه أن الاشتغال بالنكاح أفضل من الاشتغال بالنوافل ، فان كان مذهبهم أن الاشتغال بالنكاح مطلقاً أفضل من الاشتغال بالنوافل ، سواء كان النكاح نكاح الحرية أو نكاح الأمة ، فهذه الآية نص صريح في بطلان قولهم ، وإن قالوا: إننا لانزج نكاح الأمة على النافلة ، فحينئذ يسقط هذا الاستدلال . إلا أن هذا التفصيل ما رأيت في شيء من كتبهم والله أعلم .

ثم انه تعالى ختم الآية بقوله ﴿والله غفور رحيم﴾ وهذا كما لو أكد لما ذكره من أن الأولى ترك هذا النكاح . يعنى انه وان حصل ما يقتضى المنع من هذا الكلام إلا أنه تعالى أباحه لكم لاحتياجكم اليه ، فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم﴾ فيه مسائل :

## وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾

المسألة الأولى - اللام في قوله (لبيين لكم) فيه وجهان : الأول : قالوا : إنه قد تقام اللام مقام «أن» في أردت وأمرت . فيقال : أردت أن تذهب . وأردت لتذهب ، وأمرتك أن تقوم ، وأمرتك لتقوم . قال تعالى (يريدون ليطفئوا نور الله) يعني يريدون أن يطفئوا ، وقال (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) والوجه الثاني : أن نقول : إن في الآية إضرارا . والتقدير : يريد الله إنزال هذه الآيات لبيين لكم دينكم وشرعكم ، وكذا القول في سائر الآيات التي ذكروها ، فقوله (يريدون ليطفئوا نور الله) يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا ، وأمرنا بما أمرنا لنسلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض المفسرين : قوله (يريد الله لبيين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم) معانها شيء واحد . والتكرير لأجل التأكيذ وهذا ضعيف . والحق أن المراد من قوله (لبيين لكم) هو أنه تعالى بين لنا هذه التكاليف . وميز فيها الحلال من الحرام والحسن من القبيح .

ثم قال ﴿ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾ وفيه قولان : أحدهما : أن هذا دليل على أن كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الآيات المتقدمة . فقد كان الحكم أيضا كذلك في جميع الشرائع والمثل . والثاني : أنه ليس المراد ذلك ، بل المراد أنه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم . فان الشرائع والتكاليف وإن كانت مختلفة في نفسها ، إلا أنها متفقة في باب المصالح . وفيه قول ثالث : وهو أن المعنى : أنه يهديكم سنن الذين من قبلكم من أهل الحق لتجتذروا الباطل وتبعوا الحق .

ثم قال تعالى ﴿ويتوب عليكم﴾ قال القاضي : معناه أنه تعالى كما أراد منا نفس الطاعة ، فلا جرم بينها وأزال الشبهة عنها ، كذلك وقع التصيير والتفريط منا . فيريد أن يتوب علينا . لأن المكلف قد يطيع فيستحق الثواب . وقد يعصى فيحتاج إلى التلافي بالتوبة .

واعلم أن في الآية إشكالا : وهو أن الحق إما أن يكون ما يقول أهل السنة من أن فعل العبد مخلوق لله تعالى . وإما أن يكون الحق ما تقول المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى ، والآية مشكلة على كلا القولين . أما على القول الأول : فلا نرى على هذا القول كل ما يريد الله تعالى فإنه يحصل . فإذا أراد أن يتوب علينا وجب أن يحصل التوبة لكنا ، ودعوى أن ليس كذلك ، وأما على القول الثاني : فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا وفعلنا ، وقوله (ويتوب عليكم) ظاهره مشعر بأنه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة . فهذه الآية مشكلة على كلا القولين .

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا

مَيْلًا عَظِيمًا «٢٧»

والجواب أن نقول : إن قوله (ويتوب عليكم) صريح في أنه تعالى هو الذى يفعل التوبة فينا . والعقل أيضا مؤكده ، لأن التوبة عبارة عن الندم فى الماضى ، والعزم على عدم العود فى المستقبل ، والندم والعزم من باب الارادات ، والارادة لا يمكن إرادتها ، وإلا لزم التسلسل ، فاذن الارادة يتمتع أن تكون فعل الانسان ، فعلنا أن هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى ، فصار هذا البرهان العقلى دالاعلى صحة ماأشعر به ظاهر القرآن وهوأنه تعالى هو الذى يتوب علينا فأما قوله : لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة ، فنقول : قوله (ويتوب عليكم) خطاب مع الأداة . وقد تاب عليهم فى نكاح الأدهمات والبنات وسائر المنيات المذكورة فى هذه الآيات . وحصلت هذه التوبة لهم فزال الاشكال والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿والله عليم حكيم﴾ أى عليم بأحوالكم ، حكيم فى كل مايفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال تعالى ﴿والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما﴾ فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قيل : الجوس كانوا يحملون الأخوات وبنات الاخوة والأخوات ، فلما حرم من الله تعالى قالوا : إنكم تحلون بنت الخالة والعمة ، والحالة والعمة عليكم حرام . فانكحوا أيضا بنات الاخ والأخت . فنزلت هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : قوله ( والله يريد أن يتوب عليكم) يدل على أنه تعالى يريد التوبة من الكل ، والطاعة من الكل . قال أصحابنا : هذا محال لأنه تعالى علم من الفاسق أنه لا يتوب وعله بأنه لا يتوب مع توبته ضدان ، وذلك العلم ممتنع الزوال ، ومع وجوب أحد الضدين كانت إرادة الضد الآخر إرادة لما علم كونه محالا ، وذلك محال ، وأيضا إذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان أن تميلوا ميلا عظيما ، ثم يحصل مراد الشيطان لامراد الرحمن ، فحينئذ نفاذ الشيطان فى ملك الرحمن أنهم من نفاذ الرحمن فى ملك نفسه وذلك محال ، فثبت أن قوله (والله يريد أن يتوب عليكم) خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم .

يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾

ثم قال (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في التخفيف قولان : الأول : المراد منه إباحة نكاح الأئمة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل ، والباقون قالوا : هذا عام في كل أحكام الشرع ، وفي جميع ما يسره لناوسهله علينا ، إحسانا منه الينا ، ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني إسرائيل ، ونظيره قوله تعالى (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله عليه الصلاة والسلام « جئتمكم بالحنيفية السهلة السمحة »

(المسألة الثانية) قال القاضي : هذا يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى ، إذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر ، ثم يقول له : لا تكفر ، فهذا أعظم وجوه التثقيب ، ولا يخلق فيه الايمان ، ولا قدرة للعبد على خالق الايمان . ثم يقول له : آمن ، وهذا أعظم وجوه التثقيب . قال : ويدل أيضا على أن تكليف ما لا يطاق غير واقع ، لأنه أعظم وجوه التثقيب . والجواب : أنه معارض بالعلم والداعي . وأكثر ما ذكرناه .

ثم قال (وخلق الانسان ضعيفا) والمعنى أنه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم يثقل والاقرب أنه يحمل الضعف في هذا الموضع لاعلى ضعف الخلق ، بل يحمل على كثرة الدواعي إلى اتباع الشهوة واللذة ، فيصير ذلك كالوجه في أن يضعف عن احتمال خلافه . وإنما قلنا : ان هذا الوجه أولى ، لأن الضعف في الخلق والقوة لوقوى الله داعيته إلى الطاعة كان في حكم القوى والقوى في الخلق والآلة إذا كان ضعيف الدواعي إلى الطاعة صار في حكم الضعيف ، فالتأثير في هذا الباب لضعف الداعية وقوتها ، لا لضعف البدن وقوته ، هذا كله كلام القاضي . وهو كلام حسن ، ولكنه يهدم أصله . وذلك لماسلم أن المؤثر في وجود الفعل وعده ، قوة الداعية وضعفها فلو تأمل لعلم أن قوة الداعية وضعفها لا بد له من سبب ، فان كان ذلك لداعية أخرى من العبد لزم التسلسل ، وإن كان الكل من الله ، فذاك هو الحق الذي لا محيد عنه ، وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله أعلم .

(المسألة الثالثة) روى عن ابن عباس أنه قال : ثمان آيات في سورة النساء هي خير لهذه الأمة مما طلعت عليه الشمس وغربت (يريد الله ليبين لكم . والله يريد أن يتوب عليكم . يريد الله أن يخفف عنكم . إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه . إن الله لا يغفر أن يشرك به . إن الله لا يظلم مثقالا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ  
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا «٢٩»  
وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى  
اللَّهِ يَسِيرًا «٣٠»

ذرة . ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه . ما يفعل الله بعذابكم)

ويقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى : اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك  
أهلاً لها يا أكرم الأكرمين ويا أرحم الراحمين .

(النوع الثامن) من التكاليف المذكورة في هذه السورة

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض  
منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً  
وكان ذلك على الله يسيراً﴾

اعلم أن في كيفية النظم وجهين : الأول: أنه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب  
النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الأموال . والثاني : قال القاضي : لما ذكر ابتغاء النكاح بالأهوال  
وأمر بإيفاء المهور والنفقات ، بين من بعد كيف التصرف في الأموال فقال (يا أيها الذين آمنوا  
لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى خص الأكل ههنا بالذكر وإن كانت سائر التصرفات الواقعة على  
الوجه الباطل محرمة ، لما أن المقصود الأعظم من الأموال: الأكل ، ونظيره قوله تعالى (إن الذين  
يأكلون أموال اليتامى ظلماً)

(المسألة الثانية) ذكروا في تفسير الباطل وجهين: الأول : أنه اسم لكل ما لا يحل في الشرع ،  
كالربا والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور وأخذ المال باليمين الكاذبة ووجد الحق . وعندى  
أن حل الآية على هذا الوجه يقتضى كونها مجملة ، لأنه يصير تقدير الآية : لا تأكلوا أموالكم التي جعلتموها  
بينكم بطريق غير مشروع . فان الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت  
الآية مجملة لاحتمالها . والثاني : ماروى عن ابن عباس والحسن رضى الله عنهم : أن الباطل هو كل

ما يؤخذ من الانسان بغير عوض ، وبهذا التقدير لا تكون الآية بجملة ، لكن قال بعضهم : إنها منسوخة . قالوا : لما نزلت هذه الآية تخرج الناس من أن يأكلوا عند أحد شيئا ، وشق ذلك على الخلق ، فנסخه الله تعالى بقوله في سورة النور (ليس عليكم جناح أن تأكلوا من بيوتكم) الآية . وأيضا : ظاهر الآية إذا فسرنا الباطل بما ذكرناه ، تحرم الصدقات والهبات ، ويمكن أن يقال : هذا ليس بنسخ وإنما هو تخصيص . ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود أنه قال : هذه الآية محكمة ما نسخت . ولا تنسخ إلى يوم القيامة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) يدخل تحته أكل مال الغير بالباطل ، وأكل مال نفسه بالباطل : لأن قوله (أموالكم) يدخل فيه القسمان معا ، كقوله (ولا لا تقتلوا أنفسكم) يدل على النهي عن قتل غيره وعن قتل نفسه بالباطل . أما أكل مال نفسه بالباطل . فهو إغفاه في معاصي الله . وأما أكل مال غيره بالباطل فقد عددناه .

ثم قال ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحزرة والكسائي (تجارة) بالنصب . والباقون بالرفع . أما من نصب فعلى «كان» الناقصة ، والتقدير : إلا أن تكون التجارة تجارة ، وأما من رفع فعلى «كان» التامة ، والتقدير : إلا أن توجد وتحصل تجارة . وقال الواحدي : والاختيار الرفع . لأن من نصب أضمر التجارة فقال : تقديره إلا أن تكون التجارة تجارة ، والاضمار قبل الذكر ليس بقوى وإن كان جائزا .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا) فيه وجهان : الأول : أنه استثناء منقطع ، لأن التجارة عن تراض ليس من جنس أكل المال بالباطل . فكان «إلا» ههنا بمعنى «بل» والمعنى : لكن يحل أكله بالتجارة عن تراض . الثاني : ان من الناس من قال : الاستثناء متصل وأضمر شيئا ، فقال التقدير : لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل . وإن تراضيتهم كالربا وغيره . إلا أن تكون تجارة عن تراض . واعلم أنه كما يحل الاستفادة من التجارة . فقد يحل أيضاً المال المستفاد من الهبة والوصية والارث وأخذ الصدقات والمهر وأروش الجنائيات ، فان أسباب الملك كثيرة سوى التجارة .

فان قلنا : إن الاستثناء منقطع فلا إشكال ، فانه تعالى ذكر ههنا سبباً واحداً من أسباب الملك ولم يذكر سائرهما . لا بالنفي ولا بإثبات .

وإن قلنا : الاستثناء متصل كان ذلك حكماً بأن غير التجارة لا يفيد الحل . وعند هذا لا بد إما من النسخ أو التخصيص .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعي رحمة الله عليه : النهي في المعاملات يدل على البطلان ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا يدل عليه ، واحتج الشافعي على صحة قوله بوجوده : الأول : أن جميع الأموال مملوكة لله تعالى ، فاذا أذن لبعض عبده في بعض التصرفات كان ذلك جارياً مجرى ما إذا وكل الانسان وكيلاً في بعض التصرفات ، ثم إن الوكيل إذا تصرف على خلاف قول الموكل فذاك غير منعقد بالإجماع ، فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك المجازى لا ينعقد فبأن يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان أولى . وثانيها : أن هذه التصرفات الفاسدة إما أن تكون مستلزماً لدخول المحرم المنهى عنه في الوجود . وإما أن لا تكون فان كان الأول وجب القول ببطلانها قياساً على التصرفات الفاسدة . والجامع السعي في أن لا يدخل منشأ النهي في الوجود ، وإن كان الثاني وجب القول بصحتها . قياساً على التصرفات الصحيحة ، والجامع كونها تصرفات خالية عن المنفسد ، فثبت أنه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين . فأما قول بتصرف لا يكون صحيحاً ولا باطلاً فهو محال ، وثالثها : أن قوله : لا تتبعوا الدرهم بدرهمين ، كقوله لا تتبعوا الحر بالعبد ، فكما أن هذا النهي باللفظ لكنته نسخ للشريعة فكذا الأول ، وإذا كان ذلك نسخاً للشريعة بطل كونه مفيداً للحكم والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو حنيفة رحمة الله عليه ، خيار المجلس غير ثابت في عقود المعاوضات المحضة ، وقال الشافعي رحمة الله عليه : ثابت . احتج أبو حنيفة بالنصوص : أولها : هذه الآية ، فان قوله (إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) ظاهره يقتضى الحل عند حصول التراضى . سواء حصل التفرق أو لم يحصل . وثانيها : قوله (أو فوا بالعقود) فألزم كل عاقد الوفاء بما عقد عن نفسه . وثالثها : قوله عليه الصلاة والسلام «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه» وقد حصلت الطيبة ههنا بعقد البيع ، فوجب أن يحصل الحل . ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه» جوز بيعه بعد القبض ، وخامسها : ما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصيعان ، وأباح بيعه إذا جرى فيه الصيعان ، ولم يشترط فيه الافتراق . وسادسها : قوله عليه الصلاة والسلام «لا يجرى ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتره فيعتقه» واتفقوا على أنه كما اشترى حصل العتق ، وذلك يدل على أنه يحصل الملك بمجرد العقد .

واعلم أن الشافعي يسلم عموم هذه النصوص ، لكنّه يقول : أنتم أثبتم خيار الرؤية في شراء مالم يره المشتري بحديث اتفق المحدثون على ضعفه ، فنحن أيضاً نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا» وتأويلات أصحاب

أبي حنيفة لهذا الخبر وأجوبتها مذكورة في الخلافات والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما﴾ اتفقوا على أن هذا نهى عن أن يقتل بعضهم بعضا وإنما قال (أنفسكم) لقوله عليه السلام «المؤمنون كنفس واحدة» ولأن العرب يقولون: قتلنا ورب الكعبة إذا قتل بعضهم لأن قتل بعضهم يجرى مجرى قتلهم . واختلفوا في أن هذا الخطاب هل هو نهى لهم عن قيامهم أنفسهم؟ فانكره بعضهم وقال: إن المؤمن مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه، لأنه ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه، وذلك لأن الصارف عنه في الدنيا قائم، وهو الألم الشديد والدم العظيم، والصارف عنه أيضا في الآخرة قائم، وهو استحقاق العذاب العظيم، وإذا كان الصارف خالصا امتنع منه أن يفعل ذلك وإذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة، وإنما يمكن أن يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقد أهل الهند، وذلك لا يتأتى من المؤمن، ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الآخر، قد يلحقه من الغم والأذى ما يكون القتل عليه أسهل من ذلك، ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه، وإذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة، وأيضا ففيه احتمال آخر، كأنه قيل: لا تفعلوا ما تستحقون به القتل: من القتل والردة والزنا بعد الاحسان، ثم بين تعالى أنه رحيم بعباده ولأجل رحمته نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة أو محنة، وقيل: إنه تعالى أمر بنى إسرائيل بقتلهم أنفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم يأمة محمد رحيما، حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة .

ثم قال ﴿ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا﴾  
واعلم أن فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في أن قوله (ومن يفعل ذلك) إلى ماذا يعود؟ على وجوه:  
الأول: قال عطاء: إنه خاص في قتل النفس المحرمة، لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات  
الثاني: قال الزجاج: إنه عائد إلى قتل النفس وأكل المال بالباطل لأنهما المذكوران في آية واحدة . والثالث: قال ابن عباس: إنه عائد إلى كل ما نهى الله عنه من أول السورة إلى هذا الموضع .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (ومن يفعل ذلك عدوانا) لأن في جملة ما تقدم قتل البعض للبعض، وقد يكون ذلك حتما كالقود . وفي جملة ما تقدم أخذ المال، وقد يكون ذلك حقا كما في الدية وغيرها، فلهذا السبب شرطه تعالى في ذلك الوعيد .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة: هذه الآية دالة على القطع بوعيد أهل الصلاة . قالوا :



إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلِكُمْ  
مُدْخَلَ كَرِيمٍ ﴿٣١﴾

وقوله (فسوف نصليه نارا) وان كان لا يدل على التخليد إلا أن كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم . فيلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، لأنه لا قائل بالفرق . والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع ، إلا أن الذى نقوله هنا : ان هذا مختص بالكفار . لأنه قال (ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما) ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للتكرير . فيحمل الظلم على ما إذا كان قصده التعدى على تكاليف الله ، ولا شك أن من كان كذلك كان كافرا ألا يقال : أليس أنه وصفهم بالايمن فقال (يا أيها الذين آمنوا) فكيف يمكن أن يقال : المراد بهم الكفار؟ لأننا نقول : مذهبكم أن من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة ، فلا بد على هذا المذهب أن تقولوا : إنهم كانوا مؤمنين ، ثم لما أتوا بهذه الأفعال ما بقوا على وصف الايمان ، فاذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام ، فلم لا يصح هذا الكلام منا أيضا في تقرير ما قلناه ؟ والله أعلم . ثم انه تعالى ختم الآية فقال ﴿وكان ذلك على الله يسيرا﴾

واعلم أن جميع الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله على السوية ، وحينئذ يتمتع أن يقال : ان بعض الأفعال أيسر عليه من بعض ، بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى (وهو أهون عليه) أو يكون معناه المبالغة في التهديد ، وهو أن أحدا لا يقدر على الحرب منه ولا على الامتناع عليه ،

قوله تعالى ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما﴾ اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر الوعيد أتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الآية ، وفيه مسائل : ﴿المسألة الأولى﴾ من الناس من قال : جميع الذنوب والمعاصي كبائر . روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال : كل شيء عصى الله فيه فهو كبيرة ، فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله . فان الله تعالى لا يخلد في النار من هذه الأمة إلا راجعا عن الاسلام ، أو جاحدا فريضة ، أو مكذبا بقدر . واعلم أن هذا القول ضعيف لوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ هذه الآية ، فان الذنوب لو كانت بأسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر .

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى (وكل صغير وكبير مستطر) وقوله (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها)

﴿الحجة الثالثة﴾ ان الرسول عليه الصلاة والسلام نص على ذنوب بأعيانها أنها كبائر ، كقوله «الكبائر: الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس» وذلك يدل على أن منها وليس من الكبائر .

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله تعالى (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذا صريح في أن المنهيات أقسام ثلاثة: أولها: الكفر ، وثانيها: الفسوق . وثالثها: العصيان ، فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف . وما ذاك إلا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر . فالكبائر هي الفسوق ، والصغائر هي العصيان . واحتج ابن عباس بوجهين: أحدهما: كثرة نعم من عصى . والثاني: لإجلال من عصى ، فإن اعتبرنا الأول فنعلم الله غير متناهية ، كما قال (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وان اعتبرنا الثاني فهو أجل الموجودات وأعظمها ، وعلى التقديرين وجب أن يكون عصيانه في غاية الكبر . فثبت أن كل ذنب فهو كبيرة .

والجواب من وجهين: الأول: كما أنه تعالى أجل الموجودات وأشرفها ، فكذلك هو أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين ، وأغنى الأغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين ، وكل ذلك يوجب خفة الذنب . الثاني: هب أن الذنوب كلها كبيرة من حيث أنها ذنوب ، ولكن بعضها أكبر من بعض ، وذلك يوجب التفاوت . إذا ثبت أن الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر ، فالقائلون بذلك فريقان: منهم من قال: الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ، ومنهم من قال: هذا الامتياز إنما يحصل لافى ذواتها ، بل بحسب حال فاعليها ، ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين .

﴿أما القول الأول﴾ فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديداً ، ونحن نشير إلى بعضها ، فالأول: قال ابن عباس: كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة ، نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف . الثاني: قال ابن مسعود: افتحوا سورة النساء . فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلاث وثلاثين آية فهو كبيرة ، ثم قال: مصداق ذلك (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) الثالث: قال قوم: كل عمد فهو كبيرة . واعلم أن هذه الأقوال ضعيفة .

﴿أما الأول﴾ فلأن كل ذنب لا بد وأن يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ،

فالقول بأن كل ما جاء في القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضى أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه .

(وأما الثانى) فهو أيضا ضعيف . لأن الله تعالى ذكر كثيراً من الكبائر في سائر السور ، ولا معنى لتخصيصها بهذه السورة .

(وأما الثالث) ضعيف أيضا ، لأنه ان أراد بالعمد أنه ايس بساه عن فعله ، فما هذا حاله هو الذى نهى الله عنه ، فيجب على هذا أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه ، وان أراد بالعمد أن يفعل المعصية مع العلم بأنها معصية ، فعلوم أن اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لا يعلمون أنه معصية ، وهو مع ذلك كفر كبير ، فبطلت هذه الوجوه الثلاثة . وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في منتخبات كتاب إحياء علوم الدين فصلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال : فهذا كله قول من قال : الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وأنفسها .

(وأما القول الثانى) وهو قول من يقول : الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار أحوال فاعليها ، فهؤلاء الذين يقولون : إن لكل طاعة قدرا من الثواب ، ولكل معصية قدرا من العقاب ، فاذا أتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا . ثم أتى بمعصية واستحق بها عقابا ، فهنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة أوجه : أحدها : أن يتعادلا ويتساويا ، وهذا وإن كان محتملا بحسب التقسيم العقلى إلا أنه دل الدليل السمعى على أنه لا يوجد . لأنه تعالى قال (فريق في الجنة وفريق في السعير) ولو وجد مثل هذا المكلف وجب أن لا يكون في الجنة ولا في السعير .

(والقسم الثانى) أن يكون ثواب طاعته أزيد من عقاب معصيته ، وحينئذ ينحط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ، ويفضل من الثواب شيء ، ومثل هذه المعصية هى الصغيرة . وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير .

(والقسم الثالث) أن يكون عقاب معصيته أزيد من ثواب طاعته . وحينئذ ينحط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب . ويفضل من العقاب شيء ، ومثل هذه المعصية هى الكبيرة ، وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط ، وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة ، وهذا قول جمهور المعتزلة .

واعلم أن هذا الكلام مبنى على أصول كلها باطلة عندنا . أولها : أن هذا مبنى على أن الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا . وذلك باطل لأننا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب أن

صَدُورِ الْفِعْلِ عَنِ الْعَبْدِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا إِذَا خَلَقَ اللَّهُ فِيهِ دَاعِيَةً تَوْجِبُ ذَلِكَ الْفِعْلَ ، وَمَتَى كَانَ كَذَلِكَ امْتَنَعَ كَوْنُ الطَّاعَةِ مَوْجِبَةً لِلثَّوَابِ . وَكَوْنُ الْمَعْصِيَةِ مَوْجِبَةً لِلْعِقَابِ . وَثَانِيهَا : أَنَّ بِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ ، إِلَّا أَنَا نَعْلَمُ بِيَدِيَةِ الْعَقْلِ أَنَّ مِنْ اشْتِغَالِ بِتَوْحِيدِ اللَّهِ وَتَقْدِيسِهِ وَخِدْمَتِهِ وَطَاعَتِهِ سَبْعِينَ سَنَةً . فَإِنَّ ثَوَابَ مَجْمُوعِ هَذِهِ الطَّاعَاتِ الْكَثِيرَةِ فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ الطَّوِيلَةِ أَكْثَرَ بِكَثِيرٍ مِنْ عِقَابِ شَرْبِ قَطْرَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ الْخَمْرِ ، مَعَ أَنَّ الْأُمَّةَ بِمَجْمَعَةٍ عَلَى أَنْ شَرِبَ هَذِهِ الْقَطْرَةَ مِنَ الْكِبَائِرِ ، فَإِنَّ أَصْرُوا وَقَالُوا : بَلْ عِقَابُ شَرْبِ هَذِهِ الْقَطْرَةِ أَزِيدُ مِنْ ثَوَابِ التَّوْحِيدِ وَجَمِيعِ الطَّاعَاتِ سَبْعِينَ سَنَةً فَقَدْ أَبْطَلُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَصْلَهُمْ ، فَإِنَّهُمْ يَبْنُونَ هَذِهِ الْمَسَائِلَ عَلَى قَاعِدَةِ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ الْعَقْلِيِّينَ ، وَمِنْ الْأُمُورِ الْمُتَقَرَّرَةِ فِي الْعُقُولِ أَنَّ مِنْ جَعَلَ عِقَابَ هَذَا الْقَدْرِ مِنَ الْجَنَائِدِ أَزِيدُ مِنْ ثَوَابِ تِلْكَ الطَّاعَاتِ الْعَظِيمَةِ فَهُوَ ظَالِمٌ ، فَإِنَّ دَفَعُوا حُكْمَ الْعَقْلِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَقَدْ أَبْطَلُوا عَلَى أَنْفُسِهِمُ الْعُقُولَ بِتَحْسِينِ الْعَقْلِ وَتَقْيِيحِهِ ، وَحَيْثُ يُبْطَلُ عَلَيْهِمْ كُلُّ هَذِهِ الْقَوَاعِدِ ، وَثَلَاثُهَا : أَنَّ نِعْمَ اللَّهُ تَعَالَى كَثِيرَةٌ وَسَابِقَةٌ عَلَى طَاعَاتِ الْعَبِيدِ ، وَتِلْكَ النِّعْمُ السَّابِقَةُ هِيَ حُجُبَةٌ لِهَذِهِ الطَّاعَاتِ . فَكَانَ أَدَاءُ الطَّاعَاتِ أَدَاءً لِمَا وَجِبَ بِسَبَبِ النِّعْمِ السَّابِقَةِ ، وَمِثْلُ هَذَا الْإِيجَابِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ شَيْئًا آخَرَ ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ مِنَ الطَّاعَاتِ مُوجِبًا لِلثَّوَابِ أَصْلًا ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَكُلُّ مَعْصِيَةٍ يَأْتِي بِهَا فَإِنَّ عِقَابَهَا يَكُونُ أَزِيدُ مِنْ ثَوَابِ فِعَالِهَا ، فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ الْمَعَاصِي كِبَائِرًا ، وَذَلِكَ أَيْضًا بَاطِلٌ . وَرَابِعُهَا : أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ مَبْنِيٌّ عَلَى الْقَوْلِ بِالْإِحْبَاطِ ، وَقَدْ ذَكَرْنَا الْوُجُوهَ الْكَثِيرَةَ فِي إِبْطَالِ الْقَوْلِ بِالْإِحْبَاطِ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ ، فَثَبَّتَ أَنَّ هَذَا الَّذِي ذَهَبَتْ الْمُعْتَزَلَةُ إِلَيْهِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الصَّغِيرَةِ وَالْكَبِيرَةِ قَوْلٌ بَاطِلٌ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ .

(المسألة الثانية) اختلف الناس في أن الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا؟ فالأكثرون قالوا: إنه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر . لأنه تعالى لما بين في هذه الآية أن الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر ، فإذا عرف العبد أن الكبائر ليست إلا هذه الأصناف المخصوصة ، عرف أنه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك إغراء له بالاقدم على تلك الصغائر . والاعراض بالقيح لا يليق بالجملة ، أما إذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر . ولم يعرف في شيء من الذنوب أنه صغيرة ، ولا ذنب يقدم عليه إلا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجراً له عن الاقدام عليه . قالوا: ونظير هذا في الشريعة إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وإزالة القدر في ليالي رمضان ، وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ، ووقت الموت في جميع الأوقات . والحاصل أن هذه القاعدة تقتضي أن لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب أنه صغيرة ، وأن لا يبين أن الكبائر ليست

إلا كذا وكذا ، فإنه لو بين ذلك لكان ماعداها صغيرة ، فحينئذ تصير الصغيرة معلومة ، ولكن يجوز أن يبين في بعض الذنوب أنه كبيرة . روى أنه صلى الله عليه وسلم قال « ماتعدون الكبائر » فقالوا : الله ورسوله أعلم ، فقال « الاشرار بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وقول الزور وأكل الربا وقذف المحصنات الغافلات » وعن عبدالله بن عمر أنه ذكرها وزاد فيها : استحلال آمين البيت الحرام ، وشرب الخمر ، وعن ابن مسعود أنه زاد فيها : القنوط من رحمة الله والياس من رحمة الله ، والأمن من مكر الله . وذكر عن ابن عباس أنها سبعة . ثم قال : هي إلى السبعين أقرب . وفي رواية أخرى إلى السبعمئة أقرب والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أبو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد أصحاب الكبائر فقال : قد كشف الله بهذه الآية الشبهة في الوعيد ، لأنه تعالى بعد أن قدم ذكر الكبائر ، بين أن من اجتنبها يكفر عنه سيئاته ، وهذا يدل على أنهم إذا لم يجتنبوها فلا تكفر ، ولو جاز أن يغفر تعالى لهم الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام .

وأجاب أصحابنا عنه من وجوه : الأول : انكم إما أن تستدلوا بهذه الآية من حيث إنه تعالى لما ذكر أن عند احتساب الكبائر يكفر السيئات ، وجب أن عند عدم احتساب الكبائر لا يكفرها ، لأن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل . لأن عند المعتزلة هذا الأصل باطل ، وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة . وإما أن تستدلوا به من حيث أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء ، وهذا أيضا ضعيف ، ويدل عليه آيات : إحداها : قوله (واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) فالشكر واجب سواء عبد الله أو لم يعبد . وثانيها : قوله تعالى (فإن أمن بعضهم بعضا فليؤد الذي ائتمن أمانته) وأداء الأمانة واجب سواء ائتمنه أو لم يفعل ذلك . وثالثها (فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان أو لم يحصل . ورابعها (فإن لم تجدوا كتابا فراهان مقبوضة) والرهن مشروع سواء وجد الكاتب أو لم يجده . وخامسها (ولا تكثرها فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا) والا كراه على البغاء محرم . سواء أردن التحصن أو لم يردن . وسادسها (وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء) والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف أو لم يحصل ، وسابعها : (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) والقصر جائز ، سواء حصل الخوف أو لم يحصل . وثامنها (فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) والثلثان كما أنه حق الثلاثة فهو أيضا حق اثنتين . وتاسعها قوله (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله) وذلك جائز سواء حصل

الخوف أو لم يحصل . وعاشرها : قوله (إن يريدوا أصلا ما يوفق الله بينهما) وقد يحصل التوفيق بدون إرادتهما ، والحادى عشر : قوله (وإن يترقا يغن الله كلا من سعته) وقد يحصل الغنى بدون ذلك التفرق . وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة ، ثبت أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء لا يلزم أن يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ، والعجب أن مذهب القاضى عبد الجبار فى أصول الفقه ، هو أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ، ثم إنه فى التفسير استحسنت استدلال الكعبى بهذه الآية ، وذلك يدل على أن حب الانسان لمذهبه قد يلقه فيما لا ينبغي .

(الوجه الثانى من الجواب) قال أبو مسلم الاصفهانى : إن هذه الآية إنما جاءت عقيب الآية التى نهى الله فيها عن نكاح المحرمات ، وعن عضل النساء وأخذ أموال اليتامى وغير ذلك ، فقال تعالى : إن تجتنبوا هذه الكبائر التى نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم فى ارتكابها سالفا . وإذا كان هذا الوجه محتملا ، لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة . وطعن القاضى فى هذا الوجه من وجهين الأول : أن قوله (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) عام ، فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز . الثانى : أن قوله : إن اجتنبهم فى المستقبل هذه المحرمات يكفر الله ما حصل منها فى الماضى كلام بعيد : لأنه لا يخلو حالهم من أهرين اثنين : إما أن يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم ، فالتوبة قد أزال عقاب ذلك لا اجتنب هذه الكبائر ، أو لا يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم ، فمن أين أن اجتنب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات؟ هذا لفظ القاضى فى تفسيره .

والجواب عن الأول : أننا لاندعى القطع بأن قوله (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) محمول على ما تقدم ذكره ، لكننا نقول : إنه محتمل ، ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكره . وعن الثانى : أن قولك : من أين أن اجتنب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات ؟ سؤال لا استدلال على فساد هذا القسم . وبهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال ، وإذا حضر هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال والله أعلم .

(الوجه الثالث) من الجواب عن هذا الاستدلال : هو أننا إذا أعطيناهم جميع مراداتهم لم يكن فى الآية زيادة على أن نقول : إن من لم يجتنب الكبائر لم تكفر سيئاته . وحينئذ تصير هذه الآية عامة فى الوعيد ، وعمومات الوعيد ليست قليلة ، فذاكرناه جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية . فلا أعرف لهذه الآية مزيد خاصية فى هذا الباب ، وإذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبى : إن الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه .

(الوجه الرابع) أن هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيرا . بالنسبة إلى شىء ، ويكون

وَلَا تَتَسَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا  
 اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ  
 بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٢٢﴾

صغيراً بالنسبة إلى شيء آخر ، وكذا القول في الصغائر ، إلا أن الذي يحكم بكونه كبيراً على الإطلاق هو الكفر . وإذا ثبت هذا فلم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (إن تجتنبوا كبار ما تنهون عنه) الكفر؟ وذلك لأن الكفر أنواع كثيرة : منها الكفر بالله وبأنبيائه وباليوم الآخر وشرائعه ، فكان المراد أن من اجتنب عن الكفر كان ماوراه مغفورا ، وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وإذا كان هذا محتملا ، بل ظاهراً سقط استدلالهم بالكفاية والله التوفيق .

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : إن عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر ، وعندنا أنه لا يجب عليه شيء ، بل كل ما يفعله فهو فضل وإحسان ، وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة .  
 ثم قال تعالى ﴿وندخلكم مدخلا كريما﴾ وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأ المفضل عن عاصم (يكفر ويدخلكم) بالياء في الحرفين على ضمير الغائب . والباقون بالنون على استئناس الوعد ، وقرأ نافع (مدخلا) بفتح الميم وفي الحج مثله ، والباقون بالضم . ولم يختلفوا في (مدخل صدق) بالضم ، فبالفتح المراد موضع الدخول ، وبالضم المراد المصدر وهو الإدخال . أى : ويدخلكم إدخالاً كريماً . وصف الإدخال بالكرم بمعنى أن ذلك الإدخال يكون مقروناً بالكرم على خلاف من قال الله فيهم (الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم)  
 (المسألة الثانية) أن مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة ، بل لا بد معه من الطاعات . فالتقدير : إن أنتم بجميع الواجبات ، واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وأدخلناكم الجنة . فهذا أحد ما يوجب الدخول في الجنة . ومن المعلوم أن عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب ، بل ههنا سبب آخر هو السبب الأصلي القوي ، وهو فضل الله وكرمه ورحمته ، كما قال (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن وسألو الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليماً﴾

اعلم أن في النظم وجهين : الأول : قال الفصالح رحمه الله : انه تعالى لما نهاهم في الآية المتقدمة عن أكل الأموال بالباطل ، وعن قتل النفس ، أمرهم في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات . وهو أن يرضى كل أحد بما قسم الله له ، فانه إذا لم يرض بذلك وقع في الحسد ، وإذا وقع في الحسد وقع لا محالة في أخذ الأموال بالباطل وفي قتل النفوس . فأما إذا رضى بما قدره الله أمكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الأموال .

(الوجه الثاني) في كيفية النظم : هو أن أخذ المال بالباطل وقتل النفس ، من أعمال الجوارح فأمر أولاً بتركها ليصير الظاهر طاهراً عن الأفعال القبيحة ، وهو الشريعة . ثم أمر بعدد بترك التعرض لنفوس الناس وأموالهم بالقلب على سبيل الحسد . ليصير الباطن طاهراً عن الاخلاق الذميمة ، وذلك هو الطريقة . ثم في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) التمني عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون ، ولهذا قلنا : انه تعالى لو أراد من الكافر أن يؤمن مع علمه بأنه لا يؤمن لكان متمنياً . وقالت المعتزلة : النهي عن قول القائل : ليته وجد كذا ، أو ليته لم يوجد كذا ، وهذا بعيد لأن مجرد اللفظ إذا لم يكن له معنى لا يكون تمنياً ، بل لا بد وأن يبحث عن معنى هذا اللفظ ، ولا معنى له إلا ما ذكرناه من إرادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون .

(المسألة الثانية) اعلم أن مراتب السعادات إما نفسانية ، أو بدنية ، أو خارجية . أما السعادات النفسانية فتوعان : أحدهما : ما يتعلق بالقوة النظرية ، وهو : الذكاء التام والحس الكامل ، والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية . وثانيهما : ما يتعلق بالقوة العملية ، وهي : العفة التي هي وسط بين الخنود والفجور ، والشجاعة التي هي وسط بين النهور والجبن . واستعمال الحكمة العملية الذي هو توسط بين البله والجرأة ، وبمجموع هذه الأحوال هو العدالة .

وأما السعادات البدنية : فالصحة والجمال ، والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة . وأما السعادات الخارجية : فهي كثرة الأولاد الصالحاء ، وكثرة العشائر ، وكثرة الأصدقاء والأعران ، والرياسة التامة ، ونفاذ القول ، وكونه محبوباً للخلق حسن الذكر فيهم . مطاع الأمر فيهم ، فهذا هو الإشارة إلى مجامع السعادات ، وبعضها فطرية لا سبيل للكسب فيه ، وبعضها كسبية ، وهذا الذي يكون كسبياً متى تأمل العاقل فيه يجده أيضاً محض عطاء الله ، فانه لا ترجيح للدواعي وإزالة العوائق وتحصيل الموجبات ، وإلا فيكون سبب السعي والجد مشتركاً فيه ، ويكون الفوز



بالسعادة والوصول الى المطاوب غير مشترك فيه ، فهذا هو أقسام السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها .

(المسألة الثانية) أن الانسان اذا شاهد أنواع الفضائل حاصلة لانسان . ووجد نفسه خاليا عن جملتها أو عن أكثرها ، فينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره . ثم يعرض ههنا حالتان : إحداهما : أن يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان ، والأخرى : أن لا يتمنى ذلك ، بل يتمنى حصول مثلها له . أما الأول فهو الحسد المذموم ، لأن المقصود الأول لمدير العالم وخالقه : الاحسان الى عبيده والجلود اليهم وإفاضة أنواع الكرم عليهم ، فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله تعالى فيما هو المقصود بالمقصد الأول من خلق العالم وإيجاد المكلفين ، وأيضاً ربما اعتقد في نفسه أنه أحق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضاً على الله وقدحا في حكمته ، وكل ذلك ، ما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ، ويزيل عن قلبه نور الايمان ، وكما أن الحسد سبب للفساد في الدين ، فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا ، فانه يقطع المودة والمحبة والموالة ، ويقلب كل ذلك الى أضدادها ، فلهذا السبب نهى الله عباده عنه فقال (ولا تمنيوا ما فضل الله به بعضكم على بعض)

واعلم أن سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف أصول الأديان ، أما على مذهب أهل السنة والجماعة ، فهو أنه تعالى فعال لما يريد (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فلا اعتراض عليه في فعله . ولا مجال لأحد في منازعته ، وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه ، واذا كان كذلك فقد صارت أبواب القيل والقال مسدودة ، وطرق الاعتراضات مردودة . وأما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق أيضاً مسدود ، لأنه سبحانه علام الغيوب فهو أعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ، ولهذا المعنى قال (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض) وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه . ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة أنه قال « من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعماي كتبته صديقاً وبعثته يوم القيامة مع الصديقين » ومن يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعماي فليطلب ربا سواي » فهذا هو الكلام فيما إذا تمنى زوال تلك النعمة عن ذلك الانسان . وما يؤكد ذلك ماروى ابن سيرين عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يسوم على سوم أخيه ولا تسأل المرأة طلاقاً أختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها » والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد . أما إذا لم يتمنى ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك إلا أن المحققين قالوا : هذا أيضاً لا يجوز ، لأن تلك النعمة

ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة عليه في الدنيا ، فلهذا السبب قال المحققون : إنه لا يجوز للإنسان أن يقول : اللهم أعطني دارا مثل دار فلان ، وزوجة مثل زوجة فلان ، بل ينبغي أن يقول : اللهم أعطني ما يكون صلاحا في دنيي ودنياي ومعادي ومعاشي . وإذا تأمل الإنسان كثيرا لم يجد دعاء أحسن مما ذكره الله في القرآن تعليقا لعباده وهو قوله (آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) وروى قيادة عن الحسن أنه قال : لا يتمن أحد المال فلعل هلاكا في ذلك المال ، كما في حق ثعلبة وهذا هو المراد بقوله في هذه الآية (وأسألوا الله من فضله) .

(المسألة الرابعة) ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : قال مجاهد قالت أم سلمة : يا رسول الله يغزو الرجال ولا تغزو ، ولهم من الميراث ضعف مالنا ، فليتنا كنا رجلا فنزلت الآية ، الثاني : قال السدي : لما نزلت آية الموارث قال الرجال : نرجو أن نفضل على النساء في الآخرة كما فضلنا في الميراث وقال النساء : نرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الآية . الثالث : لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين قالت النساء : نحن أحوج لأننا ضعفاء ، وهم أقدر على طلب المعاش فنزلت الآية . الرابع : أتت واحدة من النساء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت : رب الرجال والنساء واحد ، وأنت الرسول يتناول إليهم ، وأبونا آدم وأمناء . فما السبب في أن الله يذكر الرجال ولا يذكرنا . فنزلت الآية . فقالت : وقد سبقنا الرجال بالجهاد فالنا ؟ فقال صلى الله عليه وسلم «إن للرجل منكم أجر الصائم القائم فإذا ضربها الطلق لم يدبر أحد ما لها من الأجر ، فإذا أرضعت كان لها بكل مصة أجر إحياء نفس .

ثم قال تعالى ﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾

واعلم أنه يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق بأحوال الدنيا ، وأن يكون ما يتعلق بأحوال الآخرة ، وأن يكون ما يتعلق بهما .

(أما الاحتمال الأول) ففيه وجوه : الأول : أن يكون المراد لكل فريق نصيب ، مما اكتسب من نعيم الدنيا ، فينبغي أن يرضى بما قسم الله له . الثاني : كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب أن يرضى به . وأن يترك الاعتراض ، والاكتساب على هذا القول بمعنى الإصابة والاحراز . الثالث : كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان ، فأبطل الله ذلك بهذه الآية ، وبين أن لكل واحد منهم نصيبا ، ذكرنا كان أو أنثى ، صغيرا كان أو كبيرا .

(وأما الاحتمال الثاني) وهو أن يكون المراد بهذه الآية : ما يتعلق بأحوال الآخرة ففيه وجوه : الأول : المراد لكل أحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه ، فلا تتمنوا خلاف

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ  
أَيْمَانَكُمْ فَأَتَوْهُم نَصِيهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا «٢٣»

ذلك . الثاني : لكل أحد جزء ، مما اكتسب من الطاعات ، فلا ينبغي أن يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره : لا تضيع مالك وتتمن ما لغيرك . الثالث : للرجال نصيب مما اكتسبوا سبب قيامهم بالنفقة على النساء ، وللنساء نصيب مما اكتسبن ، يريد حفظ فروعهن وطاعة أزواجهن ، وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والحبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش ، فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب .

﴿وأما الاحتمال الثالث﴾ فهو أن يكون المراد من الآية : كل هذه الوجوه ، لأن هذا اللفظ محتمل ، ولا منافاة .

ثم قال تعالى ﴿واسألوا الله من فضله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير والسكسائي (وسألوا الله من فضله) بغير همز ، بشرط أن يكون أمراً من السؤال ، وبشرط أن يكون قبله واو أو فاء ، والباقون بالهمز في كل القرآن .

أما الأول : فنقل حركة الهمزة الى السين ، واسغى عن ألف الوصل لحذفها .

﴿وأما الثاني﴾ فعلى الأصل . واتفقوا في قوله (وليسألوا) أنه بالهمزة ، لأنه أمر لغائب

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو على الفارسي : قوله (من فضله) في موضع المفعول الثاني في قول أبي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفاً في قياس قول سيديويه ، والصفة قائمة مقامه ، كانه قيل : واسألوا الله نعمته من فضله .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (واسألوا الله من فضله) تنبيه على أن الانسان لا يجوز له أن يعين شيئاً في الطلب والدعاء ، ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سبباً لصلاحه في دينه ودينه على سبيل الاطلاق .

ثم قال ﴿إن الله كان بكل شيء عليماً﴾ والمعنى أنه تعالى هو العالم بما يكون صالحاً للسائلين ، فليقتصر السائل على المجمل ، وليحترز في دعائه عن التعيين ، فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم فأتوهم نصيهم﴾ إن الله كان على كل شيء شهيداً

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه يمكن تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والأقربون ورثاً ، ويمكن أيضاً بحيث يكونان موروثاً عنهما .

أما الأول : فهو أن قوله (ولكل جعلنا موالى مما ترك) أى : ولكل واحد جعلنا ورثة فى تركته ، ثم كأنه قيل : ومن هؤلاء الورثة ؟ فقيل : هم الوالدان والأقربون ، وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله (مما ترك)

﴿وأما الثانى﴾ فيه وجهان : الأول : أن يكون الكلام على التقديم والتأخير ، والتقدير : ولكل شىء مما ترك الوالدان والأقربون جعلنا موالى ، أى : ورثة (وجعلنا) فى هذين الوجهين لا يتعدى إلى مفعولين ، لأن معنى (جعلنا) خلقنا . الثانى : أن يكون التقدير : ولكل قوم جعلناهم موالى نصيب مما ترك الوالدان والأقربون . فقوله (موالى) على هذا القول يكون صفة ، والموصوف يكون محذوفاً ، والراجع إلى قوله (ولكل) محذوفاً . والخبر وهو قوله (نصيب) محذوف أيضاً ، وعلى هذا التقدير يكون (جعلنا) معتدياً إلى مفعولين ، والوجهان الأولان أولى ، لكثرة الاختيار فى هذا الوجه .

﴿المسألة الثانية﴾ المولى : لفظ مشترك بين معان : أحدها : المعتق . لأنه ولى نعمته فى عتقه ، ولذلك يسمى مولى النعمة . وثانيها . العبد المعتق . لاتصال ولاية مولاه فى إنعامه عليه ، وهذا كما يسمى الطالب غريماً ، لأن له اللزوم والمطالبة بحقه ، ويسمى المطلوب غريماً لكون الدين لازماً له . وثالثها : الحليف لأن المحالف يلى أمره بعقد اليمين . ورابعها : ابن العم ، لأنه يلىه بالنصرة للقرابة التى بينهما . وخامسها : المولى الولى لأنه يلىه بالنصرة قال تعالى (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم) وسادسها : العصبية . وهو المراد به فى هذه الآية لأنه لا يلىق بهذه الآية إلا هذا المعنى ، ويؤكداه ماروى أبو صالح عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنا أولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فإله الموالى العصبية ومن ترك كلاً فأنا ولىه» وقال عليه الصلاة والسلام «اقسموا هذا المال فما أبقت السهام فلأولى عصبية ذكر»

ثم قال تعالى ﴿والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمره والكسائى : عقدت بغير ألف وبالتخفيف ، والباقيون بالألف والتخفيف . وعقدت : أضافت العقد إلى واحد ، والاختيار : عاقدت ، لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين .

﴿المسألة الثانية﴾ الإيمان . جمع يمين ، واليمين يحتتمل أن يكون معناه اليد ، وأن يكون معناه القسم ، فإن كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة أوجه : أحدها : أن المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ إلى الأيدي ، وهي في الحقيقة مسندة إلى الحالفين ، والسبب في هذا المجاز أنهم كانوا يضربون صفقة البيع بأيمانهم ، ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد .

﴿والوجه الثاني﴾ في المجاز : وهو أن التقدير : والذين عاقدت بخلفهم أيمانكم ، حُذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه . الثالث : أن التقدير : والذين عاقدتهم ، إلا أنه حذف الذكر العائد من الصلة إلى الموصول . هذا كله إذا فسرنا اليمين باليد . أما إذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة إلى القسم ، وإنما حسن ذلك لأن سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الإضافة ، والقول في بقية المجازات كما تقدم .

﴿المسألة الثالثة﴾ من الناس من قال : هذه الآية منسوخة ، ومنهم من قال : إنها غير منسوخة أما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الآية بأحد هذه الوجوه التي نذكرها : فالأول : هو أن المراد بالذين عاقدت أيمانكم : الخلفاء في الجاهلية . وذلك أن الرجل كان يعاقد غيره ويقول : دمي دمك وسلي سلمك ، وحربي حرك . وترثي وأرثك . وتعقل عني وأعقل عنك ، فيكون لهذا الخليف السدس من الميراث . فذبح ذلك بقوله تعالى (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) وبقوله (يوصيكم الله) الثاني : أن الواحد منهم كان يتخذ إنساناً أجنبياً ابناً له ، وهم المسمون بالأدعياء . وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ . الثالث : أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يثبت المؤاخاة بين كل رجلين من أصحابه ، وكانت تلك المؤاخاة سبباً للتوارث . واعلم أن على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سبباً للتوارث بقوله (فآتوهم نصيبتهم) ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بالآيات التي تلونها .

﴿القول الثاني﴾ قول من قال : الآية غير منسوخة ، والقائلون بذلك ذكروا في تأويل الآية وجوها : الأول : تقدير الآية : ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم موالى ورثة فآتوهم نصيبتهم . أى فآتوا الموالى والورثة نصيبتهم ، فقوله (والذين عاقدت أيمانكم) معطوف على قوله (الوالدان والأقربون) والمعنى : إن ماترك الذين عاقدت أيمانكم فله وارث هو أولى به ، وسمى الله تعالى الوارث مولى . والمعنى لا تدفعوا المال إلى الخليف ، بل إلى المولى والوارث ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الآية ، وهذا تأويل أبي علي الجبائي . الثاني : المراد بالذين عاقدت أيمانكم : الزوج والزوجة . والنسكاح يسمى عقداً قال تعالى (ولا تعزموا

عقدة النكاح) فذكر تعالى الوالدين والأقربين ، وذكر معهم الزوج والزوجة ، ونظيره آية الموارث في أنه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة ، وعلى هذا فلا نسخ في الآية أيضا ، وهو قول أبي مسلم الاصفهاني . الثالث : أن يكون المراد بقوله (والذين عاقدت أيمانكم) الميراث الحاصل بسبب الولاء ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . الرابع : أن يكون المراد من «الذين عاقدت أيمانكم» الخلفاء ، والمراد بقوله (فآتوهم نصيبتهم) النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة ، والمخالصة في المخالطة ، فلا يكون المراد التوارث ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . الخامس : نقل أن الآية نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه وفي ابنه عبد الرحمن ، وذلك أنه رضي الله عنه حالف أن لا ينفق عليه ولا يورثه شيئا من ماله ، فلما أسلم عبد الرحمن أمره الله أن يؤتیه نصيبه ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . السادس : قال الاصم : إنه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشيء القليل ، كما أمر تعالى ابن حنظلة أن يجعل له نصيب على ما تقدم ذكره ، وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله أعلم بمراده .

﴿المسألة الرابعة﴾ القائلون بأن قوله (والذين عاقدت أيمانكم) مبتدأ ، وخبره (قوله فآتوهم نصيبتهم) قالوا : إنما جاء خبره مع الفاء لتضمن «الذي» معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله (فآتوهم نصيبتهم) ويجوز أن يكون منصوبا على قولك : زيدا فاضربه .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال جمهور الفقهاء : لا يرث المولى الأسفل من الأعلى . وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد أنه قال : يرث ، لما روى ابن عباس أن رجلا أعتق عبدا له ، فأت المعتق ولم يترك إلا المعتق ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ، ولأنه داخل في قوله تعالى (والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبتهم)

والجواب عن التمسك بالحديث : أنه لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبي عليه الصلاة والسلام إلى ذلك الغلام لحاجته وفقره . لأنه كان مالا لا وارث له ، فسيده أن يصرف إلى الفقراء .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعي ومالك رضي الله عنهما : من أسلم على يد رجل ووالادو عاقده ثم مات ولا وارث له غيره ، انه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين . وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : يرثه حجة الشافعي : أنا بينا أن معنى هذه الآية ولكل شيء مما تركه الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم ، فقد جعلنا له دوالي وهم العصبه ، ثم هؤلاء العصبه إما الخاصة وهم الورثة ، وإما العامة وهم جماعة المسلمين . فوجب صرف هذا المال إلى العصبه العامة ما لم توجد العصبه الخاصة . واحتج

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا «٣٤»

أبو بكر الرازي لقوله بأن الآية توجب الميراث للذي والاه وعاقده . ثم إنه تعالى نسخه بقوله (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) فهذا النسخ إنما يحصل إذا وجد أولوا الأرحام فإذا لم يوجدوا لزم بقاء الحكم كما كان

والجواب : أنا بينا أنه لادلالة في الآية على أن الحليف يرث ، بل بينا أن الآية دالة على أنه لا يرث ، وبيننا أن القول بهذا النسخ باطل .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان على كل شيء شهيدا﴾ وهو كلمة وعد للطبعين ، وكلمة وعيد للعصاة والشهيد الشاهد والمشاهد ، والمراد منه إما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات ، وإما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه . وعلى التقدير الأول : الشهيد هو العالم ، وعلى التقدير الثاني هو المخبر .

قوله تعالى ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا﴾ اعلم أنه تعالى لما قال (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) وقد ذكرنا أن سبب نزول هذه الآية أن النساء تكلمن في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث ، فذكر تعالى في هذه الآية أنه إنما فضل الرجال على النساء في الميراث ، لأن الرجال قوامون على النساء ، فانهما وإن اشتركا في استمتاع كل واحد منهما بالآخر . أمر الله الرجال أن يدفعوا اليهن المهر . ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من أحد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر ، فكأنه لافضل البتة ، فهذا هو بيان كيفية النظم . وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ القوام : اسم لمن يكون مبالغا في القيام بالأمر ، يقال : هذا قوام المرأتى وقوامها للذى يقوم بأمرها ويهتم بحفظها. قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع أحد ثقباء الأنصار، فانه لطمها لطمه فنشزت عن فراشه وذهبت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وذكرت هذه الشكاية ، وأنه لطمها وان أثر اللطمه باق في وجهها ، فقال عليه الصلاة والسلام « اقتضى منه ثم قال لها اصبرى حتى أنظر » فنزلت هذه الآية (الرجال قوامون على النساء) أى مسلطون على أديهن والأخذ فوق أيديهن، فكأنه تعالى جعله أميرا عليها ونافذ الحكم في حتمها ، فلما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم « أردنا أمراً وأراد الله أمراً والذى أراد الله خير » ورفع القصاص ، ثم انه تعالى لما أثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ أمر عليهن بين أن ذلك معلل بأمرين ، أحدهما : قوله تعالى (بما فضل الله بعضهم على بعض)

واعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة ، بعضها صفات حقيقية ، وبعضها أحكام شرعية ، أما الصفات الحقيقية فاعلم أن الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها الى أمرين : إلى العلم ، وإلى القدرة ، ولا شك أن عقول الرجال وعلومهم أكثر . ولا شك أن قدرتهم على الأعمال الشاقة أكمل ، فللهذين السيدين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والقوة . والكتابة في الغالب والفروسية والرمى ، وان منهم الأنبياء والعلماء ، وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والأذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق ، وفي الانكحة عند الشافعى رضى الله عنه ، وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث ، وفي تحمل الدية في القتل والخطأ ، وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الأزواج ، وإلهم الانتساب ، فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء .

﴿والسبب الثانى﴾ لحصول هذه الفضيلة : قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) يعنى الرجل أفضل من المرأة لأنه يعطيها المهر وينفق عليها ، ثم انه تعالى قسم النساء قسمين ، فوصف الصالحات منهن بأنهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : قرأ ابن مسعود (فالصالح قوانات حوافظ للغيب) ﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قانتات حافظات للغيب) فيه وجهان : الأول : قانتات ، أى مطيعات لله (حافظات للغيب) أى قائمات بحقوق الزوج ، وقدم قضاء حق الله ثم أتبع ذلك بقضاء حق الزوج . الثانى : أن حال المرأة إما أن يعتبر عند حضور الزوج أو عند غيبته . أما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بأنها قانتة ، وأصل القنوت دوام الطاعة ، فالمعنى أنهم قيات بحقوق



أزواجهن ، وظاهر هذا إخبار ، إلا أن المراد منه الأمر بالطاعة .  
واعلم أن المرأة لا تكون سالحة إلا إذا كانت مطيعة لزوجها ، لأن الله تعالى قال (فالصالحات قانتات) والالف واللام في الجمع يفيد الاستغراق ، فهذا يقتضى أن كل امرأة تكون سالحة ، فهي لا بد وأن تكون قاتنة مطيعة . قال الواحدي رحمه الله : لفظ القنوت يفيد الطاعة ، وهو عام في طاعة الله وطاعة الأزواج ، وأما حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله (حافظات للغيب) واعلم أن الغيب خلاف الشهادة ، والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب ، وذلك من وجوه : أحدها : أنها تحفظ نفسها عن الزنا اثلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ، وثالثا يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره ، وثانها : حفظ ماله عن الضياع ، وثالثها : حفظ منزله عما لا ينبغي ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم «خير النساء إن نظرت إليها سرتك وإن أمرتها أطاعتك وإن غبت عنها حفظتك في مالك ونفسها ، وتلا هذه الآية .

(المسألة الثالثة) «ما» في قوله (بما حفظ الله) فيه وجهان : الأول : بمعنى الذى ، والعاقد اليه محذوف ، والتقدير : بما حفظه الله لهن ، والمعنى أن عليهن أن يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على أزواجهن ، حيث أمرهم بالعدل عليهن وإمساكهن بالمعروف وإعطائهن أجورهن . فقوله (بما حفظ الله) يجرى مجرى ما يقال : هذا بذاك ، أى هذا في مقابلة ذلك .  
(والوجه الثانى) أن تكون «ما» مصدرية ، والتقدير : بحفظ الله ، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : الأول : أنهن حافظات للغيب بما حفظ الله إياهن ، أى لا يتيسر لهن حفظ إلا بتوفيق الله ، فيكون هذامن باب إضافة المصدر إلى الفاعل . والثانى : أن المعنى : هو أن المرأة إنما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله أى بسبب حفظهن حدود الله وأوامره ، فإن المرأة لولا أنها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد في حفظ أوامره لما أطاعت زوجها ، وهذا الوجه يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول .

واعلم أنه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات ، فقال (واللاتي تخافون نشوزهن) واعلم أن الخوف عبارة عن حال يحصل في القلب عند ظن حدوث أمر مكروه في المستقبل . قال الشافعى رضى الله عنه (واللاتي تخافون نشوزهن) النشوز قد يكون قولاً ، وقد يكون فعلاً ، فالقول مثل أن كانت تلبيه إذا دعاها ، وتخضع له بالقول إذا خاطبها ثم تغيرت ، والفعل مثل أن كانت تقوم اليه إذا دخل عليها ، أو كانت تسارع إلى أمره وتبادر إلى فراشه باستبشار إذا التمسها ، ثم إنها تغيرت عن كل ذلك ، فهذه أمارات دالة على نشوزها وعصيانها ، فحينئذ ظن نشوزها

ومقدمات هذه الأحرال توجب خوف النشوز . وأما النشوز فهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف . وأصله من قولهم نشز الشيء إذا ارتفع ، ومنه يقال للأرض المرتفعة : نشز ونشز .

ثم قال تعالى : ﴿فعضوهن وادجروهن في المضاجع واضربوهن﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : أما الوعظ فانه يقول لها : اتقي الله فان لي عليك حقاً وارجمي عما أنت عليه ، واعلمي أن طاعتي فرض عليك ونحو هذا ، ولا يضربها في هذه الحالة لجواز أن يكون لها في ذلك كفاية . فان أصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناعه من كلامها . قال الشافعي رضي الله تعالى عنه : ولا يزيد في هجره الكلام ثلاثاً . وأيضا فإذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز ، وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران ، فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ، وفيهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة . لأن إضافة ذلك إلى المضاجع يفيد ذلك ، ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها . قال الشافعي رضي الله عنه : والضرب مباح وتركه أفضل . روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : كنا معاشر قريش نملك رجالنا نساءهم ، فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم نملك رجالهم ، فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على أزواجهن ، أي نشزن واجترأن ، فأئيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت له : ذئرت النساء على أزواجهن ، فأذن في ضربهن فطاف بمحجر نساء النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون أزواجهن ، فقال صلى الله عليه وسلم «لقد أطاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة كلهن يشكون أزواجهن ولا تجدون أولئك خياركم» ومعناه أن الذين ضربوا أزواجهم ايسروا خيرا ممن لم يضربوا . قال الشافعي رضي الله عنه : فدل هذا الحديث على أن الأولى ترك الضرب ، فأما إذا ضربها وجب في ذلك الضرب أن يكون بحيث لا يكون مفضيا إلى الهلاك البتة ، بأن يكون مفرقا على بدنها ، ولا يوالى به في موضع واحد ويتق الوجه لأنه يجمع المحاسن . وأن يكون دون الأربعين . ومن أصحابنا من قال : لا يبلغ به عشرين لأنه حد كامل في حق العبد ، ومنهم من قال : ينبغي أن يكون الضرب بمندبل ملفوف أو بيده ، ولا يضربها بالسياط ولا بالدصاص ، وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على أبلغ الوجوه .

وأقول : الذي يدل عليه أنه تعالى ابتداء بالوعظ . ثم ترقى منه إلى الهجران في المضجع ، ثم ترقى منه إلى الضرب . وذلك تنبيه يجرى مجرى التصريح في أنه مهمماحصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به . ولم يحز الاقدام على الطريق الاشق والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف أصحابنا قال بعضهم : حكم هذه الآية مشروع على الترتيب ، فان ظاهر

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾

اللفظ وان دل على الجمع إلا أن فحوى الآية يدل على الترتيب . قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه : يعظها بلسانه ، فان انتهت فلا سبيل له عليها ، فان أبت دجرت مضجعا ، فان أبت ضربها ، فان لم تعظ بالضرب بعث الحكيمين . وقال آخرون : هذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز ، أما عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل . وقال بعض أصحابنا : تحرير المذهب أن له عند خوف النشوز أن يعظها . وهل له أن يهجرها ؟ فيه احتمال ، وله عند إبداء النشوز أن يعظها أو يهجرها . أو يضربها

ثم قال تعالى ﴿فان أظعنكم﴾ أى إذا رجعت عن النشوز إلى الطاعة عند هذا التأديب (فلا تبغوا عليهن سيلا) أى لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقاً على سبيل التعمت والايذاء (إن الله كان علياً كبيراً) وعلوه لا بعلو الجهة ، وكبره لا بكبر الجثة ، بل هو على كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته فى كل المكينات . وذكرها تين الصفتين فى هذا الموضوع فى غاية الحسن ، وبيان من وجوه : الأول : أن المقصود منه تهديد الأزواج على ظلم النسوان . والمغنى أنهم إن ضعف عن دفع ظلكم وعجزن عن الانتصاف منكم . فالله سبحانه على قاهر كبير قادر يتصف لهن منكم ويستوفى حقون منكم ، فلا ينبغي أن تغتروا بكونكم أعلى بدأ منهن . وأكبر درجة منهن . الثانى : لا تبغوا عليهن إذا أظعنكم لعلو أيديكم . فان الله أعلى منكم وأكبر من كل شىء ، وهو متعال عن أن يكلف إلا بالحق . الثالث : أنه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم إلا ما تطيقون ، فكذلك لا تكلفوهن محبتكم . فانهن لا يقدرن على ذلك . الرابع : أنه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصى إذا تاب ، بل يغفر له ، فاذا تابت المرأة عن نشوزها فأتمت أولى بأن تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها . الخامس : أنه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ، ولم يهتك السرائر . فأتمت أولى أن تكشفوا بظاهر حال المرأة ، وأن لا تقعوا فى التفتيش عما فى قلبها وضميرها من الحب والبغض .

قوله تعالى ﴿وإن خفتن شقاقَ بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفى الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر عند نشوز المرأة أن الزوج يعظها ، ثم يهجرها . ثم يضربها . بين أنه لم

يبق بعد الضرب إلا المحاكمة إلى من ينصف المظلوم من الظالم فقال (وإن خفتم شقاق بينهما) إلى آخر الآية وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس (خفتم) أى علمتم . قال : وهذا بخلاف قوله (واللاتى تخافون نشوزهن) فان ذلك محمول على الظن ، والفرق بين الموضوعين أن فى الابتداء يظهر له أمارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف وأما بعد الوعظ والمجر والضرب لما أصرت على النشوز ، فقد حصل العلم بكونها ناشزة : فوجب حمل الخوف ههنا على العلم . طعن الزجاج فيه فقال (خفتم) ههنا بمعنى أيقنتم خطأ ، فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتاج إلى الحكمين .

وأجاب سائر المفسرين بأن وجود الشقاق وإن كان معلوما ، الا أنا لا نعلم أن ذلك الشقاق صدر عن هذا أو عن ذلك ، فالحاجة إلى الحكمين لمعرفة هذا المعنى . ويمكن أن يقال : وجود الشقاق فى الحال معلوم ، ومثل هذا لا يحصل منه خوف ، إنما الخوف فى أنه هل يبقى ذلك الشقاق أم لا ؟ فالفائدة فى بعث الحكمين ليست إزالة الشقاق الثابت فى الحال فان ذلك محال ، بل الفائدة إزالة ذلك الشقاق فى المستقبل .

﴿المسألة الثانية﴾ للشقاق تأويلان : أحدهما : أن كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه . والثانى : أن كل واحد منهما صار فى شق بالعداوة والمباينة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (شقاق بينهما) معناه : شقاقا بينهما ، إلا أنه أضيف المصدر إلى الظرف وإضافة المصادر إلى الظروف جائزة لحصولها فيها ، يقال : يعجبني صوم يوم عرفة ، وقال تعالى (بل مكر الليل والنهار)

﴿المسألة الرابعة﴾ المخاطب بقوله (فابعثوا حكما من أهله) من هو ؟ فيه خلاف : قال بعضهم إنه هو الامام أو من يلى من قبله ، وذلك لأن تنفيذ الأحكام الشرعية اليه ، وقال آخرون : المراد كل واحد من صالحى الأمة وذلك لأن قوله (خفتم) خطاب للجمع وليس حملة على البعض أولى من حملة على البقية ، فوجب حملة على الكل ، فعلى هذا يجب أن يكون قوله (فان خفتم) خطابا لجميع المؤمنين . ثم قال (فابعثوا) فوجب أن يكون هذا أمراً لأحد الأمة بهذا المعنى . فثبت أنه سواء وجد الامام أو لم يوجد ، فللصالحين أن يعيئوا حكما من أهله وحكامن أهلها للاصلاح . وأيضا فهذا يجرى بجرى دفع الضرر ، ولكل أحد أن يقوم به .

﴿المسألة الخامسة﴾ إذا وقع الشقاق بينهما ، فذاك الشقاق إما أن يكون منهما أو منه أو منها ، أو يشكلى . فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه ، وإن كان منه ، فان كان قد فعل فعلا حلالا

مثل الزوج بامرأة أخرى ، أو تسرى بجارية ، عرفت المرأة أن ذلك مباح ونهيت عن الشقاق ، فان قبلت وإلا كان نشوزا ، وإن كان بظلم من جهته أمره الحاكم بالواجب ، وإن كان منهما أو كان الأمر متشابها . فاتقول أيضاً أقنائه .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : المستحب أن يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكماين ، والأولى أن يكون واحد من أهله وواحد من أهلها ، لأن أقاربهما أعرف بحالهما من الأجنبي . وأشد طلباً للإصلاح . فان كانا أجنبيين جاز . وفائدة الحكمين أن يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ، ايعرف أن رغبته في الإقامة على النكاح ، أو في المفارقة ، ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من إيقاع طلاق أو خلع .

﴿المسألة السابعة﴾ هل يجوز للحكمين تنفيذ أمر يلزم الزوجين بدون إذنهما ، مثل أن يطلق حكم الرجل ، أو يقتدى حكم المرأة بشيء من مالها ؟ للشافعي فيه قولان : أحدهما : يجوز ، وبه قال مالك واسحق . والثاني : لا يجوز ، وهو قول أبي حنيفة . وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعي رضي الله عنه حديث على رضي الله عنه ، وهو ماروي ابن سيرين عن عبيدة أنه قال جاء رجل وامرأة إلى علي رضي الله عنه . ومع كل واحد منهما جمع من الناس ، فأمرهم على بأن يبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ، ثم قال للحكمين : تعرفان ما عليكما ؟ عليكما إن رأيتما أن تجمعا فاجمعا . وإن رأيتما أن تفرقا ففرقا ، فقالت المرأة : رضيت بكتاب الله تعالى فيما على ولي فيه . فقال الرجل : أما الفرقة فلا ، فقال علي : كذبت والله حتى تقر بمثل الذي أقرت به . قال الشافعي رضي الله عنه : وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل .

أما دليل القول الأول فهو أنه بعث من غير رضا الزوجين وقال : عليكما إن رأيتما أن تجمعا فاجمعا ، وأقل ما في قوله : عليكما ، أن يجوز لهما ذلك .

وأما دليل القول الثاني : أن الزوج لما لم يرض توقف على ، ومعنى قوله : كذبت ، أي لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي . ومن الناس من احتج للقول الأول بأنه تعالى سماهما حكماين . والحكم هو الحاكم ، وإذا جعله حاكما فقد مكنته من الحكم ، ومنهم من احتج للقول الثاني بأنه تعالى لما ذكر الحكمين . لم يصف اليهما إلا الإصلاح . وهذا يقتضى أن يكون ما وراء الإصلاح غير مفوض اليهما

﴿المسألة الثامنة﴾ قوله (وإن خفتم شقاق بينهما) أى شقاقا بين الزوجين . ثم إنه وإن لم يجر ذكرهما إلا أنه جرى ذكر ما يدل عليهما ، وهو الرجال والنساء ،

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ  
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ  
وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا خُورًا «٢٦»

ثم قال تعالى ﴿إن يريدوا إصلاحا يوفق الله بينهما﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (إن يريدوا) وجوه : الأول : أن يرد الحكمان خيرا أو إصلاحا يوفق الله بين الحكامين حتى يتفقا على ما هو خير . الثاني : أن يرد الحكمان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين الثالث : أن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين . الرابع : أن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الحكامين حتى يعملوا بالصلاح ، ولا شك أن اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه

﴿المسألة الثانية﴾ أصل التوفيق الموافقة . وهي المساواة في أمر من الأمور ، فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة ، والآية دالة على أنه لا يتم شيء من الأغراض والمقاصد إلا بتوفيق الله تعالى ، والمعنى أنه إن كانت نية الحكامين إصلاحا ذات البين يوفق الله بين الزوجين .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان عليما خيرا﴾ والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكامين في سلوك ما يخالف طريق الحق

﴿النوع التاسع﴾ من التكاليف المذكورة في هذه السورة :

قوله تعالى ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا﴾ .

واعلم أنه تعالى لما أرشد كل واحد من الزوجين إلى المعاملة الحسنة مع الآخر وإلى إزالة الخصومة والحشونة . أرشد في هذه الآية إلى سائر الأخلاق الحسنة وذكر منها عشرة أنواع .

﴿النوع الأول﴾ قوله (واعبدوا الله) قال ابن عباس : المعنى وحدوه ، واعلم أن العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لجرد أمر الله تعالى بذلك ، وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب وجميع أعمال الجوارح . فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد ، وتحقيق الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم)

﴿النوع الثاني﴾ قوله (ولا تشركوا به شيئاً) وذلك لأنه تعالى لما أمر بالعبادة بقوله (واعبدوا الله) أمر بالاخلاص في العبادة بقوله (ولا تشركوا به شيئاً) لأن من عبد مع الله غيره كان مشركاً ولا يكون مخلصاً ، ولهذا قال تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين).

﴿النوع الثالث﴾ قوله (وبالوالدين إحساناً) واتفقوا على أن ههنا مخدوفاً ، والتقدير : وأحسنوا بالوالدين إحساناً كقوله (فضرب الرقاب) أى فاضربوها ، ويقال : أحسنت بفلان ، وإلى فلان . قال كثير :

أسئى بنا أو أحسنى لاملومة لدينيا ولا مقلية إن تقلت

واعلم أنه تعالى قرن إلزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده في مواضع : أحدها : في هذه الآية ، وثانيها : قوله (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً) وثالثها : قوله (أن اشكروا لوالديك إلى المصير) وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان اليهما . وما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً) وقال (ووصينا الإنسان بوالديه حسناً) وقال في الوالدين الكافرين (وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً) وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «أكبر الكبائر الاشرار بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس» وعن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه : أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم من اليمن استأذنه في الجهاد ، فقال عليه السلام «هل لك أحد باليمن فقال أبو اى فقال أبوك أذننا لك فقال لا فقال فارجع واستأذنها فان أذننا لك فجاهد وإلا فبرهما»

واعلم أن الاحسان إلى الوالدين هو أن يقوم بخدمتهما ، وألا يرفع صوته عليهما . ولا يخشن في الكلام معهما ، ويسعى في تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة من البر ، وأن لا يشهر دليهما سلاحاً ، ولا يقتلها ، قال أبو بكر الرازى : إلا أن يضطر إلى ذلك بأن يخاف أن يقتله إن ترك قتله ، فحينئذ يجوز له قتله ؛ لأنه إذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه ، وذلك منهى عنه . روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن أبى عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركاً . ﴿النوع الرابع﴾ قوله تعالى (وبدى القربى) وهو أمر بصلة الرحم كما ذكر في أول السورة بقوله (والأرحام)

واعلم أن الوالدين من الأقارب أيضاً ، إلا أن قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها أقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها ، لاجرم ميزها الله تعالى في الذكر عن سائر الأنواع ، فذكر في هذه الآية قرابة الولاد ، ثم أتبعها بقرابة الرحم .

﴿النوع الخامس﴾ قوله (واليتامى) واعلم أن اليتيم مخصوص بنوعين من العجز: أحدهما: الصغر، والثاني: عدم المنفق، ولا شك أن من هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة. قال ابن عباس: يرفق بهم ويربهم ويمسح رأسهم، وإن كان وصيا لهم فليبالغ في حفظ أهوالهم.

﴿النوع السادس﴾ قوله (والمساكين) واعلم أنه وإن كان عديم المال إلا أنه لكبره يمكنه أن يعرض حال نفسه على الغير، فيجلب به نفعاً أو يدفع به ضرراً، وأما اليتيم فلا قدرة له عليه، فلهذا المعنى قدم الله اليتيم في الذكر على المسكين، والاحسان إلى المسكين أما بالأجمال إليه. أو بالرد الجميل. كما قال تعالى (وأما السائل فلا تنهر)

﴿النوع السابع﴾ قوله (والجار ذى القربى) قيل: هو الذى قرب جواره، والجار الجنب هو الذى بعد جواره. قال عليه الصلاة والسلام «لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه ألا وان الجوار أربعون داراً» وكان الزهري يقول: أربعون يمنة، وأربعون يسرة، وأربعون أماما وأربعون خلفا. وعن أبي هريرة قيل: يارسول الله ان فلانة تصوم النهار وتصلي الليل وفي لسانها شيء يؤذى جيرانها، أى هى سليطة. فقال عليه الصلاة والسلام «لاخير فيها هى فى النار» وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال «والذى نفس محمد بيده لا يؤدى حق الجار إلا من رحم الله وقليل ما هم أتدرون ما حق الجار ان افتقر أغنيته وان استقرض أقرضته وان أصابه خير هنأته وان أصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات شيعت جنازته» وقال آخرون: غنى بالجار ذى القربى: القريب النسب، وبالجار الجنب: الجار الأجنبي، وقرىء (والجارذا القربى) نصبا على الاختصاص. كما قرىء (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) تنبها على عظم حقه، لأنه اجتمع فيه موجبان. الجوار والقرابة.

﴿النوع الثامن﴾ قوله (والجار الجنب) وقد ذكرنا تفسيره. قال الواحدى: الجنب نعت على وزن فعل. وأصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعيد. يقال: رجل جنب إذا كان غريبا متباعداً عن أهله، ورجل أجنبي وهو البعيد منك فى القرابة. وقال تعالى (واجنبى ونبى) أى بعدنى، والجانبان الناحيتان بعد كل واحد منهما عن الآخر، ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة مالم يغتسل، ومنه أيضا الجنبان بعد كل واحد منهما عن الآخر. وروى المفضل عن عاصم (والجار الجنب) بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين: أحدهما: أنه يريد بالجنب الناحية، ويكون التقدير: والجار ذى الجنب مخذف المضاف، لأن المعنى مفهوم والآخر: أن يكون وصفا على سبيل المبالغة، كما يقال: فلان كرم وجود.

﴿النوع التاسع﴾ قوله (والصاحب بالجنب) وهو الذى صحبتك بأن حصل بجنبك إما رفيقا فى



سفر. وإما حاراً ملاحظاً، وإما شريكاً في تعلم أو حرفة، وإما قاعداً إلى جنبك في مجلس أو م. يجد أو غير ذلك، من أدنى صحبة التأميت بينك وبينه، فعليك أن ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتعمله ذريعة إلى الاحسان. وقيل: الصاحب بالجنب: المرأة فإنها تكون معك وتضجع إلى جنبك. (الذوق العاشر) قوله (وابن السبيل) وهو المسافر الذي انقطع عن بلده، وقيل: الضيف.

(الذوق الحادى عشر) قوله (وما ملكت أيمانكم)

واعلم أن الاحسان إلى الممالك طاعة عظيمة، روى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من ابتاع شيئاً من الخدم فلم توافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى توافق شيمته شيمته فان للناس شيئاً ولا تعذبوا عباد الله» وروى أنه عليه والسلام كان آخر كلامه: «الصلوة وما ملكت أيمانكم» وروى أنه كان رجل بالمدينة يضرب عبده، فيقول العبد أعود بالله ويستمعه الرسول عليه السلام، والسيد كان يزيد ضرباً، فطاع الرسول صلى الله عليه وسلم عليه، فقال أعود برسول الله فتركه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله كان أحق أن يجار عائذه» قال يارسول الله فإنه حر لوجه الله، فقال النبي عليه الصلاة والسلام «والذى نفس محمد بيده لولم تقلها لدافع وجهك سفع النار»

واعلم أن الاحسان اليهم من وجوه: أحدها: أن لا يكلفهم مالا طاقة لهم به، وثانيها: أن لا يؤذيهم بالسكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة، وثالثها: أن يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه. وكانوا في الجاهلية يسيئون إلى المملوك فيكفون الاماء البغاء، وهو الكسب بفر وجهن وبضوعهن. وقال بعضهم: كل حيوان فهو مملوك، والاحسان إلى الكل بما يليق به طاعة عظيمة.

واعلم أن ذكر النمين تأكيد وهو كما يقال: مشيت رجلك، وأخذت يدك. قال عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت» وقال تعالى (وما عملت أيدينا أنعاماً) ولما ذكر تعالى هذه الأوصاف قال (إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً) والمختال ذو الخيلاء والكبر. قال ابن عباس: يريد بالمختال العظيم في نفسه الذى لا يقوم بحقوق أحد. قال الزجاج: وإنما ذكر الاختيال ههنا لأن المختال يأنف من أقاربه إذا كانوا فقراء، ومن جيرانه إذا كانوا اضعفاء فلا يحسن عشرتهم. وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله (والخيل المسومة) ومعنى الفخر التطاول، والفخور الذى يعدد مناقبه كبراً وتظاولاً. قال ابن عباس: هو الذى يفخر على عباد الله بما أعطاه الله من أنواع نعمه، وإنما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم في هذا الموضوع، لأن المختال هو المتكبر، وكل من كان متكبراً فإنه قلماً يقوم برعاية الحقوق، ثم أضاف إليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه

الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا «٣٧»

الحقوق لأجل الرياء والسمعة ، بل لمحض أمر الله تعالى .

قوله تعالى «الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله وأعدنا للكافرين عذابا مهينا»  
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والسكسائي (بالبخل) بفتح الباء والخاء ، وفي الحديد مثله ، وهي لغة الانصار ، والباقون (بالبخل) بضم الباء والخاء ، وهي اللغة العالية .

﴿المسألة الثانية﴾ الذين يبخلون : بدل من قوله (من كان محتالا فخورا) والمعنى : ان الله لا يحب من كان محتالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون ، أو نصب على الذم . ويجوز أن يكون رفعا على الذم ، ويجوز أن يكون مبتدأ خبره مخذوف كأنه قيل : الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون : أحقاء بكل ملامة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدي : البخل فيه أربع اللغات : البخل . مثل القفل ، والبخل مثل الكرم ، والبخل مثل الفقر ، والبخل بضمبتين . ذكره المبرد ، وهو في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان . وفي الشريعة منع الواجب .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال ابن عباس : انهم اليهود ، بخلوا أن يعترفوا بما عرفوا من نعمت محمد عليه الصلاة والسلام وصفته في التوراة ، وأمروا قومهم أيضا بالكتمان (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) يعنى من العلم بما في كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم (وأعدنا) في الآخرة لليهود (عذابا مهينا) واحتج من نصر هذا بقول بأن ذكر الكافر في آخر الآية يدل على أن المراد بأولها الكافر . وقال آخرون : المراد منه البخل بالمال ، لأنه تعالى ذكره تقيب الآية التي أوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال . فانه قال (وبالوالدين احسانا وبذى القرين واليتامى والمساكين والجارذى القرين والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل) ومعلوم أن الاحسان إلى هؤلاء إنما يكون بالمال . ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال (ان الله لا يحب من كان محتالا فخورا) ثم عطف عليه (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) فوجب أن يكون هذا البخل بخل

وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ  
وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا ﴿٣٨﴾

متعلقاً بما قبله ، وما ذاك إلا البخل بالمال .

﴿والقول الثالث﴾ أنه عام في البخل بالعلم والدين ، وفي البخل بالمال . لأن اللفظ عام ،  
والكل مذموم ، فوجب كون اللفظ متناولاً للكل .

﴿المسألة الخامسة﴾ أنه تعالى ذكر في هذه الآية من الأحوال المذمومة ثلاثاً : أولها : كون  
الانسان بخيلاً وهو المراد بقوله (الذين يبخلون) وثانيها : كونهم أمرين لغيرهم بالبخل . وهذا هو  
النهاية في حب البخل . وهو المراد بقوله (ويأمرون الناس بالبخل) وثالثها : قوله (ويكتمون ما آتاهم  
الله من فضله) فيوهمون الفقر مع الغنى . والاعسار مع اليسار . والعجز مع الامكان . ثم إن هذا  
الكتبان قد يقع على وجهه يوجب الكفر ، مثل أن يظهر الشكاية عن الله تعالى ، ولا يرضى بالقضاء  
والقدر ، وهذا ينتهي إلى حد الكفر . فلذلك قال (وأعدنا للكافرين عذاباً مهيناً) ومن قال :  
الآية مخصوصة باليهود ، فكلامه في هذا الموضع ظاهر . لأن من كتم الدين والنبوة فهو كافر .  
ويمكن أيضاً أن يكون المراد من هذا الكافر ، من يكون كافراً بالعممة . لا من يكون كافراً  
بالدين والشرع .

ثم قال تعالى ﴿والذين ينفقون أموالهم رياء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن  
يكن الشيطان له قريناً فساء قريناً﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إن شئت عطف (الذين) في هذه الآية على (الذين) في الآية التي قبلها ،  
وإن شئت جعلته في موضع خفض عطفاً على قوله (للكافرين عذاباً مهيناً)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدي : نزلت في المنافقين ، وهو الوجه لذكر الرياء ، وهم ضرب  
من النفاق .

وقيل : نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والأولى أن  
يقال : إنه تعالى لمأمر بالاحسان إلى أرباب الحاجات ، بين أن من لا يفعل ذلك قعمان : فالأول : هو  
البخيل الذي لا يقدم على إنفاق المال البتة . وهم المذمومون في قوله (الذين يبخلون ويأمرون

وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ

اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا ﴿٣٩﴾

الناس بالبخل) والثاني : الذين ينفقون أموالهم ، لكن لا لغرض الطاعة ، بل لغرض الرياء والسمعة ، فهذه الفرقة أيضا مذمومة ، وفي بطل القول بهذين القسمين لم يبق إلا القسم الأول ، وهو إنفاق الأموال لغرض الاحسان .

ثم قال ﴿ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا﴾ والمعنى : أن الشيطان قرين لأصحاب هذه الأفعال كقوله (ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين) وبين تعالى أنه بسئس القرين ، إذ كان يضلّه عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فانه يضلّه ويهديه إلى عذاب السعير) ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك الايمان

فقال ﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا بما رزقهم الله وكان الله بهم عليما﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وماذا عليهم) استفهام بمعنى الانكار ، ويجوز أن يكون «ماذا» اسما واحدا ، فيكون المعنى : وأى الشئ عليهم ، ويجوز أن يكون «ذا» في معنى الذى ، ويكون «ما» وحدها اسما ، ويكون المعنى : وما الذى عليهم لو آمنوا .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القائلون بأن الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا : إن قوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا) مشعر بأن الايمان بالايمان فى غاية السهولة ، ولو كان الاستدلال معتبرا لكان فى غاية الصعوبة ، فانا نرى المستدلين تفرغ أعمارهم ولا يتم استدلالهم ، فدل هذا على أن التقليد كاف .

أجاب المتكلمون بأن الصعوبة فى التفاصيل ، فأما الدلائل على سبيل الجملة فهى سهلة ، واعلم أن فى هذا البحث غورا .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية وضرخوا له أمثلة ، قال الجبائى : ولو كانوا غير قادرين لم يجز أن يقول الله ذلك ، كما لا يقال لمن هو فى النار معذب : ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا إلى الجنة . وكما لا يقال للجائع الذى لا يقدر على الطعام : ماذا عليه لو أكل . وقال الكعبى : لا يجوز أن يحدث فيه الكفر ثم يقول : ماذا عليه لو آمن . كما لا يقال لمن أمرضه : ماذا عليه لو كان

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ  
أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾

صحيحا ، ولا يقال للمرأة : ماذا عليها لو كانت رجلا ، وللقبيح : ماذا عليه لو كان جميلا . وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى ، فبطل بهذا ما يقال : إنه وإن قبح من غيره ، لكنه يحسن منه لأن الملك ملكه . وقال القاضي عبد الجبار : إنه لا يجوز أن يأمر العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ، ثم يقول له : ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة ، وإذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفهيا دل على أن ذلك غير جائز على الله تعالى ، فهذا جملة ما ذكره من الأمثلة .

واعلم أن التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثرت المعتزلة ، ومعارضتهم بمسئتي العلم والداعي قد كثرت ، فلا حاجة إلى الإعادة .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله بهم عليما﴾ والمعنى أن القصد إلى الرئاء إنما يكون باطنا غير ظاهر . فبين تعالى أنه عليم بيوطن الأمور كما هو عليم بظواهرها . فان الانسان متى اعتقد ذلك صار ذلك كالرادع له عن القبائح من أفعال القلوب : مثل داعية النفاق والرياء والسمعة .

قوله تعالى ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ اعلم أن تعاقب هذه الآية هو بقوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله) فكأنه قال : فان الله لا يظلم من هذه حاله مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ، فرغب بذلك في الايمان والطاعة .

واعلم أن هذه الآية مشتملة على الوعد بأمر ثلاثة : الأول : قوله تعالى (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الذرة النملة الحمراء الصغيرة في قول أهل اللغة . وروى عن ابن عباس أنه أدخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ، ثم قال : كل واحد من هذه الأشياء ذرة و (مثقال) مفعال من النقل يقال : هذا على مثقال هذا ، أى وزن هذا ، ومعنى (مثقال ذرة) أى ما يكون وزنه وزن الذرة .

واعلم أن المراد من الآية أنه تعالى لا يظلم قليلا ولا كثيرا ، ولكن الكلام خرج على أصغر

ما تعارفه الشمس يدل عليه قوله تعالى (إن الله لا يظلم الناس شيئاً)

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: دلت هذه الآية على أنه تعالى ليس خالقاً لأعمال العباد، لأن من جملة تلك الأعمال ظلم بعضهم بعضاً، فلو كان موجود ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله، وأيضاً لو خلق الظلم في الظالم، ولا قدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه، ولا على دفعه بعد وجوده، ثم إنه تعالى يقول لمن هذا شأنه وصفته: لم ظلمت ثم يعاقبه عليه، كان هذا محض الظلم، والآية دالة على كونه تعالى منزهاً عن الظلم.

والجواب: المعارضة بالعلم والداعي على ما سبق مراراً لاحد لها، وقد ذكرنا أن استدلالات هؤلاء المعتزلة وإن كثرت وعظمت، إلا أنها ترجع إلى حرف واحد، وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب، والسؤال على هذا الحرف معين، وهو المعارضة بالعلم والداعي، فكلمنا أعادوا ذلك الاستدلال أعدنا عليهم هذا السؤال.

المسألة الثالثة: قالت المعتزلة: الآية تدل على أنه قادر على الظلم لأنه تمدح بتركه، ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح، إلا إذا كان هو قادراً عليه. ألا ترى أن الزمن لا يصح منه أن يتمدح بأنه لا يذهب في اللبالي إلى السرقة.

والجواب أنه تعالى تمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم، ولم يلزم أن يصح ذلك عليه، وتمدح بأنه لا تدركه الأبصار، ولم يدل ذلك عند المعتزلة على أنه يصح أن تدركه الأبصار.

المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: الآية دالة على أن العبد يستحق الثواب على طاعته وأنه تعالى لو لم يثبه لكان ظالماً، لأنه تعالى بين في هذه الآية أنه لو لم يثبهم على أعمالهم لكان قد ظلمهم، وهذا لا يصح إلا إذا كانوا مستحقين للثواب على أعمالهم.

والجواب: أنه تعالى وعدهم بالثواب على تلك الأفعال، فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة ظلم، فلنهدأ أطبق عليه اسم الظلم، والذي يدل على أن الظلم محال من الله، أن الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم، وهما محالان على الله، ومستلزم المحال محال، والمحال غير مقدور. وأيضاً الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير، والحق سبحانه لا يتصرف إلا في ملك نفسه، فيمتنع كونه ظالماً. وأيضاً: الظالم لا يكون إلهاً، والشيء لا يصح إلا إذا كانت لوازمه صحيحة، فلو صح منه الظلم لكان زوال إلهيته صحيحاً، ولو كان كذلك لكانت إلهيته جائزة الزوال، وحينئذ يحتاج في حصول صفة الإلهية له إلى تخصص وفاعل، وذلك على الله محال.

المسألة الخامسة: قالت المعتزلة: إن عقاب قطرة من الخمر يزيل ثواب الإيمان والطاعة

مدة مائة سنة . وقال أصحابنا : هذا باطل : لأننا نعلم بالضرورة أن ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنن المتطاولة ، أزيد من عقاب شرب هذه القطرة . فاسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم ، وإنه منفي بهذه الآية .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الجبائي : إن عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات . ولا ينحط من ذلك العقاب شيء . وقال ابنه أبو هاشم : بل ينحط . واعلم أن هذا المشروع صار حجة قوية لأصحابنا في بطلان القول بالاحباط ، فإنا نقول : لو انحبط ذلك الثواب لكان إما أن يحبط مثله من العقاب أو لا يحبط . والقسمان باطلان . فالقول بالاحباط باطل . وإنما قلنا إنه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالآخر ، لأنه إذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر ، فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا . ضرورة أن العلة لا بد وأن تكون حاصلة مع المعلول . وذلك محال . وإنما قلنا : إنه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع أن المعصية لا تنحبط بالطاعة ، لأن تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها البتة ، لافي جاب ثواب ، و لافي دفع عقاب وذلك ظلم ، وهو ينافي قوله تعالى (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ما تقول المعترلة .

﴿المسألة السابعة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المؤمنين يخرجون من النار إلى الجنة ، فقالوا لاشك أن ثواب الايمان ، والمداواة على التوحيد ، والاقرار بأنه هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام ، والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة : أعظم ثوابا من عقاب شرب الجرعة من الخمر ، فاذا حضر هذا الشارب يوم القيامة وأسقط عنه قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم ، فاذا أدخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب ، فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل ، فوجب القطع بأنه يخرج إلى الجنة .

﴿النوع الثاني﴾ من الامور التي اشتملت عليها هذه الآية :

قوله تعالى ﴿وان تك حسنة يضاعفها﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ قرأ نافع وابن كثير (حسنة) بالرفع على تقديره «كان» التامة ، والمعنى : وإن حدثت حسنة ، أو وقعت حسنة ، والباقون بالنصب على تقدير «كان» الناقصة والتقدير : وإن تك زنة الذرة حسنة . وقرأ ابن كثير وابن عامر (يضاعفها) بالتشديد من غير ألف من التضعيف ، والباقون (يضاعفها) بالألف والتخفيف من المضاعفة .

﴿المسألة الثانية﴾ تك : أصله من «كان يكون» وأصله «تكون» سقطت الضمة للحزم ، وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار «تكن» ثم حذفوا النون أيضا لأنها ساكنة . وهي

تشبه حروف اللين ، وحروف اللين إذا وقعت طرفاً سقطت للجزم . كقولك : لم أدر . أى لا أدرى  
وجاء القرآن بالحذف والاثبات ، أما الحذف فهنا ، وأما الإثبات . فكقوله (إن يكن  
غنياً أو فقيراً)

المسألة الثالثة ﴿ ان الله تعالى بين بقوله (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) أنه لا يخسهم حقهم  
أصلاً . وبين بهذه الآية أن الله تعالى يزيدهم على استحقاتهم

واعلم أن المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة ، لأن مدة الثواب غير متناهية ،  
وتضعيف غير المتناهي محال ، بل المراد أنه تعالى يضاعفه بحسب المقدار : مثلاً يستحق على طاعته  
عشرة أجزاء من الثواب ، فيجعله عشرين جزءاً ، أو ثلاثين جزءاً ، أو أزيد . روى عن ابن مسعود  
رضي الله عنه أنه قال : يؤتى بالعبد يوم القيامة وينادى مناد على رؤس الأولين والآخرين : هذا  
فلان ابن فلان ، من كان له عليه حق فليأت إلى حقه ، ثم يقال له : أعط هؤلاء حقوقهم ، فيقول :  
يارب من أين وقد ذهبت الدنيا ؟ فيقول الله للملائكة : انظروا في أعماله الصالحة فأعطوهم منها  
فإن بقى مثقال ذرة من حسنة ضاعفها الله تعالى لعبده وأدخله الجنة بفضلها ورحمته . مصداق ذلك  
في كتاب الله تعالى (وإن تك حسنة يضاعفها) وقال الحسن : قوله (وإن تك حسنة يضاعفها) هذا  
أحب إلى العلماء مما لو قال : في الحسنة الواحدة مائة ألف حسنة ، لأن ذلك الكلام يكون مقداره  
معلوماً ، أما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف إلا الله تعالى ، وهو كقوله في ليلة القدر  
إنها خير من ألف شهر . وقال أبو عثمان النهدي : بلغني عن أبي هريرة أنه قال : إن الله يعطي عبده  
المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة . فقدر الله أن ذهبت إلى مكة حاجاً أو معتمراً فألفيته  
فقلت : بلغني عنك أنك تقول : إن الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة قال  
أبو هريرة لم أقل ذلك ، ولكن قلت : إن الحسنة تضاعف بألف ضعف . ثم تلا هذه الآية  
وقال : إذا قال الله (أجرها عظيماً) فمن يقدر قدره .

النوع الثالث ﴿ من الأمور التي اشتملت هذه الآية عليها قوله تعالى (ويؤت من لده أجرها  
عظيماً) وفيه مسألتان :

المسألة الأولى ﴿ لده : بمعنى «عنده» إلا أن «لده» أكثر تمكينا ، يقول الرجل : عندي مال  
إذا كان ماله ببلد آخر . ولا يقال : لده مال ولا لده . إلا ما كان حاضراً .

المسألة الثانية ﴿ اعلم أنه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله (وإن تك حسنة يضاعفها) والذي  
يخطر ببال والعلو عند الله ، أن ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب ، وأما هذا الأجر



فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾  
يَوْمَئِذٍ يَرُدُّونَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا  
يَسْكُتُونَ لِلَّهِ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾

العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب ، والظاهر أن ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها في الجنة، وأما هذا الأجر العظيم الذي يؤتاه من لدنه ، فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية ، وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة ، وإنما خص هذا النوع بقوله (من لدنه) لأن هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة والكمال ، لا ينال بالأعمال الجسدانية ، بل إنما ينال بما يودع الله في جوهر النفس القدسية من الاشراق والصفاء والنور ، وبالجملة فذلك التضعيف إشارة إلى السعادة الجسمانية ، وهذا الأجر العظيم إشارة إلى السعادة الروحانية .

قوله تعالى ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً يومئذ يرد الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثاً﴾

وجه النظم هو أنه تعالى بين أن في الآخرة لا يجري على أحد ظلم ، وأنه تعالى يجازى المحسن على إحسانه ويزيده على قدر حقه ، فبين تعالى في هذه الآية أن ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجية على الخلق ، لتكون الحجية على المسمى أبلغ ، والتبكيته له أعظم وحسرتة أشد ، ويكون سرور من قبل ذلك من الرسول وأظهر الطاعة أعظم ، ويكون هذا وعيداً للكفار الذين قال الله فيهم (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) ووعداً للمطيعين الذين قال الله فيهم (وإن تك حسنة يضاعفها) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود «اقرأ القرآن على» قال فقلت يا رسول الله أنت الذي علمتنيه فقال «أحب أن أسمعه من غيري» قال ابن مسعود : فافتتحت سورة النساء ، فلما انتهيت إلى هذه الآية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم ، قال ابن مسعود فأمسكت عن القراءة . وذكر السدي أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون الرسل بالبلاغ ، والرسول صلى الله عليه وسلم يشهد لأئمة بالتصديق ، فلهذا قال (جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) وحكى عن عيسى عليه السلام أنه قال (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم)

﴿المسألة الثانية﴾ من عادة العرب أنهم يقولون في الشيء الذي يتوقعونه : كيف بك إذا كان كذا وكذا . وإذا فعل فلان كذا ، وإذا جاء وقت كذا ، فمعنى هذا الكلام : كيف ترون يوم القيامة إذا استشهد الله على كل أمة برسولها ، واستشهدك على هؤلاء ، يعنى قومه المخاطبين بالقرآن الذين شاهدهم وعرف أحوالهم . ثم إن أهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا أحوالهم . وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام (وكنتم عليهم شهيدياً ما دمت فيهم) ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال ( يؤمئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتُمون الله حديثاً ) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (الذين كفروا وعصوا الرسول) يقتضى كون عصيان الرسول مغايراً للكفر . لأن عطف الشيء على نفسه غير جائز ، فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصى المغايرة للكفر . إذا ثبت هذا فنقول : الآية الدالة على أن الكفار مخاطبون بفروع الاسلام ، وأنهم كما يعاقبون يوم القيامة على الكفر فيعاقبون أيضاً على تلك المعاصى . لأنه لو لم يكن لتلك المعصية أثر في هذا المعنى لما كان في ذكر معصيتهم في هذا الموضوع أثر .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو (تسوى) مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله . وقرأ نافع وابن عامر (تسوى) مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى : تتسوى ، فأدغم التاء في السين لقرئها منها ، ولا يكره اجتماع التشديد في هذه القراءة لأن لها نظائر في التنزيل كقوله (اطيرنا بك . وازينت . وتذكرون) وفي هذه القراءة اتساع . وهو إسناد الفعل إلى الأرض وقرأ حمزة والكسائي (تسوى) مفتوحة التاء والسين خفيفة ، حذف التاء التي أدغمها نافع ، لأنها كما اعتلت بالادغام اعتلت بالحذف .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا في تفسير قوله (لو تسوى بهم الأرض) وجوهاً : الأول : لو يذفنون فتسوى بهم الأرض كما تسوى بالموتى . والثاني : يودون أنهم لم يبعثوا وأنهم كانوا والأرض سواء . الثالث : تصير الهائم تراباً فيودون حالها كقوله (يا ليتنى كنت تراباً) .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ولا يكتُمون الله حديثاً) فيه لأهل التأويل طريقان : الأول : أن هذا متصل بما قبله . والثاني : أنه كلام مبتدأ ، فإذا جعلناه متصلاً احتمل وجهين : أحدهما : ما قاله ابن عباس رضى الله عنهما : يودون لو تنطبق عليهم الأرض ولم يكونوا كتموا أمر محمد صلى الله عليه وسلم ولا كفروا به ولا نافقوا . وعلى هذا القول : السكتان عائد إلى ما كتموا من أمر محمد صلى الله عليه وسلم . الثاني : أن المشركين لما رأوا يوم القيامة أن الله تعالى ينفق لأهل الاسلام ولا ينفق

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا  
مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا

شركا ، قالوا : تعالوا فلنجد فيقولون : والله ربنا ما كنا مشركين ، رجاء أن يغفر الله لهم ، حينئذ يختم  
على أفواههم وتتكلم أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يعملون . فهناك يودون أنهم كانوا ترابا ولم  
يكتبوا الله حديثا .

﴿ الطريق الثاني في التأويل ﴾ أن هذا الكلام مستأنف ، فإن ما عملوه ظاهر عند الله ، فكيف  
يقدر على كتابته ؟

﴿ المسألة الخامسة ﴾ فإن قيل : كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله ( والله ربنا ما كنا مشركين )  
والجواب من وجوه : الأول : أن مواطن القيامة كثيرة ، فوطن لا يتكلمون فيه وهو قوله  
( فلا تسمع إلا همسا ) وموطن يتكلمون فيه كقوله ( ما كنا نعمل من سوء ) وقولهم ( والله ربنا  
ما كنا مشركين ) فيكذبون في مواطن ، وفي مواطن يعترفون على أنفسهم بالكفر ويسألون الرحمة  
وهو قولهم ( يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ) وآخر تلك المواطن أن يختم على أفواههم وتتكلم  
أيديهم وأرجلهم وجلودهم ، فعوذ بالله من خزي ذلك اليوم . الثاني : أن هذا الکتبان غير واقع ،  
بل هو داخل في التمني على ما بيننا . الثالث : أنهم لم يقصدوا الکتبان ، وإنما أخبروا على حسب  
ماتوهوما ، وتقديره : والله ما كنا مشركين عند أنفسنا ، بل مصيبين في ظنونا حتى تحققتنا الآن .  
وسيجيء الكلام في هذه المسألة في سورة الأنعام إن شاء الله تعالى .

﴿ النوع العاشر ﴾ من التكاليف المذكورة في هذه السورة

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا  
جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا ﴾  
في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذكروا في سبب النزول وجهين : الأول : أن جماعة من أفاضل الصحابة  
صنع لهم عبدالرحمن بن عوف طعاما وشربا حين كانت الخمر مباحة فأكلوا وشربوا ، فلما ثملوا جاء وقت  
صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلي بهم ، فقرأ : أعبد ما تعبدون وأتم عابدون ما أعبد ، فنزلت هذه  
الآية . فكانوا لا يشربون في أوقات الصلوات ، فإذا صلوا العشاء شربوها ، فلا يصبحون إلا وقد

ذهب عنهم السكر وعلوا ما يقولون ، ثم نزل تحريمها على الإطلاق في سورة المائدة . وعن عمر رضى الله عنه أنه لما بلغه ذلك قال : اللهم إن الخمر تضر بالعقول والأهوال . فأُنزل فيها أمرُك فصبحهم الوحي بآية المائدة . الثاني : قال ابن عباس : نزلت في جماعة من أكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم يأتون المسجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم . فهاهم الله عنه .

(المسألة الثانية) في لفظ الصلاة قولان : أحدهما : المراد منه المسجد ، وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن ، وإليه ذهب الشافعى .

واعلم أن إطلاق لفظ الصلاة على المسجد محتمل ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه يكون من باب حذف المضاف ، أى لا تقربوا موضع الصلاة ، وحذف المضاف مجاز شائع ، والثاني : قوله (لهدمت صوامع وبيع وصلوات) والمراد بالصلوات مواضع الصلوات . فثبت أن إطلاق لفظ الصلاة والمراد به المسجد جائز .

(والقول الثانى) وعليه الأكثرون : أن المراد بالصلاة في هذه الآية نفس الصلاة ، أى لا تصلوا إذا كنتم سكارى .

واعلم أن فائدة الخلاف تظهر في حكم شرعى ، وهو أن على التقدير الأول يكون المعنى : لا تقربوا المسجد وأتم سكارى ولا جنبا إلا عابرى سبيل ، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالا على أنه يجوز للجنب العبور في المسجد ، وهو قول الشافعى . وأما على القول الثانى فيكون المعنى : لا تقربوا الصلاة وأتم سكارى ، ولا تقربوها حال كونكم جنبا إلا عابرى سبيل ، والمراد بعابرى السبيل المسافر ، فيكون هذا الاستثناء دليلا على أنه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة عند العجز عن الماء . قال أصحاب الشافعى : هذا القول الأول أرجح . ويدل عليه وجوه : الأول : أنه قال (لا تقربوا الصلاة) والقرب والبعد لا يصحان على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة ، إنما يصحان على المسجد . الثانى : أننا لو حملناه على ما قلنا لكان الاستثناء صحيحا . أما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا . لأن من لم يكن عابرا سبيل وقد يجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد . فانه يجوز له الصلاة بالتييم . وإذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك أولى . الثالث : انا إذا حملنا عابرا السبيل على الجنب المسافر ، فهذا إن كان واجدا للماء لم يجز له القرب من الصلاة البتة ، فحينئذ يحتاج إلى إضمار هذا الاستثناء في الآية ، وإن لم يكن واجدا للماء لم يجز له الصلاة إلا مع التيمم . فيفتقر إلى إضمار هذا الشرط في الآية . وأما على ما قلناه فانا لا نفتقر إلى إضمار شيء في الآية فكان قولنا أولى . الرابع : أن الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء . وجواز التيمم بعد هذا . فلا يجوز حمل هذا

على حكم مذکور فی آیه بعد هذه الآية ، والذي يؤكد أن القراء كلهم استجبوا الوقف عند قوله (حتى تغسلوا) ثم يستأنف قوله (وإن كنتم مرضى) لأنه حكم آخر . وأما إذا حملنا الآية على ما ذكرنا لم نحتاج فيه إلى هذه الإلحاقات فكان ما قلناه أولى . ولما نصر القول الثاني أن يقول : إن قوله تعالى (حتى تغسلوا ما تقولون) يدل على أن المراد من قوله (لاتقربوا الصلاة) نفس الصلاة لأن المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه ، أما الصلاة ففيها أقوال مخصوصة يمنع السكر منها . فكان حمل الآية على هذا أولى ، وللقائل الأول أن يجيب بأن الظاهر أن الانسان إنما يذهب إلى المسجد لأجل الصلاة ، فما يحل بالصلاة كان كالمساع من الذهاب إلى المسجد فلماذا ذكر هذا المعنى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدي رحمه الله : السكارى جمع سكران ، وكل نعت على فعلان فانه يجمع على : فعالي وفعالي . مثل كسالى وكسالى ، وأصل السكر في اللغة سد الطريق ، ومن ذلك سكر البثق وهو سده ، وسكرت عينه سكرًا إذا تحيرت ، ومنه قوله تعالى (إنما سكرت أبصارنا) أي غشيت فليس ينفذ نورها ولا تدرك الأشياء على حقيقتها ، ومن ذلك سكر المساء وهو رده على سنه في الجرى . والسكر من الشراب وهو أن ينقطع عما عليه من النفاذ حال الصحو ، فلا ينفذ رأيه على حد نفاذه في حال صحوه . إذا عرفت هذا فنقول : في لفظ السكارى في هذه الآية قولان : الأول : المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو ، وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين .

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول الضحاك : وهو أنه ليس المراد منه سكر الخمر ، إنما المراد منه سكر النوم ، قال : ولفظ السكر يستعمل في النوم فكان هذا اللفظ محتملا له ، والدليل دل عليه فوجب المصير إليه ، أما بيان أن اللفظ محتمل له فن وجهين : الأول : ما ذكرنا : أن لفظ السكر في أصل اللغة عبارة عن سد الطريق ، ولا شك أن عند النوم تمتلئ مجارى الروح من الأبخرة الغليظة فتسد تلك المجارى بها ، ولا ينفذ الروح الباصر والسامع إلى ظاهر البدن . الثاني : قول الفرزدق :  
من السير والادلاج يحسب انما سقاه الكرى في كل منزلة خمرًا

وإذا ثبت أن اللفظ محتمل له فنقول : الدليل دل عليه ، وبيانه من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تغسلوا ما تقولون) ظاهره أنه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون ، وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممنوع بالعقل والقل ، أما العقل فلأن تكليف مثل هذا الانسان يقتضى تكليف مالا يطاق ، وأما النقل فهو قوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى

يفيق وعن النائم حتى يستيقظ» ولا شك أن هذا السكران يكون مثل المجنون، فوجب ارتفاع التكليف عنه .

﴿والحجة الثانية﴾ قوله عليه الصلاة والسلام «إذا نعت أحدكم وهو في الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فإنه إذا صلى وهو ينعت لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه» هذا تقرير قول الضحاك .  
واعلم أن الصحيح هو القول الأول ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر ، والأصل في الكلام الحقيقة . فأما حمله على السكر من العشق ، أو من الغضب أو من الخوف ، أو من النوم ، فشكل ذلك مجاز ، وإنما يستعمل مقيدا . قال تعالى (وجاءت سكرة الموت) وقال (وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) الثاني : أن جميع المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية إنما نزلت في شرب الخمر . وقد ثبت في أصول الفقه ان الآية إذا نزلت في واقعة معينة ولا جمل سبب معين ، امتنع أن لا يكون ذلك السبب مراداً بتلك الآية ، فأما قول الضحاك كيف يتناوله النهي حال كونه سكران؟ فنقول : وهذا أيضا لازم عليكم ، لأنه يقال : كيف يتناوله النهي وهو نائم لا يفهم شيئا؟ ثم الجواب عنه : ان المراد من الآية النهي عن الشرب المؤدى إلى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم ، فخرج اللفظ عن النهي عن الصلاة في حال السكر مع أن المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلاة . وأما الحديث الذي تمسك به فذاك لا يدل على أن السكر المذكور في الآية هو النوم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال بعضهم : هذه الآية منسوخة بآية المائدة ، وأقول : الذي يمكن ادعاء النسخ فيه أنه يقال: نهى عن قربان الصلاة حال السكر بمدودا إلى غاية أن يصير بحيث يعلم مايقول والحكم الممدود إلى غاية يقتضى انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية ، فهذا يقتضى جواز قربان الصلاة مع السكر إذا صار بحيث يعلم مايقول ، ومعلوم أن الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة فقد رفع هذا الجواز ، فثبت أن آية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الآية . هذا ماخطر ببالى في تقرير هذا النسخ .

والجواب عنه : أنا بينا أن حاصل هذا النهي راجع إلى النهي عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلاة ، وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه الا على سبيل الظن الضعيف ، ومثل هذا لا يكون نسخا .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال صاحب الكشاف : قرئ (سكارى) بفتح السين و(سكارى) على أن يكون جمعا نحو : هابكى ، وجوعى .

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ  
النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ  
اللَّهَ كَانَ عَفْوًا غَفُورًا ﴿٤٣﴾

ثم قال تعالى ﴿ولا جنباً لإعابرى سبيل﴾ قوله (ولا جنباً) عطف على قوله (وإن كنتم سكارى) والواو ههنا للحال ، والتقدير : لا تقربوا الصلاة حال ما تكونون سكارى ، وحال ما تكونون جنباً ، والجنب يستوى فيه الواحد والجمع ، المذكر والمؤنث ، لأنه اسم جرى مجرى المصدر الذى هو الاجتنب . وقد ذكرنا أن أصل الجنابة البعد ، وقيل للذى يجب عليه الغسل : جنب ، لأنه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر . ثم قال (إلا عابرى سبيل) وقد ذكرنا أن فيه قولين : أحدهما : أن هذا العبور المراد منه العبور فى المسجد . الثانى : أن المراد بقوله (إلا عابرى سبيل) المسافرون ، وبيننا كيفية ترجيح أحدهما على الآخر .

قوله تعالى ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا﴾  
اعلم أنه تعالى ذكر ههنا أصنافا أربعة : المرضى ، والمسافرين ، والذين جاؤا من الغائط ، والذين لامسوا النساء .

﴿فالقسمان الأولان﴾ يلجئان إلى التيمم ، وهما المرض والسفر .

﴿والقسمان الآخران﴾ يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء ، وبالتيمم عند عدم الماء ، ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الأقسام :

﴿أما السبب الأول﴾ وهو المرض . فاعلم أنه على ثلاثة أقسام : أحدها : أن يكون بحيث لو استعمل الماء لمات . كما فى الجدرى الشديد والقروح العظيمة ، وثانيها : أن لا يموت باستعمال الماء . ولكنه يجد الآلام العظيمة . وثالثها : أن لا يخاف الموت والآلام الشديدة . ولكنه يخاف بقاء شين أو عيب على البدن ، فالفقهاء جوزوا التيمم فى القسمين الأولين ، وما جوزوه فى القسم الثالث وزعم الحسن البصرى أنه لا يجوز التيمم فى الكل إلا عند عدم الماء ، بدليل أنه شرط جواز التيمم للمريض بعدم وجدان الماء ، بدليل أنه قال فى آخر الآية (فلم تجدوا ماء) وإذا كان هذا الشرط

معتبراً في جواز التيمم ، فعند فقدان هذا الشرط وجب أن لا يجوز التيمم . وهو أيضاً قول ابن عباس . وكان يقول : لو شاء الله لا ابتلاه بأشد من ذلك . ودليل الفقهاء أنه تعالى جوز التيمم للمريض إذا لم يجد الماء . وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده ، ثم قد دلت السنة على جوازه ، ويؤيده ما روى عن بعض الصحابة أنه أصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة ، فسأل بعضهم فأمره بالاعتسال ، فلما اغتسل مات . فسمع النبي صلى الله عليه وسلم . فقال : قتلوه قتلهم الله ، فدل ذلك على جواز ما ذكرناه .

(السبب الثاني) السفر : والآية تدل على أن المسافر إذا لم يجد الماء تيمم . طال سفره أو قصر لهذه الآية .

(السبب الثالث) قوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) والغائط المكان المظلم من الأرض وجمعه الغيطان . وكان الرجل إذا أراد قضاء الحاجة طلب غائطاً من الأرض يحجبه عن أعين الناس ، ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه .

(السبب الرابع) قوله (أو لامستم النساء) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (لمستم) بغير ألف من اللبس . والباقون (لامستم) بالألف من الملامسة .

(المسألة الثانية) اختلف المفسرون في اللبس المذكور ههنا على قولين : أحدهما : أن المراد به الجماع . وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة ، وقول أبي حنيفة رضي الله عنه ، لأن اللبس باليد لا ينقض الطهارة . والثاني : أن المراد باللبس ههنا اتقاء البشريتين . سواء كان بجماع أو غيره . وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي رضي الله عنه .

واعلم أن هذا القول أرجح من الأول . وذلك لأن إحدى القراءتين هي قوله تعالى (أو لمستم النساء) واللبس حقيقة المس باليد ، فأما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز ، والأصل حمل الكلام على حقيقة . وأما القراءة الثانية وهي قوله (أو لامستم) فهو مفاعلة من اللبس ، وذلك ليس حقيقة في الجماع أيضاً ، بل يجب حملها على حقيقة أيضاً . لتلايق التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال : المراد باللبس الجماع . بأن لفظ اللبس والمس وردا في القرآن بمعنى الجماع ، قال تعالى (وإن طلتموهن من قبل أن تمسوهن) وقال في آية الظهر (فتحرير رقبة من قبل أن يتأسا) وعن ابن عباس أنه قال : إن الله حيي كريم يهف ويكفي ، فعبر عن المباشرة باللامسة . وأيضاً الحدث نوعان : الأصغر . وهو المراد بقوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) فلو حملنا قوله (أو لامستم النساء)



على الحدث الأصغر لما بقي للحدث الأكبر ذكر في الآية . فوجب حمله على الحدث الأكبر .  
واعلم أن كل ما ذكره عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل ، فوجب أن لا يجوز . وأيضاً فحكم  
الجنابة تقدم في قوله (ولاجنباً) فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أهل الظاهر : إنما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله (أولامستم النساء)  
أما الملموس فلا . وقال الشافعي رضي الله عنه : بل ينتقض وضوءهما معا .

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذه الأسباب الأربعة قال (فلم تجدوا ماء) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : إذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده  
وتيمم وصل . ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة أخرى . وقال أبو حنيفة رضي الله عنه  
لا يجب . حجة الشافعي قوله (فلم تجدوا ماء) وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب ، فلا بد في كل مرة  
من سبق الطلب .

فان قيل : قولنا : وجد ، لا يشعر بسبق الطلب ، بدليل قوله تعالى (ووجدك ضالاً فهدى ووجدك  
عائلاً فاعنى) وقوله (وما وجدنا لأكثرهم من عهد) وقوله (ولم نجد له عزماً) فان الطلب على الله محال  
قلنا : الطلب وإن كان في حقه تعالى محالاً . إلا أنه لما أخرج محمداً صلى الله عليه وسلم من بين  
قومه بما لم يكن لائقاً لقومه صار ذلك كأنه طلبه ، ولما أمر المكلفين بالطاعات ثم إنهم قصرُوا  
فيها صار كأنه طلب شيئاً ثم لم يجده . فخرجت هذه اللفظة في هذه الآيات على سبيل التأويل من  
الوجه الذي ذكرناه .

﴿المسألة الثانية﴾ أجمعوا على أنه لو وجد الماء لكنه يحتاج إليه لعطشه أو عطش حيوان محترم  
جاز له التيمم ، أما إذا وجد من الماء ما لا يكفيه للوضوء ، فهل يجب عليه أن يجمع بين استعمال  
ذلك القدر من الماء ، وبين التيمم ؟ قد أوجب الشافعي رضي الله عنه ، متمسكاً بظاهر لفظ الآية  
ثم قال تعالى ﴿ فقيموا صعيدا طيبا ﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التيمم في اللغة عبارة عن القصد ، يقال : أتمته وتيممته وتأنمته . أى قصده  
وأما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد . قال الزجاج : الصعيد وجه الأرض . تراباً كان  
أو غيره .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضي الله عنه : لو فرضنا صخراً لا تراب عليه فضرب التيمم  
يده عليه ومسح كان ذلك كافياً . وقال الشافعي رضي الله عنه : بل لابد من تراب يلتصق بيده . احتج  
أبو حنيفة بظاهر هذه الآية فقال : التيمم هو القصد ، والصعيد هو ما تصاعد من الأرض ، فقوله (فقيموا

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُشْتَرُونَ الضَّلَالََةَ وَيُرِيدُونَ  
 أَن تَضَلُّوا السَّبِيلَ ﴿٤٤﴾ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى  
 بِاللَّهِ نَصِيرًا ﴿٤٥﴾

صعيدا طيبا) أى اقصدوا أرضا ، فوجب أن يكون هذا القدر كافيا . وأما الشافعى فإه احتج بوجهين  
 الأول : أن هذه الآية ههنا مطلقة . ولكنها فى سورة المائدة مقيدة . وهى قوله سبحانه (فامسحوا  
 بوجوهكم وأيديكم منه) وكلمة «من» للتبويض ، وهذا لا يتأتى فى الصخر الذى لا تراب عليه .  
 فان قيل : إن كلمة «من» لابتداء الغاية . قال صاحب الكشاف : لا يفهم أحد من العرب من قول  
 القائل : مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب : إلا معنى التبويض ، ثم قال : والاذعان  
 للحق أحق من المرأ . الثانى : ما ذكره الواحدى رحمه الله ، وهو أنه تعالى أوجب فى هذه الآية  
 كون الصعيد طيبا ، والأرض الطيبة هى التى تنبت بدليل قوله (والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه)  
 فوجب فى التى لا تنبت أن لا تكون طيبة . فكان قوله (فتيمموا صعيدا طيبا) أمرا بالتيمم بالتراب  
 فقط . وظاهر الأمر للوجوب . الثالث : أن قوله (صعيدا طيبا) أمر بإيقاع التيمم بالصعيد الطيب ،  
 والصعيد الطيب هو الأرض التى لا سبخة فيها . ولا شك أن التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع ،  
 فوجب حمل الصعيد الطيب عليه . غاية لقاعدة الاحتياط ، لاسميا وقد خصص النبي عليه الصلاة  
 والسلام التراب بهذه الصفة ، فقال «جعلت لى الأرض مسجدا و ترابها طهورا» وقال «التراب  
 ظهور المسلم إذا لم يحمد الماء»

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) محمول عند كثير من المفسرين على  
 الوجه واليدين إلى الكوعين ، وعند أكثر الفقهاء يجب مسح اليدين إلى المرفقين ، وحجتهم أن اسم  
 اليد يتناول جملة هذا العضو إلى الابطين ، إلا أنا أخرجا المرفقين منه بدلالة الاجماع ، فبقى اللفظ  
 متناولا للباقي . ثم ختم تعالى الآية بقوله (إن الله كان عفوا غفورا) وهو كناية عن الترخيص ،  
 والتيسير . لأن من كان من عادته أنه ينفو عن المذنبين ، فبأن يرخص للأجازين كان أولى .

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا  
 السبيل والله أعلم بأعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أول هذه السورة إلى هذا الموضوع أنواعا كثيرة من التكليف والأحكام الشرعية . قطع ههنا ببيان الأحكام الشرعية . وذكر أحوال أعداء الدين وأفاصيح المتقدمين ، لأن البقاء في النوع الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر ، فأما الانتقال من نوع من العلوم إلى نوع آخر ، فإنه ينشط الخاطر ويقوى القريحة . وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله ( ألم تر ) معناه : ألم ينته عليك إلى هؤلاء . وقد ذكرنا ما فيه عند قوله ( ألم تر إلى الذي حجاج إبراهيم ) وحاصل الكلام أن العلم اليقيني يشبه الرؤية ، فيجوز جعل الرؤية استعارة عن مثل هذا العلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الذين أوتوا نصيبا من الكتاب : هم اليهود . ويدل عليه وجود : الأول : أن قوله بعد هذه الآية ( من الذين هادوا ) متعلق بهذه الآية . الثاني : روى ابن عباس أن هذه الآية نزلت في حبرين من أحبار اليهود ، كانا يأتیان رأس المنافقين عبد الله بن أبي رهمه فيذبظونهم عن الإسلام . الثالث : أن عداوة اليهود كانت أكثر من عداوة النصارى بنص القرآن ، فكانت إحالة هذا المعنى على اليهود أولى .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ لم يقل تعالى : انهم أوتوا علم الكتاب . بل قال ( أوتوا نصيبا من الكتاب ) لأنهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام . ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . فأما الذين أسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الأمرين ، فوصفهم الله بأن معهم علم الكتاب . فقال ( قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ) والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أنه تعالى وصفهم بأمرين : الضلال والاضلال . أما الضلال فهو قوله ( يشترون الضلالة ) وفيه وجود : الأول : قال الزجاج : يؤثرون تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام ليأخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة . وإنما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لأن من اشترى شيئا أثره . الثاني : أن في الآية إضمارا ، وتأويله : يشترون الضلالة بالهدى كقوله ( أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ) أي يستبدلون الضلالة بالهدى ، ولا إضمار على قول الزجاج الثالث : المراد بهذه الآية عوام اليهود ، فانهم كانوا يعطون أجراءهم بعض أموالهم ويطلبون منهم أن ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها ، فكانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة والضلالة ، ولا إضمار على هذا التأويل أيضا ، ولكن الأولى أن تكون الآية نازلة في علمائهم . ثم لما وصفهم تعالى بالاضلال وصفهم بمد ذلك بالاضلال فقال ( ويريدون أن تضلوا السبيل ) يعني أنهم يتوصلون إلى إضلال المؤمنين والتلبس عليهم : لكي يخرجوا عن الإسلام .

مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا  
وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لِيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا

واعلم انك لا ترى حالة أسوأ ولا أفصح من جمع بين هذين الأمرين أعنى الضلال والاضلال ،  
ثم قال تعالى ﴿ والله أعلم بأعدائكم ﴾ أى هو سبحانه أعلم بكنهه مافى قلوبهم وصدورهم من  
العداوة والبغضاء .

ثم قال تعالى (وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا) والمعنى أنه تعالى لما بين شدة عداوتهم  
للمسلمين ، بين أن الله تعالى ولى المسلمين وناصرهم ، ومن كان الله وليا له وناصرا له لم تضربه عداوة الخلق ،  
وفي الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له . فذكر النصير بعد ذكر الولى تكرر .  
والجواب : ان الولى المتصرف فى الشئ . والمتصرف فى الشئ لا يجب أن يكون ناصر  
له فزال التكرار .

﴿السؤال الثانى﴾ لم لم يقل : وكفى بالله وليا ونصيرا؟ وما الفائدة فى تكرير قوله (وكفى بالله)  
والجواب : ان التكرار فى مثل هذا المقام يكون أشد تأثيرا فى القلب وأكثر مبالغة .

﴿السؤال الثالث﴾ ما فائدة الباء فى قوله (وكفى بالله وليا)

والجواب : ذكروا وجوها ، الأول : لو قيل : كفى الله ، كان يتصل الفعل بالفاعل . ثم ههنا  
زيدت الباء إذا نابأ أن الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره فى الرتبة وعظم المنزلة . الثانى : قال  
ابن السراج : تقدير الكلام : كفى اكتفاؤك بالله وليا ، ولما ذكرت « كفى » دل على الاكتفاء ،  
لأنه من لفظه ، كما تقول : من كذب كان شرا له ، أى كان الكذب شرا له ، فأضمرته لدلالة الفعل  
عليه . الثالث : يحظر يبال أن الباء فى الأصل للالصاق . وذلك إنما يحسن فى المؤثر الذى لا واسطة  
بينه وبين التأثير ، ولو قيل : كفى الله . دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ، ولكن  
لا يدل ذلك على أنه تعالى يفعل بواسطة أو بغير واسطة ، فاذا ذكرت حرف الباء دل على أنه يفعل  
بغير واسطة . بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة أحد ، كما قال  
(ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)

قوله تعالى ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير

وَاطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾

سمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعنا في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا وسمع وانظرنا لكان خيراً لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً ﴿﴾  
اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي أمور : أحدها : أنهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه . وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في متعلق قوله (من الذين) وجوه : الأول : أن يكون يسانا للذين أوتوا نصيباً من الكتاب ، والتقدير : ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب من الذين هادوا ، والثاني : أن يتعلق بقوله (نصيراً) والتقدير : وكفى بالله نصيراً من الذين هادوا ، وهو كقوله (ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) الثالث : أن يكون خبر مبتدا محذوف ، و(يحرفون) صفة . تقديره : من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم ، مخذف الموصوف وأقيم الوصف مكانه . الرابع : أنه تعالى لما قال (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يشترون الضلالة) بقي ذلك مجملاً من وجهين ، فكانه قيل : ومن ذلك الذين أوتوا نصيباً من الكتاب ؟ فأجيب وقيل : من الذين هادوا ، ثم قيل : وكيف يشترون الضلالة ؟ فأجيب وقيل : يحرفون الكلم

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : الجمع مؤنث ، فكان ينبغي أن يقال : يحرفون الكلم عن مواضعها

والجواب : قال الواحدى : هذا جمع حروفه أقل من حروف واحده ، وكل جمع يكون كذلك فإنه يجوز تذكيره . ويمكن أن يقال : كون الجمع مؤنثاً ليس أمراً حقيقياً ، بل هو أمر لفظي ، فكان التذكير والتأنيث فيه جائزاً وقرئ : يحرفون الكلم

﴿المسألة الثالثة﴾ في كيفية التحريف وجوه : أحدها : أنهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسم «ربعة» عن موضعه في التوراة بوضعهم «آدم طویل» مكانه ، ونحو تحريفهم «الرجم» بوضعهم «الحد» بدله ونظيره قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله)

فإن قيل : كيف يمكن هذا في الكتاب الذى بلغت أحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور

في الشرق والغرب؟

قلنا لعله يقال: القوم كانوا قليلين، والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقد دروا على هذا التحريف. والثاني: أن المراد بالتحريف: إلقاء الشبه الباطلة. والتأويلات الفاسدة، وصرف اللفظ عن معناه الحق إلى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية. كما يفعله أهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم، وهذا هو الأصح. الثالث: أنهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن أمر فيجبرهم لياخذوا به، فإذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكر الله تعالى ذهنا (عن مواضعه) وفي المائة (من بعد مواضعه) والفرق أنا إذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة، فههنا قوله (يخرفون الكلم عن مواضعه) معناه: أنهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص، وليس فيه بيان أنهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب. وأما الآية المذكورة في سورة المائدة، فهي دالة على أنهم جمعوا بين الأمرين. فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة، وكانوا يخرجون اللفظ أيضا من الكتاب، فقوله (يخرفون الكلم) إشارة إلى التأويل الباطل وقوله (من بعد مواضعه) إشارة إلى إخراجهم عن الكتاب.

﴿النوع الثاني﴾ من ضلالاتهم: ما ذكره الله تعالى بقوله (ويقولون سمعنا وعصينا) وفيه وجهان: الأول: أن النبي عليه السلام كان إذا أمرهم بشيء قالوا في الظاهر: سمعنا، وقالوا في أنفسهم: وعصينا والثاني: أنهم كانوا يظهرون قولهم: سمعنا وعصينا، إظهاراً للخالفية، واستحقاقاً للأمر.

﴿النوع الثالث﴾ من ضلالتهم قوله (واسمع غير مسمع)

واعلم أن هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم، ويحتمل الاهانة والشتم. أما أنه يحتمل المدح فهو أن يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها، وأما أنه يحتمل للشتم والذم فذلك من وجوه: الأول: أنهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم: اسمع، ويقولون في أنفسهم: لا سمعت، فقوله (غير مسمع) معناه: غير سامع، فإن السامع مسمع، والمسمع سامع. الثاني: غير مسمع، أي غير مقبول منك، ولا تجاب إلى ما تدعو إليه. ومعناه غير مسمع حواجا يوافقك، فكانك ما سمعت شيئا. الثالث: اسمع غير مسمع كلاما ترضاه، ومتى كان كذلك فإن الانسان لا يسمعه لئبو سمعه عنه، فثبت بما ذكرنا أن هذه الكلمة محتملة للذم والمدح، فكانوا يذكرونها لغرض الشتم.

﴿النوع الرابع﴾ من ضلالاتهم قولهم (وراعنا ليا بالستهم وطعنا في الدين) أما تفسير (راعنا) فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجود: الأول: أن هذه كلمة كانت تجرى بينهم على جهة الهزاء والسخرية. فلذلك نهى المسلمون أن يتلفظوا بها حتى ضرة الرسول صلى الله عليه وسلم. الثاني:

قوله (راعنا) معناه ارعنا سمعك ، أى اصرف سمعك إلى كلامنا وأنصت لحديثنا وتفهم ، وهذا بما لا يخاطب به الأنبياء عليهم السلام ، بل إنما يخاطبون بالاجلال والتعظيم . الثالث : كانوا يقولون راعنا ويوهومونه فى ظاهر الأمر أنهم يريدون أرعنا سمعك ، وكانوا يريدون سبه بالرعوته فى لغتهم . الرابع : أنهم كانوا يلوون ألسنتهم حتى يصير قولهم : (راعنا) راعينا ، وكانوا يريدون أنك كنت ترعى أغنامنا لنا ، وقوله (ليا بألسنتهم) قال الواحدى : أصل «ليا» لوبا ، لانه من لويت ، ولكن الواو أدغمت فى الياء لسبقها بالسكون ، ومثله الطى . وفى تفسيره وجود : الأول : قال الفراء كانوا يقولون : راعنا ويريدون به الشتم ، فذلك هو اللى ، وكذلك قولهم ، (غير مسمع) وأرادوا به لاسمعت ، فهذا هو اللى . الثانى : أنهم كانوا يصلون بألسنتهم ما يضره من الشتم إلى ما يظهره من التوقير على سبيل النفاق . الثالث : لعلمهم كانوا يقتلون أشد اقهم وألسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية ، كما جرت عادة من يهزأ بانسان بمثل هذه الأفعال . ثم بين تعالى أنهم إنما يقدمون على هذه الأشياء لطعنهم فى الدين ، لأنهم كانوا يقولون لأصحابهم : إنما نشتمه ولا يعرف ، ولو كان نبيا لعرف ذلك ، فأظهر الله تعالى ذلك فعرفه خبث ضمائرهم ، فانقلب ما فعلوه طعناتى نبوته دلالة قاطعة على نبوته ، لأن الاخبار عن الغيب معجز

فان قيل : كيف جاؤا بالقول المحتمل للوجهين بعد ما حرفوا ، وقالوا سمعنا وعصينا ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنا حكينا عن بعض المفسرين أنه قال : إنهم ما كانوا يظنون قولهم (وعصينا) بل كانوا يقولونه فى أنفسهم . والثانى : هب أنهم أظهروا ذلك إلا أن جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان ، ولا يواجهونه بالسب والشتم

ثم قال تعالى ﴿ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا وسمعنا وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم﴾ والمعنى أنهم لو قالوا بدل قولهم : سمعنا وعصينا ، سمعنا وأطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلائل والبيئات مرات بعد مرات ، وبدل قولهم (واسمع غير مسمع) قولهم واسمع ، وبدل قولهم (راعنا) قولهم (انظرنا) أى اسمع منا ما نقول ، وانظرنا حتى تفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله وأقوم ، أى أعدل وأصوب ، ومنه يقال : رمح قويم أى مستقيم : وقومت الشئ من عوج فقومت

ثم قال ﴿ولكن لعنهم الله بكفرهم﴾ والمراد أنه تعالى إنما لعنهم بسبب كفرهم

ثم قال ﴿فلا يؤمنون إلا قليلا﴾ وفيه قولان : أحدهما : أن القليل صفة للقوم . والمعنى فلا يؤمن منهم إلا أقوام قليلون . ثم منهم من قال : كان ذلك لقليل عبد الله بن سلام وأصحابه . وقيل : هم الذين علم الله منهم أنهم يؤمنون بعد ذلك .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ  
 أَنْ نَطْمَسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ  
 وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٤٧﴾»

﴿والقول الثاني﴾ أن القليل صفة للايمان ، والتقدير فلا يؤمنون إلا بإيمان قليلا ، فانهم كانوا يؤمنون بالله و التوراة و موسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الأنبياء ، ورجح أبو على الفارسي هذا القول على الأول ، قال : لأن «قليلًا» لفظ مفرد ، ولو أريد به ناس لجمع نحو قوله (إن هؤلاء لشدة قليلون) ويمكن أن يجاب عنه بأنه قد جاء فعيل مفردا ، والمراد به الجمع قال تعالى (وحسن أولئك رفيقا) وقال (ولا يسأل حميم حميما يبصرونهم) فدل عود الذكر مجموعا إلى القليلين على أنه أريد بهما الكثيرة .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين أتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا﴾  
 وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى بعد أن حكى عن اليهود أنواع مكرهم وإيذاتهم أمرهم بالإيمان وقرن بهذا الأمر الوعيد الشديد على الترك ، ولقائل أن يقول : كان يجب أن يأمرهم بالنظر والتفكير في الدلائل الدالة على صحة نبوته ، حتى يكون إيمانهم استدلاليا ، فلما أمرهم بذلك الايمان ابتداء فكأنه تعالى أمرهم بالإيمان على سبيل التقليد .

والجواب عنه : أن هذا الخطاب مختص بالذين أتوا الكتاب ، وهذا صفة من كان عالما بجميع التوراة . ألا ترى أنه قال في الآية الأولى (ألم تر إلى الذين أتوا نصيبا من الكتاب) ولم يقل : ألم تر إلى الذين أتوا الكتاب ، لأنهم ما كانوا عالمين بكل ما في التوراة . فلما قال في هذه الآية (يا أيها الذين أتوا الكتاب) علمنا أن هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ، ومن كان كذلك فإنه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التوراة كانت مشتملة على تلك الدلائل ، ولهذا قال تعالى (مصدقًا لما معكم) أى مصدقا للآيات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان العلم حاصلًا كان ذلك الكفر محض العناد ، فلا جرم حسن منه تعالى أن يأمرهم بالإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام جزما ، وأن



يقرن الوعيد الشديد بذلك .

(المسألة الثانية) الطمس : المحو. تقول العرب في وصف المفازة : إنها طامسة الأعلام ، وطمس الطريق وطمس إذا درس ، وقد طمس الله على بصره إذا أزاله وأبطله ، وطمست الريح الأثر إذا محته ، وطمست الكتاب محوته ، وذكروا في الطمس المذكور في هذه الآية قولين : أحدهما : حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه ، والثاني : حمل اللفظ على مجازه .

(أما القول الأول) فهو أن المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها ، فإن الوجه إنما يتميز عن سائر الأعضاء بما فيه من الحواس ، فإذا أزيلت ومحيت كان ذلك طمسا . ومعنى قوله (فتردها على أديبارها) رد الوجوه إلى ناحية القفا ، وهذا المعنى إنما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلفة والمثلة والفضيحة ، لأن عند ذلك يعظم الغم والحسرة ، فإن هذا الوعيد محتص بيوم القيامة على ما سنقيم الدلالة عليه ، وما يقرره قوله تعالى (وأما من أوتى كتابه وراء ظهره) فإنه إذا ردت الوجوه إلى القفا أوتوا الكتاب من وراء ظهورهم ، لأن في تلك الجهة العيون والأفواه التي بها يدرك الكتاب ويقرأ باللسان .

(فأما القول الثاني) : فهو أن المراد من طمس الوجوه مجازه ، ثم ذكروا فيه وجوها : الأول : قال الحسن : المراد نظمسها عن الهدى فتردها على أديبارها ، أى على ضلالتها ، والمقصود بيان إلقيائها في أنواع الخذلان وظلمات الضلالات ، ونظيره قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) تحقيق القول فيه أن الانسان في مبدأ خلقته ألفت هذا العالم المحسوس ، ثم عند الفكر والعبودية كأنه يسافر من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات . فقد امه عالم المعقولات ، ووراءه عالم المحسوسات فالخذلان هو الذي يرد من قدامه إلى خلفه كما قال تعالى في صفتهم (ناكسورؤسهم) . الثاني : يحتمل أن يكون المراد بالطمس القلب والتغيير ، وبالوجوه : رؤسؤهم ووجهؤهم ، والمعنى من قبل أن تغير أحوال وجهاتهم فنسلب منهم الاقبال والوجهة ونكسؤهم الصغار والادبار والمذلة . الثالث : قال عبدالرحمن ابن زيد : هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى ، وتأول ذلك في إجلاء قريظة والنضير إلى الشام ، فرد الله وجوههم على أديبارهم حين عادوا إلى أذرعات وأريحاء من أرض الشام ، كما جاؤا منها بدءاً . وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين : أحدهما : تقييح صورتهم يقال : طمس الله صورته كقوله : قبح الله وجهه ، والثاني : إزالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو أحوالهم عنها .

فان قيل : إنه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثاني فلا إشكال البتة ، وان فسرناه على

على القول الأول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى ما جعل الوعيد هو الطمس بعينه، بل جعل الوعيد إما الطمس أو اللعن فإنه قال (أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت) وقد فعل أحدهما وهو اللعن وهو قوله (أو نلعنهم) وظاهره ليس هو المسخ. الثاني: قوله تعالى (آمنا) تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم، فلزم أن يكون قوله (من قبل أن نطمس وجوها) واقعا في الآخرة. فصار التقدير: آمنا من قبل أن يجيء وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت. الثالث: أنا قد بينا أن قوله (يا أيها الذين أتوا الكتاب) خطاب مع جميع علمائهم، فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بأن لا يأتي أحد منهم بالإيمان، وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن عبد الله بن سلام وجمع كثير من أصحابه، فقات المشروط بفوات الشرط، ويقال: لما نزلت هذه الآية أتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأتي أهله فأسلم، وقال: يا رسول الله كنت أرى أن لا أصل إليك حتى يتحول وجهي في قفاي. الرابع: أنه تعالى لم يقل: من قبل أن نطمس وجوهكم، بل قال (من قبل أن نطمس وجوها) وعندنا أنه لا بد من طمس في اليهود أو مسخ قبل قيام الساعة، وبما يدل على أن المراد ليس طمس وجوههم بأعيانهم، بل طمس وجوه غيرهم من أبناء جنسهم قوله (أو نلعنهم) فذكرهم على سبيل المغايبه، ولو كان المراد أولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب، وحمل الآية على طريقة الالتفات وإن كان جائزا إلا أن الأظهر ما ذكرناه.

ثم قال تعالى (أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت) قال مقاتل وغيره: نسمخهم قرده كما فعلنا ذلك بأوائهم. وقال أكثر المحققين: الأظهر حمل الآية على اللعن المتعارف، ألا ترى إلى قوله تعالى (قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير) ففصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قرده وخنازير، وههنا سؤالات:

(السؤال الأول) إلى من يرجع الضمير في قوله (أو نلعنهم)

الجواب: إلى الوجوه إن أريد الوجهاء أو لأصحاب الوجوه، لأن المعنى من قبل أن نطمس وجوده قوم، أو يرجع إلى الذين أتوا على طريقة الالتفات.

(السؤال الثاني) قد كان اللعن والطمس حاصلين قبل الوعيد على الفعل فلا بد وأن يتحدا.

والجواب: أن لعنه تعالى لهم من بعد هذا الوعيد يكون أزيد تأثيرا في الخزي فيصح ذلك فيه.

(السؤال الثالث) قوله تعالى (يا أيها الذين أتوا الكتاب) خطاب مشافهة، وقوله (أو نلعنهم)

خطاب مغايبه. فكيف يليق أحدهما بالآخر؟

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾

الجواب : منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم) ومنهم من قال : هذا تنبيه على أن التهديد حاصل في غيرهم ممن يكذبون من أبناء جنسهم . وعندى فيه احتمال آخر : وهو أن اللعن هو الطرد والابعاد ، وذكر البعيد لا يكون إلا بالمغايبه ، فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة .

ثم قال تعالى ﴿وكان أمر الله مفعولا﴾ وفيه مسالتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : يريد لاراد لحكمه ولا ناقض لأمره ، على معنى أنه لا يتعذر عايه شيء يريد أن يفعله ، كما تقول في الشيء الذى لاشك في حصوله : هذا الأمر مفعول وإن لم يفعل بعد . وإثما قال (وكان) إخباراً عن جريان عادة الله في الأنبياء المتقدمين أنه مهما أخبرهم بانزال العذاب عليهم فعمل ذلك للاحالة ، فكأنه قيل لهم : أتمتعن تعلمون أنه كان تهديد الله في الأمم السالفة واقعا للاحالة . فاحترزوا الآن وكونوا على حذر من هذا الوعيد والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الجبائى بهذه الآية على أن كلام الله محدث فقال : قوله (وكان أمر الله مفعولا) يقتضى أن أمره مفعول ، والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد ، فدل هذا على أن أمر الله مخلوق مصنوع ، وهذا فى غاية السقوط لأن الأمر فى اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى (وما أمر فرعون برشيد) والمراد ههنا ذاك .

قوله تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما﴾

اعلم أن الله تعالى لما هدّد اليهود على الكفر ، وبين أن ذلك التهديد لا بد من وقوعه للاحالة بين أن مثل هذا التهديد من خواص الكفر ، فأما سائر الذنوب التى هى مغايرة للكفر فليست حالها كذلك ، بل هو سبحانه قد يعفو عنها ، فلا جرم قال (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية دالة على أن اليهودى يسمى مشركا فى عرف الشرع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن الآية دالة على أن ماسوى الشرك مغفور ، فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك

لوجب أن تكون مغفورة بحكم هذه الآية . وبالإجماع هي غير مغفورة . فدل على أنها داخلة تحت اسم الشرك . الثاني : أن اتصال هذه الآية بما قبلها إنما كان لأنها تتضمن تهديدا لليهود ، فلو لا أن اليهودية داخلة تحت اسم الشرك ، وإلا لم يكن الأمر كذلك .

فان قيل : قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا) إلى قوله (والذين أشركوا) عطف المشرك على اليهودي . وذلك يقتضى المعاصرة .

قلنا : المعاصرة حاصلة بسبب المفهوم اللغوي ، والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعي ، ولا بد من المصير إلى ما ذكرناه دفعا للتناقض . إذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : قال الشافعي رضى الله عنه المسلم لا يقتل بالذمي ، وقال أبو حنيفة : يقتل . حجة الشافعي أن الذمي مشرك لما ذكرناه . والمشرك مباح الدم لقوله تعالى : اقتلوا المشركين . فكان الذمي مباح الدم على الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ، ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النبي ، فوجب أن يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله .

(المسألة الثانية) هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبراء .

واعلم أن الاستدلال بها من وجوه :

(الوجه الأول) أن قوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به) معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لأنه بالإجماع لا يغفر على سبيل الوجوب ، وذلك عند ما يتوب المشرك عن شركه ، فإذا كان قوله : إن الله لا يغفر الشرك هو أنه لا يغفره على سبيل التفضل ، وجب أن يكون قوله (يغفر مادون ذلك) هو أن يغفره على سبيل التفضل : حتى يكون التني والاثبات متواردين على معنى واحد . ألا ترى أنه لو قال : فلان لا يعطى أحدا تفضلا ، ويعطى زائدا فإنه يفهم منه أنه يعطيه تفضلا ، حتى لو صرح وقال : لا يعطى أحدا شيئا على سبيل التفضل ويعطى أزيد على سبيل الوجوب ، فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام ، فثبت أن قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) على سبيل التفضل . إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد منه أصحاب الكبراء قبل التوبة ، لأن عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا . فلا يمكن حمل الآية عليه ، فإذا تقرر ذلك لم يبق إلا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب . الثاني : أنه تعالى قسم المنيات على قسمين : الشرك وماسوى الشرك ، ثم إن ماسوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة ، والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ، ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعا . وعلى ماسواه بأنه مغفور قطعا ، لكن في حق من يشاء ، فصار تقدير الآية أنه تعالى يغفر كل ماسوى الشرك ، لكن في حق

من شاء . ولما دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور ، وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضاً مغفورة . الثالث : أنه تعالى قال (لمن يشاء) فعلق هذا الغفران بالمشيئة ، وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به ، وغير معلق على المشيئة ، فوجب أن يكون الغفران المذكور في هذه الآية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب ، واعتراضوا على هذا الوجه الأخير بأن تعليق الأمر بالمشيئة لا يتنافى وجوبه ، ألا ترى، أنه تعالى قال بعد هذه الآية (بل الله يزكي من يشاء) ثم إننا نعلم أنه تعالى لا يزكي إلا من كان أهلاً للتزكية ، وإلا كان كذباً ، والكذب على الله محال ، فكذا ههنا

واعلم أنه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت إليه إلا المعارضة بعمومات الوعيد ، ونحن نعارضها بعمومات الوعد ، والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (بلى من كذب سيئته وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فلا فائدة في الإعادة . وروى الواحدى في البسيط باسناده عن ابن عمر قال : كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا أنه من أهل النار، حتى نزلت هذه الآية فأمسكنا عن الشهادات . وقال ابن عباس : إني لأرجو كما لا ينفع مع الشرك عمل ، كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب . ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر . وروى مرفوعاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «اتسموا بالإيمان وأقروا به فمما لا يخرج إحسان المشرك المشرك من إشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن المؤمن من إيمانه»

(المسألة الثانية) روى عن ابن عباس أنه قال : لما قتل وحشى حمزة يوم أحد ، وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو فعل ذلك ، ثم انهم ماوفوا له بذلك ، فعند ذلك ندم هو وأصحابه فكتبوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم بذنبهم ، وأنه لا يمنعهم عن الدخول في الاسلام إلا قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر) فقالوا : قد ارتكبنا كل ما في الآية ، فنزل قوله (إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً) فقالوا : هذا شرط شديد نخاف أن لا نقوم به ، فنزل قوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فقالوا : نخاف أن لا نكون من أهل مشيئته ، فنزل (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم) فدخلوا عند ذلك في الاسلام . وطعن القاضى في هذه الرواية وقال ان من يريد الإيمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد : ولأن قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعاً) لو كان على إطلاقه لكان ذلك اغراء لهم بالثبات على ما هم عليه والجواب عنه : لا يبعد أن يقال : انهم استعظموا قتل حمزة وايداء الرسول إلى ذلك

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ  
فَتِيلًا ﴿٤٩﴾ انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا ﴿٥٠﴾

الحد ، فوقعت الشبهة في قلوبهم أن ذلك هل يغفر لهم أم لا ، فلهذا المعنى حصلت المراجعة . وقوله هذا إغراء بالقيح ، فهو انه إنما يتم على مذهبه . أما على قولنا : انه تعالى فعال لما يريد ، فالسؤال ساقط والله أعلم .

ثم قال ﴿ومن يشرك بالله فقد اقرى إثماً عظيماً﴾ أى اختلق ذنباً غير مغفور ، يقال : اقرى فلان الكذب إذا اعتمله واختلقه ، وأصله من القرى بمعنى القطع .

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكى من يشاء ولا يظلمون فتيلاً انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثماً مبيناً﴾

اعلم أنه تعالى لما هدد اليهود بقوله (ان الله لا يغفر أن يشرك به) فعند هذا قالوا : لسنا من المشركين . بل نحن خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم انهم قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) وحكى عنهم أنهم قالوا (ان تمسنا النار إلا أياما معدودة) وحكى أيضاً أنهم قالوا (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وبعضهم كانوا يقولون : ان آباءنا كانوا أنبياء فيشفعون لنا . وعن ابن عباس رضى الله عنه ان قوماً من اليهود أتوا بأطفالهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب ؟ فقال لا ، فقالوا والله ما نحن إلا كهؤلاء : ما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار . وما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل . وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا في تزكية أنفسهم فذكر تعالى في هذه الآية أنه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه ، وإنما العبرة بتزكية الله له وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ، ومنه تزكية المعدل للشاهد . قال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى) وذلك لأن التزكية متعلقة بالتقوى ، والتقوى صفة في الباطن ، ولا يعلم حقيقتها إلا الله ، فلا جرم لا تصلح التزكية إلا من الله ، فلهذا قال تعالى (بل الله يزكى من يشاء)

فان قيل : أليس أنه صلى الله عليه وسلم قال «والله إنى لأمين في السماء أمين في الأرض» قلنا : إنما قال ذلك حين قال المنافقون له : اعدل في القسمة ، ولأن الله تعالى لما زكاه

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ  
وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ﴿٥١﴾ أُولَٰئِكَ

أولا بدلالة المعجزة جازله ذلك بخلاف غيره .

(المسألة الثانية) قوله (بل الله يزكي من يشاء) يدل على أن الإيمان يحصل بخلق الله تعالى لأن أجل أنواع الزكاة والطهارة وأشرفها هو الإيمان . فلما ذكر تعالى أنه هو الذي يزكي من يشاء دل على أن إيمان المؤمنين لم يحصل إلا بخلق الله تعالى .

(المسألة الثالثة) قوله (ولا يظلمون شيئا) هو كقوله (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) والمعنى أن الذين يزكون أنفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم ، أو يكون المعنى : أن الذين زكاهم الله فانه يشبههم على طاعتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا . والقتيل ما قتل بين أصبعيك من الوسخ ، فعيل بمعنى مفعول ، وعن ابن السكيت : القتل ما كان في شق النواة ، والنقير النقطة التي في ظهر النواة ، والقطير القشرة الرقيقة على النواة ، وهذه الأشياء كلها تضرب أمثالا للشيء النافه الحقيق ، أي لا يظلمون لاقليلا ولا كثيرا .

ثم قال تعالى ﴿ انظر كيف يفترون على الله الكذب ﴾ وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) هذا تعجيب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله ، وهي تزكيتهم أنفسهم وافتراؤهم على الله ، وهو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقولهم (إن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وقولهم : ما عملناه بالنهار يكفر عنا بالليل .

(المسألة الثانية) مذهبتنا أن الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف الخبر عنه كان كذبا ، سواء علم قائله كونه كذلك أو لم يعلم ، وقال الجاحظ : شرط كونه كذبا أن يعلم كونه بخلاف ذلك ، وهذه الآية دليل لنا لأنهم كانوا يعتقدون في أنفسهم الزكاء والطهارة ، ثم لما أخبروا بالزكاة والطهارة كذبهم الله فيه ، وهذا يدل على ما قلناه .

ثم قال تعالى ﴿ وكنى به إثمنا مينا ﴾ وإنما يقال : كنى به في التعظيم على جهة المدح أو على جهة الذم . أما في المدح فكقوله (وكنى بالله ولياً وكنى بالله نصيراً) وأما في الذم فكما في هذا الموضوع . وقوله (إثمنا مينا) منصوب على التمييز .

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت وبقولون

الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فْلَنَ يَجْعَلِ لَهُ نَصِيرًا «٥٢»

للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا ﴿

اعلم أنه تعالى حكى عن اليهود نوعا آخر من المكر، وهو أنهم كانوا يفضلون عبدة الأصنام على المؤمنين، ولا شك أنهم كانوا عالمين بأن ذلك باطل، فكان إقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن حي بن أخطب وكعب بن الأشرف اليهوديين خرجا إلى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقالوا: أتمم أهل كتاب، وأتمم أقرب إلى محمد منكم الينا فلا نأمن مكركم، فاسجدوا لآلهتنا حتى تطمئن قلوبنا، ففعلوا ذلك. فهذا إيمانهم بالجبت والطاغوت، لأنهم سجدوا للأصنام، فقال أبو سفيان: أنحن أهدى سبيلا أم محمد؟ فقال كعب: ماذا يقول محمد؟ قالوا: يأمر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الأصنام وترك دين آبائه، وأوقع الفارقة. قال: وما دينكم؟ قالوا: نحن ولادة البيت نسق الحجاج وتقري الضيف ونفك العاني وذكروا أفعالهم، فقال: أتمم أهدى سبيلا. فهذا هو المراد من قولهم (للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا)

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الناس في الجبت والطاغوت، وذكروا فيه وجوها: الأول: قال أهل اللغة: كل معبود دون الله فهو جبت وطاقوت، ثم زعم الأكثر أن الجبت ليس له تصرف في اللغة. وحكى القفال عن بعضهم أن الجبت أصله جبس، فأبدلت السين تاء، والجبس هو الخبيث الرديء، وأما الطاغوت فهو مأخوذ من الطغيان، وهو الاسراف في المعصية، فكل من دعا إلى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم، ثم توسعوا في هذا الاسم حتى أوقعوه على الجناد، كما قال تعالى (واجنبي وبنى أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيرا من الناس) فأضاف الاضلال إلى الأصنام مع أنها جمادات. الثاني: قال صاحب الكشف: الجبت الأصنام وكل ماعبد من دون الله، وطاقوت الشيطان. الثالث: الجبت الأصنام، وطاقوت تراجمه الأصنام يترجمون للناس عنها الأكاذيب فيضلونهم بها، وهو منقول عن ابن عباس. الرابع: روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: الجبت الكاهن، وطاقوت الساحر. الخامس: قال الكلبي: الجبت في هذه الآية حي بن أخطب وطاقوت كعب بن الأشرف، وكانت اليهود يرجعون إليهما، فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في إغواء



أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا «٥٣»

الناس وإضلالهم . السادس : الجبت والطاغوت صنمان لقريش، وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهماطلبا لمرضاة قريش ، وبالجمله فالأقاويل كثيرة ، وهما كلمتان وضعتا لعلمين على من كان غاية في الشر والفساد .

ثم قال تعالى ﴿ أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فإن تجرد له نصيرا ﴾ فبين أن عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد ، وهو ضد الملبؤمنين من القرية والزاني ؛ وأخبر بعده بأن من يلعنه الله فلا ناصر له ، كما قال (ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا) فهذا اللعن حاضر ، وما في الآخرة أعظم ، وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله ، وفيه وعد للرسول صلى الله عليه وسلم بالنصرة والمؤمنين بالقوية ، بالصد على الضد ، كما قال في الآيات المتقدمة (وكفى بالله ويا وكفى بالله نصيرا)

واعلم أن القوم إنما استحقوا هذا اللعن الشديد لأن الذي ذكروه من تفضيل عبدة الأوثان على الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجرى مجرى المكابرة ، فمن يعبد غير الله كيف يكون أفضل حالا ممن لا يرضى بمعبود غير الله ! ومن كان دينه الاقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة ، كيف يكون أقل حالا ممن كان بالصد في كل هذه الأحوال والله أعلم .  
قوله تعالى ﴿ أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون الناس نقيرا ﴾

اعلم أنه تعالى وصف اليهود في الآية المتقدمة بالجهل الشديد ، وهو اعتقادهم أن عبادة الأوثان أفضل من عبادة الله تعالى ، ووصفهم في هذه الآية بالبخل والحسد ، فالبخل هو أن لا يدفع لأحد شيئا مما آتاه الله من النعمة ، والحسد هو أن يتمنى أن لا يعطى الله غيره شيئا من النعم ، فالبخل والحسد يشتركان في أن صاحبه يريد منع النعمة من الغير ، فأما البخل فيمنع نعمة نفسه عن الغير ، وأما الحاسد فيريد أن يمنع نعمة الله من عباده ، وإنما قدم تلك الآية على هذه الآية لأن النفس الانسانية لها قوتان : القوة العاملة والقوة العاملة . فكمال القوة العاملة العلم ، ونقصانها الجهل ، وكمال القوة العاملة : الأخلاق الحميدة ، ونقصانها الأخلاق الذميمة . وأشد الأخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد ، لأنهما ينشآن لعود المضار إلى عباد الله .

إذا عرفت هذا فنقول : إنما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد وجهين : الأول : أن القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة وأصل لها ، فكان شرح حالها يجب

أن يكون مقدما على شرح حال القوة العملية . الثاني : أن السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل ، والسبب مقدمه على المسبب ، لاجرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد . وإتفاقنا : إن الجهل سبب البخل والحسد : أما البخل فلأن بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة في الآخرة ، وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده . فالبخل يدعو إلى الدنيا ويمنعك عن الآخرة . والوجود يدعو إلى الآخرة ويمنعك عن الدنيا ، ولاشك أن ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون إلا من محض الجهل . وأما الحسد فلأن الالهية عبارة عن إيصال النعم والاحسان إلى العبيد ، فمن كره ذلك فكأنه أراد عزل الاله عن الالهية ، وذلك محض الجهل . فثبت أن السبب الأصلي للبخل والحسد هو الجهل ، فلما ذكر تعالى الجهل أردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب ، فهذا هو الاشارة إلى نظم هذه الآية ، وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) «أم» ههنا فيه وجوه : الأول : قال بعضهم : الميم صلة ، وتقديره : اللهم لأن حرف «أم» إذ لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة . الثاني : أن «أم» ههنا متصلة . وقد سبق ههنا استفهام على سبيل المعنى ، وذلك لأنه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للشركين : انهم أهدى سبيلا من المؤمنين . عطف عليه بقوله (أم لهم نصيب) فكأنه تعالى قال : أمن ذلك يتعجب ، أم من قولهم لهم نصيب من الملك ، مع أنه لو كان لهم ملك لبخلوا بأقل القليل . الثالث : أن «أم» ههنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها البتة ، كأنه لما تم الكلام الأول قال : بل لهم نصيب من الملك ، وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار ، يعنى ليس لهم شيء من الملك البتة ، وهذا الوجه أصح الوجوه .

(المسألة الثانية) ذكروا في هذا الملك وجوها : الأول : اليهود كانوا يقولون نحن أولى بالملك والنبوة فكيف تتبع العرب ؟ فأبطل الله عليهم قولهم في هذه الآية . الثاني : أن اليهود كانوا يزعمون أن الملك يعود إليهم في آخر الزمان ، وذلك أنه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودوتهم ويدعو إلى دينهم ، فكذبهم الله في هذه الآية . الثالث : المراد بالملك ههنا التمليك ، يعنى أنهم إنما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك إليهم ، ولو كان التمليك إليهم لبخلوا بالنقير والقطمير ، فكيف يقدرون على النفي والاثبات . قال أبو بكر الأصم : كانوا أصحاب بساتين وأموال ، وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء بأقل القليل ، فنزلت هذه الآية .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى جعل لبخلهم كالمسارع من حصول الملك لهم ، وهذا يدل على أن الملك والبخل لا يجتمعان ، وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل أن الانقياد للغير أمر مكروه لذاته ، والانسان لا يتحمل المكروه إلا إذا وجد في مقابلته أمرا مطلوبا مرغوبا فيه ، وجهات الحاجات

حبيطة بالناس ، فاذا صدر من إنسان احسان إلى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته متقادما طيعاله ، فلهاذا قيل : بالبر يستعبد الحر ، فالذي يوجد هذا بقية النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض ، فلا يحصل الانقياد البتة ، فثبت أن الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة أقسام: ملك على الظواهر فقط ، وهذا هو ملك الملوك . وملك على البواطن فقط ، وهذا هو ملك العلماء ، وملك على الظواهر والبواطن معاً ، وهذا هو ملك الأنبياء صلوات الله عليهم . فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب في الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ، ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم ، وامثالهم لأوامرهم . وكما هذه الصفات حاصل محمد عليه الصلاة والسلام .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال سيدي : «إذن» في عوامل الأفعال بمنزلة أظن في عوامل الأسماء ، وتقريره أن الظن إذا وقع في أول الكلام نصب لا غير . كقولك أظن زيدا قائماً ، وإن وقع في الوسط جاز إلغاؤه وإعماله ، كقوله زيد أظن قائم ، وإن شئت قلت زيدا أظن قائماً ، وإن تأخر فالأحسن إلغاؤه . تقول زيد منطلق ظننت . والسبب فيما ذكرناه أن «ظن» وما أشبهه من الأفعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل ، لأنها لا تؤثر في معمولاتها ، فاذا تقدم دل التقديم في الذكر على شدة العناية فتقوى على التأثير ، وإذا تأخر دل على عدم العناية فلغا ، وإن توسط فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ، ولا في محل الإهمال من كل الوجوه ، بل كانت كالمتوسطة في هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزا .

واعلم أن الاعمال في حال التوسط أحسن ، والالغاء حال التأخر أحسن .

إذا عرفت هذا فنقول : كلمة «إذن» على هذا الترتيب أيضاً ، فإن تقدمت نصبت الفعل . تقول إذن أكرمك ، وإن توسطت أو تأخرت جاز الالغاء ، تقول أنا إذن أكرمك ، وأنا أكرمك إذن فتلغيه في هاتين الحالتين .

إذا عرفت هذه المقدمة فقوله تعالى (فاذا لا يؤتون الناس نقيرا) كلمة «إذن» فيها متقدمة وما عملت ، فذكروا في العذر وجوها : الأول : أن في الكلام تقدماً وتأخيراً ، والتقدير : لا يؤتون الناس نقيرا إذن . الثاني : أنها لما وقعت بين الفاء والفعل جاز أن تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى إذا توسطت أو تأخرت ، وهكذا سبيلها مع الواو كقوله تعالى (وإذا لا يلبثون خلفك) والثالث : قرأ ابن مسعود (فاذا لا يؤتوا) على إعمال «إذن» عملها الذي هو النصب .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أهل اللغة : النقيرة نقرة في ظهر النواة ومنها تثبت النخلة . وأصله أنه

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾ فَهُمْ مِنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ  
مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴿٥٥﴾

فعل من النقر . ويقال للخشب الذى ينقر فيه نقر لأنه ينقر ، والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار  
والمنقار حديدة كالفأس تقطع بها الحجارة ، ومنه منقار الطائر لأنه ينقر به .

واعلم أن ذكر النقر ههنا تمثيل ، والغرض انهم يخلون بأقل القليل .

قوله تعالى ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب  
والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا﴾  
فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أم : منقطعة ، والتقدير بل يحسدون الناس .

﴿المسألة الثانية﴾ فى المراد بلفظ «الناس» قولان : الأول : وهو قول ابن عباس والأكثرين  
انه محمد صلى الله عليه وسلم ، وإنما جاز أن يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لأنه اجتمع عنده من  
خصال الخير ما لا يحصل إلا متفرقا فى الجمع العظيم ، ومن هذا يقال : فلان أمة وحده . أى يقوم  
مقام أمة . قال تعالى (ان ابراهيم كان أمة قانتا)

﴿والقول الثانى﴾ المراد ههنا هو الرسول ومن معه من المؤمنين ، وقال من ذهب إلى هذا  
القول : ان لفظ الناس جمع . فحمله على الجمع أولى من حملة على المفرد .

واعلم أنه إنما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس ، لأن المقصود من الخلق  
إنما هو القيام بالعبودية ، كما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فلما كان القائمون  
بهذا المقصود ليس إلا محمدا صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان وهو وأصحابه كأنهم كل  
الناس . فلهذا حسن إطلاق لفظ الناس وإرادتهم على التعيين :

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى تفسير الفضل الذى لأجله صاروا محسودين على قولين

﴿فالقول الأول﴾ انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها فى الدين والدنيا .

﴿والقول الثانى﴾ انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع .

واعلم أن الحسد لا يحصل إلا عند الفضيلة، فكلما كانت فضيلة الانسان آتم وأكمل كان حسد الحاسدين عليه أعظم، ومعلوم أن النبوة أعظم المناصب في الدين، ثم انه تعالى أعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم، وضم إليها انه جعله كل يوم أقوى دولة وأعظم شوكة وأكثر أنصاراً وأعواناً وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم. فاما كثرة النساء فهو كالأمر الحقير بالنسبة إلى ما ذكرناه، فلا يمكن تفسير هذا الفضل به، بل ان جعل الفضل اسماً لجميع ما أنعم الله تعالى به عليه دخل هذا أيضاً تحته، فأما على سبيل القصر عليه فبعيد.

واعلم أنه تعالى لما بين أن كثرة نعم الله عليه صارت سبباً لحسد هؤلاء اليهوديين ما يدفع ذلك فقال (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً) والمعنى أنه حصل في أولاد ابراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك، وأنتم لاتتعجبون من ذلك ولا تحسدونه، فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه؟

واعلم أن (الكتاب) إشارة إلى ظواهر الشريعة (والحكمة) إشارة إلى أسرار الحقيقة. وذلك هو كمال العلم. وأما الملك العظيم فهو كمال القدرة. وقد ثبت أن الكالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة. فهذا الكلام تنبيه على أنه سبحانه آتاهم أقصى ما يليق بالانسان من الكالات. ولما لم يكن ذلك مستبعداً فيهم لا يكون مستبعداً في حق محمد صلى الله عليه وسلم.

وقيل: إنهم لما استكثروا نساءه قيل لهم: كيف استكثرت له التسع. وقد كان لداود مائة ولسليان ثلاثاً بالمهر وسبعائة سرية؟

ثم قال تعالى ﴿فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه﴾ واختلفوا في معنى «به» فقال بعضهم بمحمد عليه الصلاة والسلام، والمراد أن هؤلاء القوم الذين أوتوا نصيباً من الكتاب آمن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار. وقال آخرون: المراد من تقدم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. والمعنى أن أولئك الأنبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة أممهم فيهم أن بعضهم آمن به وبعضهم بقوا على الكفر، فأنت يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم، فان أحوال جميع الأمم مع جميع الأنبياء هكذا كانت. وذلك تسليية من الله ليكون أشد صبراً على ما ينال من قبلهم.

ثم قال ﴿وكفى بجهنم سعيراً﴾ أى كفى بجهنم في عذاب هؤلاء الكفار المتقدمين والمتأخرين. سعيراً، والسعير الوقود، يقال أوقدت النار وأسعرتها بمعنى واحد.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ  
بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا «٥٦»

قوله تعالى «ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا  
غيرها ليدوقوا العذاب ان الله كان عزيزا حكيما»

اعلم أنه تعالى بعد ما ذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من أهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من  
الوعيد فقال (إن الذين كفروا بآياتنا) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يدخل في الآيات كل ما يدل على ذات الله وأفعاله وصفاته وأسمائه  
والملائكة والكتب والرسول، وكفرهم بالآيات ليس يكون بالجدد، لكن بوجوه، منها أن  
ينكروا كونها آيات، ومنها أن يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها. ومنها أن يلقوا الشكوك والشبهات  
فيها. ومنها: أن ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد، وأما حد الكفر وحقيقته فقد  
ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (ان الذين كفروا سواء عليهم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال سيوييه «سوف» كلمة تذكر للتهديد والوعيد، يقال سوف أفعل،  
وينوب عنها حرف السين كقوله (سأصليه سقر) وقد ترد كلمة «سوف» في الوعد أيضا قال تعالى  
(واسوف يعطيك ربك فترضى) وقال (سوف أستغفر لكم ربى) قيل أخره إلى وقت السحر  
تحقيقا للدعاء، وبالجملة فكلمة «السين» و«سوف» مخصوصتان بالاستقبال.

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (نصليهم) أى أدخلهم النار، لكن قوله (نصليهم) فيه زيادة على ذلك فانه  
بمنزلة شويته بالنار، يقال شاة مصلية أى مشوية.

ثم قال تعالى «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليدوقوا العذاب» وفيه سؤالان:  
﴿السؤال الأول﴾ لما كان تعالى قادرا على ابقائهم أحياء في النار أبا الأباد فلم لم يبق أبدانهم  
في النار مصنونة عن التضج والاحتراق مع أنه يوصل إليها الآلام الشديدة، حتى لا يحتاج إلى تبديل  
جلودهم بجلود أخرى؟

والجواب: أنه تعالى لا يسأل عما يفعل، بل نقول: انه تعالى قادر على أن يوصل إلى أبدانهم  
ألاما عظيمة من غير إدخال النار مع انه تعالى أدخلهم النار.

﴿السؤال الثانى﴾ الجلود العاصية إذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلوداً أخرى وعذبها كان

هذا تعذيباً لمن لم يعص وهو غير جائز .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن يجعل النضج غير النضيج ، فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة ، فإذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل إلا إلى العاصي ، وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغيرات في الصفة . الثاني : المعذب هو الانسان ، وذلك الجلد ما كان جزءاً من ماهية الانسان . بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته ، فإذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سبباً لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيباً إلا للعاصي . الثالث : أن المراد بالجلود السراويل ، قال تعالى (سراويلهم من قطران) فتجديد الجلود إنما هو تجديد السراويلات . طعن القاضي فيه ، فقال : انه ترك للظاهر ، وأيضا السراويل من القطران لا توصف بالنضج ، وإنما توصف بالاحتراق . الرابع : يمكن أن يقال : هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع ، كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام : كلما انتهى فقد ابتداء ، وكلما وصل الى آخره فقد ابتداء من أوله ، فكذا قوله (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) يعني كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتهوا إلى الهلاك أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا ، فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه . الخامس : قال السدي : إنه تعالى يدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلداً آخر وهذا بعيد ، لأن لحمه متناه ، فلا بد وأن ينفد . وعند نفاذ لحمه لا بد من طريق آخر في تبديل الجلد ، ولم يكن ذلك الطريق المذكور أولاً والله أعلم . ثم قال تعالى ﴿لِيذوقوا العذاب﴾ وفيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ قوله (ليذوقوا العذاب) أي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع ، كقولك للبعزوز : أعزك الله ، أي أدامك على العز و زادك فيه . وأيضا المراد ليدوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب ، وإلا فهم ذائقون مستمرين عليه .

﴿السؤال الثاني﴾ أنه إنما يقال : فلان ذاق العذاب إذا أدرك شيئاً قليلاً منه ، والله تعالى قد وصف أنهم كانوا في أشد العذاب . فكيف يحسن أن يذكر بعد ذلك أنهم ذاقوا العذاب ؟ والجواب : المقصود من ذكر الذوق الاخبار بأن إحساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق المذوق ، من حيث أنه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق . ثم قال تعالى ﴿إن الله كان عزيزاً حكيماً﴾ والمراد من العزيز : القادر الغالب ، ومن الحكيم : الذي لا يفعل إلا الصواب ، وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن ، لأنه يقع في القلب تعجب من أنه كيف يمكن بقاء الانسان في النار الشديدة أبد الآباد ! فقيل : هذا ليس بعجيب من الله ،

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا  
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَمْ يَمُوتْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظِلِيلًا ﴿٥٧﴾

لأنه القادر الغالب على جميع الممكنات ، يقدر على إزالة طبيعة النار ، ويقع في القلب أنه كريم رحيم . فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف إلى هذا الحد العظيم ؟ فقيل : كما أنه رحيم فهو أيضا حكيم ، والحكمة تقتضى ذلك . فان نظام العالم لا يبق إلا بتهديد العصاة . والتهديد الصادر منه لا بد وأن يكون مقرونا بالتحقيق صونا للكلامه عن الكذب ، فثبت أن ذكر هاتين الكلمتين ههنا في غاية الحسن .

قوله تعالى ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا﴾  
اعلم أنه قد جرت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم بأن الوعد والوعيد يتلازمان في الذكر على سبيل الأغلب ، وفي الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية دالة على أن الإيمان غير العمل ، لأنه تعالى عطف العمل على الإيمان . والمعطوف مغاير للمعطوف عليه . قال القاضى : متى ذكر لفظ الإيمان وحده دخل فيه العمل . ومتى ذكر معه العمل كان الإيمان هو التصديق ، وهذا بعيد لأن الأصل عدم الاشتراك وعدم التغير ، ولولا أن الأمر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدا . فلعل هذه الألفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى مانعها ، ويكون مراد الله تعالى منه ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت أفهامنا إليه . هذا على القول بأن احتمال الاشتراك والافراد على السوية . وأما على القول بأن احتمال البقاء على الأصل واحتمال التغير متساويان فلا . لأن على هذا التقدير يحتمل أن يقال : هذه الألفاظ كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعنى آخر غير ما نفهمه الآن ، ثم تغيرت إلى هذا الذى نفهمه الآن . فثبت أن على هذين التقديرين يخرج القرآن عن كونه حجة ، وإذا ثبت أن الاشتراك والتغير خلاف الأصل اندفع كلام القاضى .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين أموراً : أحدها : أنه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار ، وقال الزجاج : المراد تجري من تحتها مياه الأنهار . واعلم أنه إن جعل النهر اسماً لمكان الماء كان الأمر مثل ما قاله الزجاج ، أما إن جعلناه في المتعارف اسماً لذلك



## إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا

الماء فلا حاجة إلى هذا الاضمار ، وثانيها : أنه تعالى وصفها بالخلود والتأييد ، وفيه رد على جهنم بن صفوان حيث يقول : إن نعيم الجنة وعذاب النار ينقطعان ، وأيضا أنه تعالى ذكر مع الخلود التأييد ، ولو كان الخلود عبارة عن التأييد لزم التكرار وهو غير جائز ، فدل هذا أن الخلود ليس عبارة عن التأييد ، بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان أنه منقطع أو غير منقطع ، وإذا ثبت هذا الاصل فعند هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) على أن صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل التأييد ، لأننا بينا بدلالة هذه الآية أن الخلود لطول المكث لا للتأييد . وثالثها : قوله تعالى (لهم فيها أزواج مطهرة) والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع أقدار الدنيا ، ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة (لهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون) واللطائف اللاتمة بهذا الموضوع قد ذكرناها في تلك الآية . ورابعها : قوله (وندخلهم ظلا ظليلا) قال الواحدي : الظليل ليس يبنىء عن الفعل حتى يقال إنه بمعنى فاعل أو مفعول ، بل هو مبالغة في نعت الظل ، مثل قولهم : ليل أليل .

واعلم أن بلاد العرب كانت في غاية الحرارة ، فكان الظل عندهم أعظم أسباب الراحة ، ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة . قال عليه الصلاة والسلام «السلطان ظل الله في الأرض» فإذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة ، وهذا ما يميل اليه خاطري ، وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول : إذا لم يكن في الجنة شمس تؤذى بجرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل . وأيضا نرى في الدنيا أن المواضع التي بدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس إليها يكون هوائها عفنا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لأن على هذا الوجه الذي لخصناه تندفع هذه الشبهات .

قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾

اعلم أنه سبحانه لما شرح بعض أحوال الكفار وشرح وعيده عاد إلى ذكر التكليف مرة أخرى ، وأيضا لما حكى عن أهل الكتاب أنهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا ، أمر المؤمنين في هذه الآية بأداء الأمانات في جميع الأمور ، سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات ، أو من باب الدنيا والمعاملات ، وأيضا لما ذكر في الآية السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وكان من أجل الأعمال الصالحة الأمانة

لاجرم أمر بها في هذه الآية . وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح أغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة ، وصعد السطح وأبى أن يدفع المفتاح إليه ، وقال لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه ، فلوى على بن أبي طالب رضى الله عنه يده وأخذ منه وفتح ، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين . فلما خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية ، فأمر علياً أن يرده إلى عثمان ويعتذر إليه ، فقال عثمان لعلي : أكرهت وأذيت ثم جئت ترفق ، فقال : لقد أنزل الله في شأنك قرآناً وقرأ عليه الآية فقال عثمان : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فهبط جبريل عليه السلام وأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن السدانة في أولاد عثمان أبداً . فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق . وقال أبو روق : قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان : أعطني المفتاح فقال هاك بأمانة الله ، فلما أراد أن يتناوله ضم يده . فقال الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك مرة ثانية : ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فأعطني المفتاح ، فقال : هاك بأمانة الله . فلما أراد أن يتناوله ضم يده . فقال الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك مرة ثالثة ، فقال عثمان في الثالثة : هاك بأمانة الله ودفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم . فقام النبي صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه المفتاح وأراد أن يدفعه إلى العباس ، ثم قال : يا عثمان خذ المفتاح على أن للعباس نصيباً معك ، فأنزل الله هذه الآية ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان «هاك خالدة تالدة لا ينزعها منك إلا ظالم» ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبة فهو في ولده اليوم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن نزول هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القضية ، بل يدخل فيه جميع أنواع الأمانات . واعلم أن معاملة الانسان اما أن تكون مع ربه أو مع سائر العباد . أو مع نفسه ، ولا بد من رعاية الامانة في جميع هذه الأقسام الثلاثة .

﴿أما رعاية الامانة مع الرب﴾ فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات ، وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود : الامانة في كل شيء لازمة ، في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم . وقال ابن عمر رضى الله عنهما : إنه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذا أمانة خبأتها عندك فاحفظها إلا بحقها . واعلم أن هذا باب واسع . فأمانة اللسان أن لا يستعمله في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها . وأمانة العين أن لا يستعملها في النظر إلى الحرام ، وأمانة السمع أن لا يستعمله في سماع الملاهي والمناسي ، وسماع الفحش والأكاذيب وغيرها ، وكذا القول

في جميع الأعضاء .

﴿وأما القسم الثاني﴾ وهو رعاية الأمانة مع سائر الخلق فيدخل فيها رد الودائع ، ويدخل فيه ترك التظيف في الكيل والوزن . ويدخل فيه أن لا يفشى على الناس عيوبهم ، ويدخل فيه عدل الأمراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بأن لا يحملوهم على التعصبات الباطلة . بل يرشدونهم إلى اعتقادات وأعمال تنفعهم في دنياهم وأخراهم ، ويدخل فيه نهى اليهود عن كتان أمر محمد صلى الله عليه وسلم ، ونهيبهم عن قولهم للكفار : ان ما أتمم عليه أفضل من دين محمد صلى الله عليه وسلم . ويدخل فيه أمر الرسول عليه الصلاة والسلام برد المفتاح إلى عثمان بن طلحة ، ويدخل فيه أمانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها ، وفي أن لا تلحق بالزوج ولدا يولد من غيره ، وفي اخبارها عن انقضاء عدتها .

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهو أمانة الانسان مع نفسه فهو أن لا يختار لنفسه إلا ما هو الأنفع والاصح له في الدين والدنيا ، وأن لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» فقوله (يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها) يدخل فيه السكل ، وقد عظم الله أمر الامانة في مواضع كثيرة من كتابه فقال (اناعرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان) وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وقال (ولا تخونوا أماناتكم) وقال عليه الصلاة والسلام «لا إيمان لمن لا أمانة له) وقال ميمون بن مهران : ثلاثة يؤدين إلى البر والفاجر : الامانة والعهد وصلة الرحم . وقال القاضي : لفظ الامانة وان كان متناولا لكل إلا أنه تعالى قال في هذه الآية (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها) فوجب أن يكون المراد بهذه الامانة ما يجري مجرى المال : لأنهاهي التي يمكن أداؤها إلى الغير .

﴿المسألة الثالثة﴾ الامانة مصدر سمي به المفعول ، ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا . قال صاحب الكشاف: قرئ (الامانة) على التوحيد .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو بكر الرازي : من الامانات الودائع ، ويجب ردها عند الطاب والأكثر على أنها غير مضمونة . وعن بعض الساف أنها مضمونة ، روى الشعبي عن أنس قال : استحملني رجل بصاعة فضاعت من بين ثيابي ، فضمنني عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وعن أنس قال : كان لانسان عندى وديعة ستة آلاف درهم فذهبت ، فقال عمر : ذهب لك معها شيء؟ قلت لا ، فألزمي الضمان ، وحجة القول المشهور ماروى عمرو بن شعيب عن أبيه قال: قال رسول

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ

كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا «٥٨»

الله صلى الله عليه وسلم «لا ضمان على راع ولا على مؤتمن» وأما فعل عمر فهو محمول على أن المودع اعترف بفعل يوجب الضمان .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعي رضى الله تعالى عنه : العارية مضمونة بعد الهلاك ، وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : غير مضمونة . حجة الشافعي قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وظاهر الأمر للوجوب ، وبعد هلاكها تعذر ردها بصورتها ، ورد ضمانها ردها بمعناها ، فكانت الآية دالة على وجوب التضمنين . ونظير هذه الآية قوله عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» أفضى ما في الباب أن الآية مخصوصة في الوديعة ، لكن العام بعد التخصيص حجة ، وأيضاً فالأنا أجمعنا على أن المستام مضمون ، وأن المودع غير مضمون ، والعارية وقعت في البين ، فنقول : المشابهة بين العارية وبين المستام أكثر ، لأن كل واحد منهما أخذه الأجنبي لغرض نفسه ، بخلاف المودع . فانه أخذ الوديعة لغرض المالك ، فكانت المشابهة بين المستعار وبين المستام أتم . فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع . حجة أبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام «لا ضمان على مؤتمن»

قلنا : إنه مخصوص في المستام ، فكذا في العارية ، ولأن دليلنا ظاهر القرآن وهو أقوى .

قوله تعالى ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان

سميعاً بصيراً﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الأمانة عبارة عما إذا وجب لغيرك عليك حق فأدبت ذلك الحق اليه فهذا هو الأمانة ، والحكم بالحق عبارة عما إذا وجب لانسان على غيره حق فأمرت من وجب عليه ذلك الحق بأن يدفعه إلى من له ذلك الحق ، ولما كان الترتيب الصحيح أن يبدأ الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره ، لاجرم أنه تعالى ذكر الأمر بالأمانة أولاً ، ثم بعده ذكر الأمر بالحكم بالحق ، فما أحسن هذا الترتيب ، لأن أكثر طائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط .

(المسألة الثانية) أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل قال تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) والتقدير : إن الله يأمركم إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . وقال (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) وقال (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وقال (ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) وعن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت وإذا حكمت عدلت وإذا استرحمت رحمت » وعن الحسن قال : إن الله أخذ على الحكام ثلاثا : أن لا يتبعوا الهوى ، وأن يخشوه ولا يخشوا الناس ، ولا يشتروا بآياته ثمنا قليلا . ثم قرأ (ياداود انا جعلناك خليفة في الأرض) إلى قوله (ولا تتبع الهوى) وقرأ (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) إلى قوله (ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا) وما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم) وقال عليه الصلاة والسلام « ينادى مناد يوم القيامة أين الظلمة وأين أعوان الظلمة، فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلبا أو لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار » وقال أيضا (ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون) وقال (فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا)

فان قيل : الغرض من الظلم منفعة الدنيا .

فأجاب الله عن السؤال بقوله (لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين)

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رضى الله عنه : ينبغي للقاضي أن يسوى بين الخصمين في خمسة أشياء : في الدخول عليه ، والجلوس بين يديه ، والاقبال عليهما ، والاستماع منهما ، والحكم عليهما قال : والمأخوذ عليه التسوية بينهما في الأفعال دون القلب ، فان كان يميل قلبه إلى أحدهما ويجب أن يغلب بحجته على الآخر فلا شيء عليه لأنه لا يمكنه التحرز عنه . قال : ولا ينبغي أن يلحق واحدا منهما حجته . ولا شاهدا شهادته لأن ذلك يضر بأحد الخصمين ، ولا يلحق المدعى الدعوى والاستحلاف ، ولا يلحق المدعى عليه الإنكار والاقرار ، ولا يلحق الشهود أن يشهدوا أو لا يشهدوا ، ولا ينبغي أن يضيف أحد الخصمين دون الآخر لأن ذلك يكسر قلب الآخر ، ولا يجب هو إلى ضيافة أحدهما ، ولا إلى ضيافتهما ماداما متخاصمين . وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم الاو خصمه معه . وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه ، وحاصل الأمر فيه أن يكون مقصود الحاكم بحكمه إيصال الحق إلى مستحقه ، وأن لا يمتزج ذلك بغرض آخر ، وذلك هو المراد بقوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُوقِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

(المسألة الرابعة) قوله (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكوا بالعدل) كالتصريح بأنه ليس لجميع الناس أن يشرعوا في الحكم، بل ذلك لبعضهم، ثم بقيت الآية مجملة في أنه بأي طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على أنه لا بد للامة من الامام الأعظم، وأنه هو الذي ينصب القضاة والولاة في البلاد، صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الآية من الاجمال.

ثم قال تعالى ﴿إن الله نعماً يعظكم به﴾ أى نعم شيء يعظكم به. أو نعم الذي يعظكم به، والمخصوص بالمدح مخدوف، أى نعم شيء يعظكم به ذلك، وهو المأمور به من أداء الأمانات والحكم بالعدل. ثم قال ﴿إن الله كان سمياً بصيراً﴾ أى اعملوا بأمر الله ووعظه فإنه أعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم، وفيه دققة أخرى، وهى أنه تعالى لما أمر في هذه الآيات بالحكم على سبيل العدل وبأداء الأمانة قال (إن الله كان سمياً بصيراً) أى إذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم، وإن أدت الأمانة فهو بصير لكل المبصرات يصير ذلك، ولا شك أن هذا أعظم أسباب الوعد للطيع، وأعظم أسباب الوعيد للعاصي، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وفيه دققة أخرى، وهى أن كلما كان احتياج العبد أشد كانت عناية الله أكمل، والقضاة والولاة قد فوض الله إلى أحكامهم مصالح العباد، فكان الاهتمام بحكمهم وقضائهم أشد، فهو سبحانه منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات، ولكن لو فرضنا أن هذا التفاوت كان ممكناً لكان أولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان دو وقت حكم الولاة والقضاة، فلما كان هذا الموضوع مخصوصاً بمزيد العناية لاجرم قال في خاتمة هذه الآية (إن الله كان سمياً بصيراً) فما أحسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع.

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴿

اعلم أنه تعالى لما أمر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية أمر الرعية بطاعة الولاة فقال (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله) ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: حق على الامام أن يحكم بما أنزل الله ويؤى الأمانة. فإذا فعل ذلك حُق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا. وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قالت المعتزلة: الطاعة موافقة الارادة، وقال أصحابنا: الطاعة موافقة الأمر لادوافقة الارادة. لنا أنه لا نزاع في أن موافقة الأمر طاعة، إنما النزاع أن المأمور به هل يجب أن يكون مراداً أم لا؟ فإذا دلنا على أن المأمور به قد لا يكون مراداً ثبت حينئذ أن الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة. وإنما تنبأ إن الله قد يأمر بما لا يريد لأن علم الله وخبره قد تعلقا بأن الايمان لا يوجد من أبي لُهب البتة، وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلاً، ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر، والجمع بين الضدين محال. فكان صدور الايمان من أبي لُهب محالاً. والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالماً بكونه محالاً. والعالم بكون الشيء محالاً لا يكون مريداً له، فثبت أنه تعالى غير مريد للايمان من أبي لُهب وقد أمره بالايمان فثبت أن الأمر قد يوجد بدون الارادة. وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن طاعة الله عبارة عن موافقة أمره لاعن موافقة إرادته، وأما المعتزلة فقد احتجوا على أن الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر:

رب من أنضجت غيظاً صدره قد تمنى لي موتاً لم يطع

رتب الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة.

والجواب: أن العاقل عالم بأن الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحججة الركيكة.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن هذه الآية آية شريفة مشتملة على أكثر علم أصول الفقه. وذلك لأن الفقهاء زعموا أن أصول الشريعة أربع: الكتاب والسنة والاجماع والقياس، وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الأصول الأربعة بهذا الترتيب. أما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة إليهما بقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)

فان قيل: أليس أذ ذاعة الرسول هي طاعة الله. فما معنى هذا العطف؟

قلنا: قال التمامي: الفائدة في ذلك بيان الداليتين، فالكتاب يدل على أمر الله، ثم نعلم منه أمر الرسول لإحالة، والسنة تدل على أمر الرسول. ثم نعلم منه أمر الله لإحالة، فثبت بما ذكرنا أن قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة.

(المسألة الثالثة) اعلم أن قوله (وأولى الأمر منكم) يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوماً عن الخطأ ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إندامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ والخطأ لكونه خطأ منهي عنه ، فهذا يقضى إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد ، وأنه محال ، فثبت أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم ، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ ، فثبت قطعاً أن أولى الأمر المذكور في هذه الآية لا بد وأن يكون معصوماً ، ثم نقول : ذلك المعصوم إما مجموع الأمة أو بعض الأمة ، لا جائز أن يكون بعض الأمة ؛ لأننا بينا أن الله تعالى أوجب طاعة أولى الأمر في هذه الآية قطعاً ، وإيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم والاستفادة منهم ، ونحن نعلم بالضرورة أننا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم ، عاجزون عن الوصول إليهم ، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم ، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة ، ولا طائفة من طوائفهم . ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله (وأولى الأمر) أهل الحل والعقد من الأمة . وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة .

فان قيل : المفسرون ذكروا في (أولى الأمر) وجوهاً أخرى سوى ما ذكرتم : أحدها : أن المراد من أولى الأمر الخلفاء الراشدون ، والثاني : المراد أمراء السرايا ، قال سعيد بن جبير : نزلت هذه الآية في عبدالله بن حذافة السهمي إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية . وعن ابن عباس أنها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية وفيها عمار بن ياسر ، فجرى بينهما اختلاف في شيء ، فنزلت هذه الآية وأمر بطاعة أولى الأمر . وثالثها : المراد العلماء الذين يفتون في الأحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم ، وهذا رواية الثعلبي عن ابن عباس : وقول الحسن ومجاهد والضحاك . ورابعها : نقل عن الروافض أن المراد به الأئمة المعصومون ، ولما كانت أقوال الأمة في تفسير هذه الآية محصورة في هذه الوجوه ، وكان القول الذي نصرتموه خارجاً عنها كان ذلك باجماع الأمة باطلاً .

(السؤال الثاني) أن نقول : حل أولى الأمر على الأمراء والسلاطين أولى مما ذكرتم . ويدل عليه وجوه : الأول : أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق ، فهم في الحقيقة أولو الأمر



أما أهل الاجماع فليس لهم أمر نافذ على الخلق ، فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى .  
والثاني : أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه ، أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداء  
الامانات وبرعاية العدل ، وأما آخر الآية فهو أنه تعالى أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل ،  
وهذا إنما يليق بالأمراء لا بأهل الاجماع . الثالث : أن النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الترغيب  
في طاعة الأمراء . فقال «من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصانى فقد  
عصى الله ومن عصى أميرى فقد عصانى» فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال  
الذى ذكرناه .

والجواب : أنه لانزاع أن جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله (وأولى الأمر منكم) على  
العلماء ، فاذا قلنا : المراد منه جميع العلماء من أهل العقد والحل لم يكن هذا قولا خارجا عن أقوال  
الامة ، بل كان هذا اختياراً لأحد أقوالهم وتصحيحاً له بالحجة القاطعة ، فاندفع السؤال الأول :  
وأما سؤالهم الثاني فهو مدفوع . لأن الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة ، والذي ذكرناه برهان  
قاطع . فكان قولنا أولى ، على أننا نعارض تلك الوجوه بوجوه أخرى أقوى منها : فأحدها : أن الأمة  
بجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب ، وذلك  
الدليل ليس إلا الكتاب والسنة ، فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب  
والسنة . وعن طاعة الله وطاعة رسوله . بل يكون داخل فيه ، كما أن وجوب طاعة الزوجة للزوج  
والولد للوالدين ، والتلميذ للأستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول ، أما إذا حملناه على الاجماع  
لم يكن هذا القسم داخل تحتها ، لأنه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب  
والسنة دلالة عليه . فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلاً عن القسمين الأولين ، فهذا أولى .  
وثانيها : أن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشرط في الآية . لأن طاعة الأمراء  
إنما تجب إذا كانوا مع الحق . فاذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الآية ، فكان هذا أولى .  
وثالثها : أن قوله من بعد (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله) مشعر باجماع مقدم يخالف حكمه حكم  
هذا التنازع . ورابعها : أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً ، وعندنا أن طاعة أهل الاجماع واجبة  
قطعاً ، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً . بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم  
لا يأمرون إلا بالظلم . وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف ، فكان حمل الآية على الاجماع  
أولى ، لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر في لفظ واحد وهو قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول  
وأولى الأمر) فكان حمل أولى الأمر الذى هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على

الفاجر الفاسق . وخامسها : أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء . فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم أولى ، وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين على ما تقولوه الروافض في غاية البعد لوجوه : أحدها : ما ذكرناه أن طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول إليهم ، فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ، ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الإيجاب مشروطاً ، وظاهر قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) يقتضى الإطلاق ، وأيضاً في الآية ما يدفع هذا الاحتمال ، وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الرسول وطاعة أولى الأمر في لفظة واحدة ، وهو قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) واللفظة الواحدة لا يجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معاً ، فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب أن تكون مطلقة في حق أولى الأمر . الثاني : أنه تعالى أمر بطاعة أولى الأمر ، وأولو الأمر جمع ، وعندهم لا يكون في الزمان إلا إمام واحد ، وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر . وثالثها : أنه قال (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) ولو كان المراد بأولى الأمر الامام المعصوم لوجب أن يقال : فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الامام ، فثبت أن الحق تفسير الآية بما ذكرناه .

(المسألة الرابعة) اعلم أن قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) يدل عندنا على أن القياس حجة ، والذي يدل على ذلك أن قوله (فان تنازعتم في شئ) إما أن يكون المراد فان اختلفتم في شئ حكمه منصوص عليه في الكتاب أو السنة أو الاجماع ، أو المراد فان اختلفتم في شئ حكمه غير منصوص عليه في شئ من هذه الثلاثة ، والأول باطل لأن على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخل تحت قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وحينئذ يصير قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) إعادة لعين ماضى ، وإنه غير جائز . وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو أن المراد : فان تنازعتم في شئ حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع ، وإذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله (فردوه إلى الله والرسول) طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة . فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة له ، وذلك هو القياس ، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (فردوه إلى الله والرسول) أى فوضوا عليه إلى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له ؟ وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون المراد فردوا غير المنصوص إلى المنصوص في أنه لا يحكم فيه إلا بالنص ؟ وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد فردوا هذه الأحكام

إلى البراءة الأصلية؟

قلنا: أما الأول فمدفوع، وذلك لأن هذه الآية دلت على أنه تعالى جعل الوقائع قسمين، منها ما يكون حكمها منصوصا عليه، ومنها مالا يكون كذلك، ثم أمر في القسم الأول بالطاعة والالتقاد، وأمر في القسم الثاني بالرد إلى الله وإلى الرسول، ولا يجوز أن يكون المراد بهذا الرد السكوت. لأن الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك، بل لابد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي أو إثبات، وإذا كان كذلك امتنع حمل الرد إلى الله على السكوت عن تلك الواقعة، وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثالث.

﴿وأما السؤال الثاني﴾ فجوابه أن البراءة الأصلية معلومة بحكم العقل، فلا يكون رد الواقعة إليها ردا إلى الله بوجه من الوجوه. أما إذا رددنا حكم الواقعة إلى الأحكام المنصوص عليها كان هذا ردا للواقعة على أحكام الله تعالى، فكان حمل اللفظ على هذا الوجه أولى.

﴿المسألة الخامسة﴾ هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا، فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس، ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة، سواء كان القياس جليا أو خفيا، سواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك أم لا، ويدل عليه أننا نرى أن قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) أمر بطاعة الكتاب والسنة، وهذا الأمر مطلق، فثبت أن متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما أو يخصهما أو لم يوجد واجبة، وما يؤكد ذلك وجوه أخرى: أحدها: أن كلمة «ان» على قول كثير من الناس للاشتراط، وعلى هذا المذهب كان قوله (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) صريح في أنه لا يجوز العدول إلى القياس إلا عند فقدان الأصول. الثاني: انه تعالى أخر ذكر القياس عن ذكر الأصول الثلاثة، وهذا مشعر بأن العمل به مؤخر عن الأصول الثلاثة. الثالث: أنه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث أخر الاجتهاد عن الكتاب. وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله «فان لم تجد» الرابع: انه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم حيث قال (وإذ قلنا للملائكة: اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس) ثم إن إبليس لم يدفع هذا النص بالكلية، بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله (خلقنتي من نار وخلقته من طين) ثم أجمع العقلاء على أنه جعل القياس مقدما على النص وصار بذلك السبب معلونا، وهذا يدل على أن تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وانه غير جائز. الخامس: أن القرآن مقطوع في منته لأنه ثبت بالتواتر، والقياس ليس كذلك، بل هو مظنون من جميع الجهات، والمقطوع راجح على المظنون. السادس: قوله تعالى

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وإذا وجدنا عموم الكتاب حاصلًا في الواقعة ثم انا لانحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم . السابع : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) فإذا كان عموم القرآن حاضرا ، ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدي الله ورسوله . الثامن : قوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله إلى قوله (ان يتبعون إلى الظن) جعل اتباع الظن من صفات الكفار ، ومن الموجبات القوية في ذمتهم . فهذا يقتضى أن لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك هذا النص لما بينا أنه يدل على جواز العمل بالقياس ، لكنه إنما دل على ذلك عند فقدان النصوص . فوجب عند وجدانها أن يبقى على الأصل . التاسع : انه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإلا ذروه» ولا شك ان الحديث أقوى من القياس ، فاذا كان الحديث الذى لا يوافق الكتاب مردوداً فالقياس أولى به . العاشر : ان القرآن كلام الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، والقياس يفرق عقل الانسان الضعيف ، وكل من له عقل سليم علم أن الأول أقوى بالمتابعة وأحرى

(المسألة السادسة) هذه الآية دالة على أن ماسوى هذه الأصول الأربعة : أعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل ، وذلك لأنه تعالى جعل الوقائع قسمين : أحدهما : ماتكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالطاعة وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والثانى : مالا تكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالاجتهاد وهو قوله (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) فاذا كان لامزيد على هذين القسمين وقد أمر الله تعالى فى كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على أنه ليس للكلف أن يتمسك بشيء سوى هذه الأصول الأربعة ، وإذا ثبت هذا فنقول : القول بالاستحسان الذى يقول به أبو حنيفة رضى الله عنه ، والقول بالاستصلاح الذى يقول به مالك رحمه الله إن كان المراد به أحد هذه الأمور الأربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه ، وإن كان مغايراً لهذه الأربعة كان القول به باطلا قطعاً لدلالة هذه الآية على بطلانه كما ذكرنا

(المسألة السابعة) زعم كثير من الفقهاء أن قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) يدل على أن ظاهر الأمر للوجوب . واعترض المتكلمون عليه فقالوا : قوله (أطيعوا الله) فهذا لا يدل على الإيجاب إلا إذا ثبت أن الأمر للوجوب . وهذا يقتضى افتقار الدليل إلى المدلول وهو باطل ، وللفقهاء أن يجيبوا عنه من وجهين : الأول : أن الأوامر الواردة فى الوقائع المخصوصة دالة على

الندبية فقوله (أطيعوا) لو كان معناه أن الايتان بالمأمورات مندوب حينئذ لا يبقى لهذه الآية فائدة . لأن مجرد الندبية كان معلوما من تلك الأوامر ، فوجب حماها على إفادة الوجوب حتى يقال : ان الأوامر دلت على أن فعل تلك المأمورات أولى من تركها ، وهذه الآية دلت على المنع من تركها حينئذ يبقى لهذه الآية فائدة . والثاني : أنه تعالى ختم الآية بقوله (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) وهو وعيد ، فبما أن احتمال اختصاصه بقوله (فردوه إلى الله) قائم ، فكذلك احتمال عوده إلى الجملتين أعنى قوله (أطيعوا الله) وقوله (فردوه إلى الله) قائم ، ولاشك أن الاحتياط فيه ، وإذا حكمنا بعود ذلك الوعيد إلى الكل صار قوله (أطيعوا الله) موجبا للوجوب ، فثبت أن هذه الآية دالة على أن ظاهر الامر للوجوب ، ولاشك أنه أصل معتبر في الشرع

(المسألة الثامنة) اعلم أن المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل ، أما القول فيجب إطاعته لقوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وأما الفعل فيجب على الأمة الاقتداء به إلا خصه الدليل . وذلك لأننا بينا ان قوله (أطيعوا) يدل على أن أوامر الله للوجوب ثم إنه تعالى قال في آية أخرى في صفة محمد عليه الصلاة والسلام (فاتبعوه) وهذا أمر ، فوجب أن يكون للوجوب . فثبت أن متابعتهم واجبة ، والمتابعة عبارة عن الايتان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فعله ، فثبت ان قوله (أطيعوا الله) يوجب الاقتداء بالرسول في كل أفعاله ، وقوله (وأطيعوا الرسول) يوجب الاقتداء به في جميع أقواله ، ولاشك أنهما أصلان معتبران في الشريعة .

(المسألة التاسعة) اعلم أن ظاهر الأمر وان كان في أصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور إلا أنه في عرف الشرع يدل عليه ، ويدل عليه وجوه : الأول : ان قوله (أطيعوا الله) يصح منه استثناء أى وقت كان ، وحكم الاستثناء اخراج مالولاه لدخول ، فوجب أن يكون قوله (أطيعوا الله) متناولا لكل الأوقات . وذلك يقتضى التكرار ، والتكرار يقتضى الفور . الثاني : انه لو لم يفد ذلك لصارت الآية مجملة ، لأن الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة ، أما لو حملناه على العموم كانت الآية مبينة ، وحمل كلام الله على الوجه الذى يكون مبينا أولى من حمله على الوجه الذى به يصير مجملا مجهولا . أقصى ما في الباب أنه يدخله التخصيص ، والتخصيص خير من الاجمال الثالث : ان قوله (أطيعوا الله) أضاف لفظ الطاعة إلى لفظ الله ، فهذا يقتضى أن وجوب الطاعة علينا له إنما كان لكوننا عبيدا له ولكونه إلها ، فثبت من هذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية ، وذلك يقتضى دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين إلى قيام القيامة

وهذا أصل معتبر في الشرع .

المسألة العاشرة) انه قال (أطيعوا الله) فأفرده في الذكر ، ثم قال (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الأدب . وهو أن لا يجمعوا في الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره ، وأما إذا آل الأمر إلى المخلوقين فيجوز ذلك ، بدليل انه قال (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وهذا تعليم لهذا الأدب ، ولذلك روى أن واحدا ذكر عند الرسول عليه الصلاة والسلام وقال : من أطاع الله والرسول فقد رشد ، ومن عصاهما فقد غوى ، فقال عليه الصلاة والسلام «بئس الخطيب أنت هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله» أو لفظ هذا معناه . وتحقيق القول فيه أن الجمع بين الذكرين في اللفظ يوم نوع مناسبة ومجانسة . وهو سبحانه متعال عن ذلك .

(المسألة الحادية عشرة) قد دللنا على أن قوله (وأولى الأمر منكم) يدل على أن الاجماع حجة فقول : كما أنه دل على هذا الأصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ، ونحن نذكر بعضها :

(الفرع الأول) مذهبا أن الاجماع لا ينعقد إلا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة . وهؤلاء هم المسمون بأهل الحل والعقد في كتب أصول الفقه نقول : الآية دالة عليه لأنه تعالى أوجب طاعة أولى الأمر ، والذين لهم الأمر والنهي في الشرع ليس إلا هذا الصنف من العلماء ، لأن المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الأحكام من النصوص لا اعتبار بأمره ونهيه ، وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الأحكام من القرآن والحديث . فدل على ما ذكرناه . فلما دلت الآية على أن اجماع أولى الأمر حجة علينا دلالة الآية على أنه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء . وأما دلالة الآية على أن العامي غير داخل فيه فظاهر : لأنه من الظاهر أنهم ليسوا من أولى الأمر .

(الفرع الثاني) اختلفوا في أن الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة ؟ والأصح أنه حجة ، والدليل عليه هذه الآية ، وذلك لأننا بينا أن قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) يقتضى وجوب طاعة جملة أهل الحل والعقد من الأمة . وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك ، فوجب أن يكون الكل حجة .

(الفرع الثالث) اختلفوا في أن انقراض أهل العصر هل هو شرط ؟ والأصح أنه ليس بشرط . والدليل عليه هذه الآية . وذلك لأنها تدل على وجوب طاعة المجمعين ، وذلك يدخل فيه ما إذا انقراض العصر وما إذا لم ينقرض .

﴿الفرع الرابع﴾ دلت الآية على أن العبرة باجماع المؤمنين لأنه تعالى قال في أول الآية (يا أيها الذين آمنوا) ثم قال (وأولى الأمر منكم) فدل هذا على أن العبرة باجماع المؤمنين ، فأما سائر الفرق الذين يشك في إيمانهم فلا عبرة بهم .

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ ذكرنا أن قوله (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) يدل على صحة العمل بالقياس ، فنقول : كما أن هذه الآية دلت على هذا الأصل ، فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ، ونحن نذكر بعضها :

﴿الفرع الأول﴾ قد ذكرنا أن قوله (فردوه إلى الله) معناه فردوه إلى واقعة بين الله وحكمها ، ولا بد وأن يكون المراد فردوها إلى واقعة تشبهها ، إذ لو كان المراد بردها ردها إلى واقعة تختلفها في الصورة والصفة ، فحينئذ لم يكن ردها إلى بعض الصور أولى من ردها إلى الباقي ، وحينئذ يتعذر الرد ، فعلينا أنه لا بد وأن يكون المراد: فردوها إلى واقعة تشبهها في الصورة والصفة . ثم إن هذا المعنى الذي قلناه يؤكد بالخبر والأثر ، أما الخبر فأنهم لما سألوه صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو تضمنت» يعنى المضمضة مقدمة الأكل ، كما أن القبلة مقدمة الجماع ، فكما أن تلك المضمضة لم تنقض الصوم ، فكذا القبلة . ولما سألته الخثعمية عن الحج فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان على أريك دين فقضيته هل يجزى فقالت نعم قال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق بالقضاء» وأما الأثر فسا روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك ، فدل مجموع ما ذكرناه من دلالة هذه الآية ودلالة الخبر ودلالة الأثر على أن قوله (فردوه) أمر برد الشيء إلى شبيهه ، وإذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على أن الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص ، وهذا هو الذى يسميه الشافعى رحمه الله قياس الأشباه ، ويسميه أكثر الفقهاء قياس الطرد ، ودات هذه الآية على صحته لأنه لما ثبت بالدليل أن المراد من قوله (فردوه) هو أنه ردهه إل شبيهه علمنا أن الأصل المعول عليه في باب القياس محض المشابهة ، وهذا بحث فيه طول ، ومرادنا بيان كيفية استنباط المسائل من الآيات ، فأما الاستقصاء فيها فذكرور في سائر الكتب .

﴿الفرع الثانى﴾ دلت الآية على أن شرط الاستدلال بالقياس في المسألة أن لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لأن قوله (فان تنازعتم في شيء فردوه) مشعر بهذا الاشتراط .

﴿الفرع الثالث﴾ دلت الآية على أنه اذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان . وبطل به قول من قال : لا يجوز استعمال القياس في الكفارات

والحدود وغيرهما؛ لأن قوله (فإن تنازعتم في شيء) عام في كل واقعة لانص فيها .  
 ﴿الفرع الرابع﴾ دلت الآية على أن من أثبت الحكم في صورة بالقياس فلا بد وأن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص ، ولا يجوز أن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لأن قوله (فردوه إلى الله والرسول) ظاهره مشعر بأنه يجب رده إلى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله .  
 ﴿الفرع الخامس﴾ دلت الآية على أن القياس على الأصل الذي ثبت حكمه بالقرآن، والقياس على الأصل الذي ثبت حكمه بالسنة إذا تعارض كان القياس على القرآن مقدماً على القياس على الخبر لأنه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وفي قوله (فردوه إلى الله والرسول) وكذلك في خبر معاذ .

﴿الفرع السادس﴾ دلت الآية على أنه إذا تعارض قياسان أحدهما تأيد بإيماء في كتاب الله والآخر تأيد بإيماء خبر من أخبار رسول الله ، فإن الأول مقدم على الثاني، يعني كما ذكرناه في الفرع الخامس ، فهذه المسائل الأصولية استنبطناها من هذه الآية في أقل من ساعتين ، ولعل الانسان إذا استعمل الفكر على الاستقصاء أمكنه استنباط أكثر مسائل أصول الفقه من هذه الآية .

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ قوله (وأولى الأمر) معناه ذوو الأمر وأولو جمع، وواحد ذو على غير القياس ، كالنساء والابن والحليل ، كلها أسماء للجمع ولا واحد له في اللفظ .  
 ﴿المسألة الرابعة عشرة﴾ قوله (فإن تنازعتم) قال الزجاج : اختلفتم وقال كل فريق : القول قولى واشتقاق المنازعة من النزاع الذى هو الجذب ، والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين لحجة مصححة لقوله ، أو محاولة جذب قوله ونزعه إياه عما يفسده .

ثم قال تعالى ﴿إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ وفيه مسألتان :  
 ﴿المسألة الأولى﴾ هذا الوعيد يمتثل أن يكون عائداً إلى قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وإلى قوله (فردوه إلى الله والرسول) والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) يقتضى أن من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمناً ، وهذا يقتضى أن يخرج المذنب عن الإيمان لكنه محمول على التهديد ، ثم قال تعالى ﴿ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ أى ذلك الذى أمرتكم به في هذه الآية خير لكم وأحسن عاقبة لكم لأن التأويل عبارة عما إليه مآل الشيء ومرجعته وعاقبته .



أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا «٦٠» وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا «٦١»

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ﴾  
اعلم أنه تعالى لما أوجب في الآية الأولى على جميع المكلفين أن يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الآية أن المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه ، وإنما يريدون حكم غيره ، وفي الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ الزعم والزعم لغتان ، ولا يستعملان في الأكثر إلا في القول الذي لا يتحقق . قال الليث : أهل العربية يقولون زعم فلان إذا شكوا فيه فلم يعرفوا أكذب أو صدق . فكذلك تفسير قوله ( هذا لله بزعمهم ) أي بقولهم الكذب . قال الاصمعي : الزعوم من الغنم التي لا يعرفون أهبها شحم أم لا ، وقال ابن الاعرابي : الزعم يستعمل في الحق ، وأنشد لأمية بن الصلت  
واني أدين لكم أنه سينجزكم ربكم ما زعم

إذا عرفت هذا فنقول: الذي في هذه الآية المراد به الكذب، لأن الآية نزلت في المنافقين  
﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا في أسباب النزول وجوها: الأول: قال كثير من المفسرين: نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي: بيني وبينك أبو القاسم ، وقال المنافق: بيني وبينك كعب بن الأشرف ، والسبب في ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضى بالحق ولا يلتفت إلى الرشوة ، وكعب بن الأشرف كان شديد الرغبة في الرشوة ، واليهودي كان محقا ، والمنافق كان مبطلا . فلهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم إلى الرسول ، والمنافق كان يريد كعب بن الأشرف ، ثم أصر اليهودي على قوله ، فذهبا إليه صلى الله عليه وسلم . فخكم الرسول عليه الصلاة والسلام لليهودي

على المنافق . فقال المنافق لا أرضى انطلق بنا الى أبي بكر ، فحك أبو بكر رضى الله عنه لليهودى فلم يرض المنافق ، وقال المنافق : بينى وبينك عمر ، فصارا الى عمر فأخبره اليهودى أن الرسول عليه الصلاة والسلام وأبا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما ، فقال للمنافق : أهكذا فقال نعم ، قال اصبرا إن لى حاجة أدخل فأقضيها وأخرج اليكما . فدخل فأخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودى . فجاء أهل المنافق فشكوا عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر عن قصته ، فقال عمر : إنه رد حكمك يا رسول الله ، فجاء جبريل عليه السلام فى الحال وقال : انه الفاروق فرق بين الحق والباطل . فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر « أنت الفاروق » وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الأشرف .

﴿ الرواية الثانية ﴾ فى سبب نزول هذه الآية أنه أسلم ناس من اليهود وناقى بعضهم ، وكانت قريظة والنضير فى الجاهلية إذا قتل قرظى نضريا قتل به وأخذ منه دية مائة وسق من تمر ، وإذا قتل نضرى قرظيا لم يقتل به ، لكن أعطى ديته ستين وسقا من التمر ، وكان بنو النضير أشرف وهم حلفاء الأوس ، وقريظة حلفاء الخزرج ، فلما هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة قتل نضرى قرظيا فاختصا فيه ، فقالت بنو النضير : لا قصاص علينا ، إنما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه من قبل ، وقالت الخزرج : هذا حكم الجاهلية ، ونحن وأنتم اليوم إخوة ، وديننا واحد ولا فضل بيننا ، فأبى بنو النضير ذلك ، فقال المنافقون : انطلقوا إلى أبى بردة الكاهن الأسلى ، وقال المسلمون : بل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأبى المنافقون وانطلقوا إلى الكاهن ليحكم بينهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ودعا الرسول عليه الصلاة والسلام الكاهن إلى الاسلام فأسلم ، هذا قول السدى ، وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن .

﴿ الرواية الثالثة ﴾ قال الحسن : ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق ، فدعاه المنافق إلى وثن كان أهل الجاهلية يتحاكون اليه . ورجل قائم يترجم الأباطيل عن الوثن ، فالمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل .

﴿ الرواية الرابعة ﴾ كانوا يتحاكون إلى الأوثان ، وكان طريقتهم أنهم يضربون القداح بحضرة الوثن ، فما خرج على القداح عملوا به ، وعلى هذا القول الطاغوت هو الوثن .

واعلم أن المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية نزلت فى بعض المنافقين . ثم قال أبو مسلم : ظاهر الآية يدل على أنه كان منافقا من أهل الكتاب ، مثل أنه كان يهوديا فأظهر الاسلام على سبيل النفاق لأن قوله تعالى ( يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك ) إنما يليق بمثل هذا المنافق

﴿المسألة الثالثة﴾ مقصود الكلام ان بعض الناس أراد أن يتحاكم إلى بعض أهل الطغيان ولم يرد التحاكم إلى محمد صلى الله عليه وسلم . قال القاضي : ويجب أن يكون التحاكم إلى هذا الطاغوت كالكفر ، وعدم الرضا بحكم محمد عليه الصلاة والسلام كفر ، ويدل عليه وجوه : الأول: انه تعالى قال (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به) فجعل التحاكم إلى الطاغوت يكون إيمانا به ، ولا شك أن الايمان بالطاغوت كفر بالله . كما أن الكفر بالطاغوت إيمان بالله . الثاني : قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) إلى قوله (ويسلبوا تسليما) وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام . الثالث : قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وهذا يدل على أن مخالفته معصية عظيمة ، وفي هذه الآيات دلائل على أن من رد شيئا من أوامر الله أو أوامر الرسول عليه الصلاة والسلام فهو خارج عن الاسلام ، سواء رده من جهة الشك أو من جهة التمرد ، وذلك يوجب صحة ما ذهب الصحابة اليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : ان قوله تعالى (ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا) يدل على أن كفر الكافر ليس بخاتق الله ولا بارادته ، وبيانه من وجوه : الأول : أنه لو خلق الله الكفر في الكافر وأراد منه فأى تأثير للشيطان فيه ، وإذا لم يكن له فيه تأثير فلم ذمه عليه؟ الثاني: انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة؟ فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم أولى من حيث ان كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم أولى قال تعالى (كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) الثالث : ان قوله تعالى في أول الآية صريح في إظهار التعجب من أنهم كيف تحاكموا إلى الطاغوت مع أنهم قد أمروا أن يكفروا به ، ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقى التعجب ، فانه يقال : إنما فعلوا لاجل أنك خلقت ذلك الفعل فيهم وأردته منهم ، بل التعجب من هذا التعجب أولى ، فان من فعل ذلك فيهم ثم أخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب أولى .

واعلم أن حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى التمسك بطريقة المدح أو الذم ، وقد عرفت منا اننا لا نتقدح في هذه الطريقة إلا بالمعارضة بالعلم والداعي والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا﴾ وفيه مسألتان :

فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلَفُونَ بِاللَّهِ  
 إِنَّ آرِدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا «٦٢» أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ  
 فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ وَعَظَّمَهُمْ وَقَالَ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا «٦٣»

(المسألة الأولى) بين في الآية الأولى رغبة المنافقين في التحاكم إلى الطاغوت ، وبين بهذه  
 الآية نفرتهم عن التحاكم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . قال المفسرون : إنما صعد المنافقون عن  
 حكم الرسول عليه الصلاة والسلام لأنهم كانوا ظالمين ؛ وعلموا أنه لا يأخذ الرشا وأنه لا يحكم إلا  
 بمر الحكم ، وقيل : كان ذلك الصد لعداوتهم في الدين .

(المسألة الثانية) يصدون عنك صدودا ، أى يعرضون عنك ، وذكر المصدر للتأكيد والمبالغة  
 كأنه قيل : صدودا أى صدود .

قوله تعالى ﴿ فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاؤك يخلفون بالله إن أردنا  
 إلا إحسانا وتوفيقا أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم وعظّمهم وقل لهم في أنفسهم  
 قولا بليغا ﴾

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهين : الأول : أن قوله ( فكيف  
 إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ) كلام وقع في البين ، وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها  
 هكذا : وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم  
 جاؤك يخلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا ، يعنى أنهم في أول الأمر يصدون عنك أشد  
 الصدود ، ثم بعد ذلك يجيئونك ويخلفون بالله كذبا على أنهم ما أرادوا بذلك الصد إلا الإحسان  
 والتوفيق ، وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا ، وتلك الآية وقعت في البين كالكلام الأجنبي ، وهذا  
 يسمى اعتراضا ، وهو كقول الشاعر :

إن الثمانين وبلغتها قد أحوجت سمعى إلى ترجمان

فقوله : وبلغتها ، كلام أجنبي وقع في البين ، إلا أن هذا الكلام الأجنبي شرطه أن يكون له من  
 بعض الوجود تعلق بذلك المقصود كما في هذا البيت ، فإن قوله : بلغتها دعاء للبخاطب وتلطف في

القول معه ، والآية أيضا كذلك ، لأن أول الآية وآخرها في شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وأنواع كيدهم ومكرهم ، فإن الآية أخبرت بأنه تعالى حكى عنهم في أول الآية أنهم يتحاجون إلى الطاغوت مع أنهم أمروا بالكفر به ، ويصدون عن الرسول مع أنهم أمروا بطاعته ، فذكر بعد هذا ما يدل على شدة الأحوال عليهم بسبب هذه الأعمال السيئة في الدنيا والآخرة فقال (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) أى فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة . فهذا تقرير هذا القول ، وهو قول الحسن البصرى ، واختيار الواحدى من المتأخرين .

(الوجه الثانى) أنه كلام متصل بما قبله ، وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم في الآية المتقدمة أنهم يتحاجون إلى الطاغوت ، ويفرون من الرسول عليه الصلاة والسلام أشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه ، فلما ذكر ذلك قال (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) يعنى إذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول في أوقات السلافة هكذا ، فكيف يكون حالهم في شدة الغم والحسرة إذا أتوا بجناية خافوا بسببها منك ، ثم جاؤك شاؤا أم أبوا ويخلفون بالله على سبيل الكذب : انا ما أردنا بتلك الجناية إلا الخير والمصلحة ، والغرض من هذا الكلام بيان ان ما فى قلوبهم من النفرة عن الرسول لا غاية له ، سواء غابوا أم حضروا ، وسواء بعدوا أم قربوا ، ثم انه تعالى أكد هذا المعنى بقوله (أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم) والمعنى أن من أراد المبالغة فى شىء قال : هذا شىء لا يعلمه إلا الله ، يعنى انه لكثرتة وقوته لا يقدر أحد على معرفته إلا الله تعالى ، ثم لما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم أعلمه انه كيف يعاملهم فقال (فأعرض عنهم وعظّمهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا) وهذا الكلام على ما قرناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه إلى شىء من الحذف والاضمار ، ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فيه والله أعلم .

(المسألة الثانية) ذكروا فى تفسير قوله (أصابتهم مصيبة) وجوها : الأول : أن المراد منه قتل عمر صاحبهم الذى أقر أنه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام ، فهم جاؤا إلى النبي عليه الصلاة والسلام فطالبوا عمر بدمه وحلفوا أنهم ما أرادوا بالذهاب إلى غير الرسول إلا المصلحة ، وهذا اختيار الزجاج . الثانى : قال أبو على الجبائى : المراد من هذه المصيبة ما أمر الله تعالى الرسول عليه الصلاة والسلام من أنه لا يستصحبهم فى الغزوات ، وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرده عن حضرته وهو قوله تعالى (لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لنگرينك بهم

ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا ) وقوله ( قل لن تخرجوا معي أبدا ) وبالجملة فأمثال هذه الآيات توجب لهم الذل العظيم ، فكانت معدودة في مصائبهم ، وإنما يصيبهم ذلك لأجل نفاقهم ، وعنى بقوله ( ثم جاؤك ) أى وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون أنا ما أردنا بما كان منا من مداراة الكفار الا الصلاح ، وكانوا في ذلك كاذبين لانهم أضرروا خلاف ما أظهروه ، ولم يريدوا بذلك الاحسان الذى هو الصلاح . الثالث : قال أبو مسلم الاصفهاني : انه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم رغبوا في حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول ، بشر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ستصيبهم مصائب تلجئهم اليه . والى أن يظهر واهل الايمان به والى أن يحلفوا بأن مرادهم الاحسان والتوفيق . قال : ومن عادة العرب عند التبشير والانذار أن يقولوا كيف أنت اذا كان كذا وكذا . ومثاله قوله تعالى ( فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد ) وقوله ( فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ) ثم أمره تعالى اذا كان منهم ذلك أن يعرض عنهم ويعظّمهم

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه : الاول : معناه ما أردنا بالتحاكم إلى غير الرسول صلى الله عليه وسلم الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والاتلاف فيما بيننا . وإنما كان التحاكم إلى غير الرسول إحسانا إلى الخصوم لأنهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع صوت عند تقرير كلامهم ، ولما قدروا على التردد من حكمه ، فاذن كان التحاكم إلى غير الرسول إحسانا الى الخصوم . الثانى : أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم إلى عمر إلا أنه يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه ، وما خطر ببالنا أنه يحكم بما حكم به الرسول . الثالث : أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم الى غيرك يارسول الله الا أنك لا تحكم الا بالحق المر ، وغيرك يدور على التوسط ويأمر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الآخر ، وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى يحصل بينهما الموافقة .

ثم قال تعالى ﴿ أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم ﴾ والمعنى أنه لا يعلم ما فى قلوبهم من النفاق والغيب والعداوة الا الله .

ثم قال تعالى ﴿ فأعرض عنهم وعظّمهم وقل لهم فى أنفسهم قولاً بليغاً ﴾ واعلم أنه تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يعاملهم بثلاثة أشياء : الاول : قوله ( فأعرض عنهم ) وهذا يفيد أمرين أحدهما : أن لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يعتر به ، فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بأنه معرض عنه غير ملتفت إليه . والثانى : أن هذا يجرى مجرى أن يقول له : اكشف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ، ولا تظهر لهم أنك عالم بكنهه ما فى بواطنهم ، فان من هتك ستر

## وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ

عدوه وأظهر له كونه عالماً بما في قلبه فربما يجرئه ذلك على أن لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر، ولكن إذا تركه على حاله بقى في خوف ووجل فيقل الشر  
 (النوع الثاني) قوله تعالى (وعظهم) والمراد أنه يجرهم عن النفاق والمكر والكييد والحسد والكذب ويخرفهم بعقبات الآخرة، كما قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)

(النوع الثالث) قوله تعالى (وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً) وفيه مسألتان :  
 (المسألة الأولى) في قوله (في أنفسهم) وجوه : الأول : أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا ،  
 والتقدير : وقل لهم قولاً بليغاً في أنفسهم مؤثراً في قلوبهم يهتمون به اعتماداً ويستشعرون منه  
 الخوف استشعاراً . الثاني : أن يكون التقدير : وقل لهم في معنى أنفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية  
 على النفاق قولاً بليغاً ، وإن الله يعلم ما في قلوبكم فلا يغني عنكم إخفاؤه ، فظهروا قلوبكم من النفاق  
 وإلا أنزل الله بكم ما أنزل بالمجاهرين بالشرك أو شرأ من ذلك وأغلظ . الثالث : قل لهم في أنفسهم  
 خالياً بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر ، لأن النصيحة على الملأ تبرع وفي السر محض المنفعة  
 (المسألة الثانية) في الآية قولان : أحدهما : أن المراد بالوعظ التخويف بعقبات الآخرة ،  
 والمراد بالقول البليغ التخويف بعقبات الدنيا ، وهو أن يقول لهم : إن ما في قلوبكم من النفاق  
 والكييد معلوم عند الله ، ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار ، وإنما رفع الله السيوف عنكم لأنكم  
 أظهرتم الايمان ، فان واطبتم على هذه الأفعال القبيحة ظهر للكلمة بقاؤكم على الكفر ، وحينئذ  
 يلزمكم السيوف . الثاني : أن القول البليغ صفة للوعظ ، فأمر تعالى بالوعظ ، ثم أمر أن يكون ذلك  
 الوعظ بالقول البليغ ، وهو أن يكون كلاماً بليغاً طويلاً حسن الألفاظ حسن المعاني مشتملاً على  
 الترغيب والترهيب والاحذار والانذار والثواب والعقاب . فان الكلام إذا كان هكذا عظيم وقعه  
 في القلب ، وإذا كان مختصراً ركيك اللفظ قليل المعنى لم يؤثر البتة في القلب .

قوله تعالى ﴿وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله﴾

واعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الرسول في قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ثم حكى  
 ان بعضهم تحاكم الى الطاغوت ولم يتحاكم الى الرسول ، وبين قبح طريقه وفساد منهجه ، رغب في  
 هذه الآية مرة أخرى في طاعة الرسول فقال ( وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ) وفي

## الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الزجاج كلمة «من» ههنا صلة زائدة، والتقدير: وما أرسلنا رسولا، ويمكن أن يكون التقدير: وما أرسلنا من هذا الجنس أحدا الا كذا وكذا، وعلى هذا التقدير تكون المبالغة أتم

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو علي الجبائي: معنى الآية: وما أرسلت من رسول الا وأنا مرید أن يطاع ويصدق ولم أرسله ليعصى. قال: وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون: انه تعالى أرسل رسلا لتعصى، والعاصي من المعلوم أنه يبقى على الكفر، وقد نص الله على كذبهم في هذه الآية، فلولم يكن في القرآن ما يدل على بطلان قولهم إلا هذه الآية لكفى، وكان يجب على قولهم أن يكون قد أرسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعا، فدل ذلك على أن معصيتهم للرسل غير مرادة لله. وأنه تعالى ما أراد إلا أن يطاع

واعلم أن هذا الاستدلال في غاية الضعف ويانه من وجوه: الاول: أن قوله (إلا ليطاع) يكفي في تحقيق مفهومه أن يطيعه مطيع واحد في وقت واحد، وليس من شرط تحقق مفهومه أن يطيعه جميع الناس في جميع الاوقات، وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه: وهو أن كل من أرسله الله تعالى فقد أطاعه بعض الناس في بعض الاوقات. اللهم الا أن يقال: تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه، الا أن الجبائي لا يقول بذلك. فسقط هذا الاشكال على جميع التقديرات. الثاني: لم لا يجوز أن يكون المراد به ان كل كافر فانه لا بد وأن يقربه عندهم، كما قال تعالى (وإن من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته) أو يحمل ذلك على ايمان الكل به يوم القيامة، ومن المعلوم أن الوصف في جانب الثبوت يكفي في حصوله سماه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الاحوال. الثالث: أن العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان، الضدان لا يجتمعان، وذلك العلم بمنع عدم، فكانت الطاعة ممنوعة الوجود، والله عالم بجميع المعلومات، فكان عالما بكون الطاعة ممنوعة الوجود، والعالم بكون الشيء ممنوع الوجود لا يكون مراداً له، فثبت بهذا البرهان القاطع أن استحصال أن يريد الله من الكافر كونه مطيعاً، فوجب تأويل هذه اللفظة وهو أن يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الأمر، والتقدير: وما أرسلنا من رسول إلا ليؤمن الناس بطاعته. وعلى هذا التقدير سقط الاشكال.

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أصحابنا: الآية دالة على أنه لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان إلا بإرادة الله تعالى، والدليل عليه قوله تعالى (الا ليطاع بأذن الله) ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الاذن الأمر والتكليف، لأنه لا معنى لكونه رسولا الا أن الله



﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول﴾  
 ﴿لوجدوا الله تواباً رحيماً﴾ (٦٤)

أمر بطاعته ، ذلك المراد من الاذن هو هذا اصدار تقدير الآية : وما أذنا في طاعة من أرسلناه الابادتنا وهو تكرار قبيح ، فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة . وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية : وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بتوفيقنا وإعانتنا ، وهذا تصريح بأنه سبحانه ما أراد من الكل طاعة الرسول ، بل لا يريد ذلك الا من الذي وفقه الله لذلك وأعانه عليه وهم المؤمنون . وأما المحرومون من التوفيق والاعانة فانه تعالى ما أراد ذلك منهم ، فثبت أن هذه الآية من أقوى الدلائل على مذهبنا .

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية دالة على أنه لا رسول إلا ومعه شريعة ليكون مطاعاً في تلك الشريعة ومتبوعاً فيها ، اذ لو كان لا يدعو إلا إلى شرع من كان قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعاً ، بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة ، والله تعالى حكم على كل رسول بأنه مطاع ﴿المسألة الخامسة﴾ الآية دالة على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لأنها دلت على وجوب طاعتهم مطلقاً ، فلو أتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا ، وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا ، فيلزم توارد الايجاب والتحريم على الشيء الواحد وإنه محال .

فان قيل : ألستم في الاعتراض على كلام الجبائي ذكرتم أن قوله (إلا ليطاع) لا يفيد العموم ، فكيف تمسكتم به في هذه المسألة مع أن هذا الاستدلال لا يتم إلا مع القول بأنها تفيد العموم . قلنا : ظاهر اللفظ يوهم العموم ، وإنما تركنا العموم في تلك المسألة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على أنه يستحيل منه تعالى أن يريد الايمان من الكافر . فلأجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم ، وليس في هذه المسألة برهان قاطع عقلي يوجب القدرح في عصية الأنبياء فظهر الفرق .

قوله تعالى ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً﴾  
 وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في سبب النزول وجهان : الأول : المراد به من تقدم ذكره من المنافقين ، يعني لو أنهم عند ما ظلموا أنفسهم بالتحاكم إلى الطاغوت والفرار من التحاكم إلى الرسول جاؤا الرسول وأظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بأن يسأل الله أن يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيمًا . الثاني : قال أبو بكر الأصم : إن قوما من المنافقين اصطالحوا على كيد في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم دخلوا عليه لأجل ذلك الغرض فأتاه جبريل عليه السلام فأخبره به ، فقال صلى الله عليه وسلم : إن قوما دخلوا يريدون أمراً لا ينالونه ، فليقوموا وليستغفروا الله حتى أستغفر لهم فلم يقوموا ، فقال : ألا تقومون ، فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم : قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اثني عشر رجلا منهم ، فقاموا وقالوا : كنا عزمنا على ما فعلت . ونحن نتوب إلى الله من ظلمنا أنفسنا فاستغفر لنا ، فقال : الآن اخرجوا أنا كنت في بدء الأمر أقرب إلى الاستغفار : وكان الله أقرب إلى الاجابة اخرجوا عنى .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : أليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة ، فما الفائدة في ضم استغفار الرسول إلى استغفارهم ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن ذلك التحاكم إلى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله ، وكان أيضاً إساءة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وإدخالاً للغم في قلبه ، ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك الذنب لغيره ، فلهذا المعنى وجب عليهم أن يطلبوا من الرسول أن يستغفر لهم . الثاني : أن القوم لمسلم يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد ، فإذا تابوا وجب عليهم أن يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد ، وما ذاك إلا بأن يذهبوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ويطلبوا منه الاستغفار . الثالث : لعلمهم إذا أتوا بالتوبة أتوا بها على وجه الخلل ، فإذا انضم إليها استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما قال (واستغفر لهم الرسول) ولم يقل واستغفرت لهم إجلالا للرسول عليه الصلاة والسلام . وأنهم إذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله برسالته وأكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ، ومن كان كذلك فإن الله لا يرد شفاعته ، فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب إلى لفظ المغايبة ما ذكرناه .

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية دالة على الجزم بأن الله تعالى يقبل توبة التائب ، لأنه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده (لوجدوا الله توابا رحيمًا) وهذا الجواب إنما ينطلق على ذلك الكلام إذا كان المراد من قوله (توابا رحيمًا) هو أن يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا  
فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا «٦٥»

ولا يرد استغفارهم .

قوله تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في سبب نزول هذه الآية قولان : أحدهما : وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي : ان هذه الآية نازلة في قصة اليهودى والمنافق ، فهذه الآية متصلة بما قبلها ، وهذا القول هو المختار عندى . والثانى : انها مستأنفة نازلة في قصة أخرى . وهو ماروى عن عروة بن الزبير أن رجلا من الانصار خاصم الزبير في ماء يسقى به النخل ، فقال صلى الله عليه وسلم للزبير «اسق أرضك ثم أرسل الماء إلى أرض جارك» فقال الانصارى : لأجل أنه ابن عمك ، فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير «اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر» واعلم أن الحكم في هذا أن من كانت أرضه أقرب إلى فم الوادى فهو أولى بأول الماء وحقه تمام السقى ، فالرسول صلى الله عليه وسلم أذن للزبير فى السقى على وجه المسامحة ، فلما أساء خصمه الأدب ولم يعرف حق ما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله أمره النبي عليه الصلاة والسلام باستيفاء حقه على سبيل التمام ، وحمل خصمه على مر الحق .

﴿المسألة الثانية﴾ «لا» فى قوله (فلا وربك) فيه قولان : الأول : معناه فوربك . كقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) و «لا» مزيدة لتأكيد معنى القسم ، كما زيدت فى (لئلا يعلم) لتأكيد وجوب العلم و(لا يؤمنون) جواب القسم . والثانى : أنها مفيدة ، وعلى هذا التقدير ذكر الواحدى فيه وجوبين : الأول : انه يفيد نفي أمر سيق ، والتقدير : ليس الأمر كما يزعمون انهم آمنوا وهم يخالفون حكك ، ثم استأنف القسم بقوله (فوربك لا يؤمنون حتى يحكموك) والثانى : أنها التوكيد النفي الذى جاء فيما بعد ، لأنه إذا ذكر فى أول الكلام وفى آخره كان أوكد وأحسن .

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال شجر يشجر شجورا وشجرا إذا اختلف واختلط ، وشاجره إذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم فى بعض عند المنازعة ، ومنه يقال لحشبات الهودج شجار ، لتداخل

بعضها في بعض . قال أبو مسلم الأصفهاني : وهو مأخوذ عندي من التفاف الشجر ، فإن الشجر يتداخل بعض أغصانه في بعض ، وأما الحرج فهو الضيق . قال الواحدى : يقال للشجر الملتف الذى لا يكاد يوصل اليه : حرج ، وجمعه حراج ، وأما التسليم فهو تفعيل يقال : سلم فلان أى عوفى ولم ينشب به نائبة ، وسلم هذا الشيء لفلان ، أى خلص له من غير منازع ، فإذا ثقلته بالثشديد فقلت : سلم له فمعناه أنه سلمه له وخلصه له ، هذا هو الأصل فى اللغة ، وجميع استعمالات التسليم راجع إلى الأصل فقولهم : سلم عليه . أى دعاه بأن يسلم ، وسلم اليه الوديقة ، أى دفعها اليه بلا منازعة ، وسلم اليه أى رضى بحكمه ، وسلم إلى فلان فى كذا ، أى ترك منازعته فيه ، وسلم إلى الله أمره أى فوض اليه حكم نفسه . على معنى أنه لم ير لنفسه فى أمره أثرا ولا شركة . وعلم أن المؤثر الصانع هو الله تعالى وحده لا شريك له .

(المسألة الرابعة) اعلم أن قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون) قسم من الله تعالى على أنهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان إلا عند حصول شرائط : أولها : قوله تعالى (حتى يحكموك فيما شجر بينهم) وهذا يدل على أن من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا .

واعلم أن من يتمسك بهذه الآية فى بيان أنه لا سبيل الى معرفة الله تعالى إلا بارشاد النبي المعصوم قال : لأن قوله (لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) تصريح بأنه لا يحصل لهم الايمان إلا بأن يستعينوا بحكم النبي عليه الصلاة والسلام فى كل ما اختلفوا فيه ، ونرى أهل العلم مختلفين فى صفات الله سبحانه وتعالى ، فمن معطل ومن مشبه ، ومن قدرى ومن جبرى ، فلزم بحكم هذه الآية أنه لا يحصل الايمان إلا بحكمه وارشاده وهدايته ، وحققوا ذلك بأن عقول أكثر الخلق ناقصة وغير وافية بادراك هذه الحقائق ، وعقل النبي المعصوم كامل مشرق ، فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الامة قويت عقولهم وانقلبت من النقص إلى الكمال ، ومن الضعف إلى القوة ، فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الأسرار الالهية . والذى يؤكد ذلك أن الذين كانوا فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا اجازمين متيقنين كاملي الايمان والمعرفة ، والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلفوا ، وهذه المذاهب ما تولدت إلا بعد زمان الصحابة والتابعين ، فثبت ان الامر كما ذكرنا ، والتمسك بهذه الآية رأيته فى كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستانى . فيقال له : فهذا الاستدلال الذى ذكرته إنما استخرجته من عقلك . فاذا كان عقول الأكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك ، وإذا كان هذا الاحتمال قائما وجب أن يشك فى صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذى تمسكت به . ولأن معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله ، فلو توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور ، وهو محال .

﴿الشرط الثاني﴾ قوله (ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت) قال الزجاج : لا تضيق صدورهم من أفضيتك .

واعلم أن الراضى بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين في هذه الآية انه لا بد من حصول الرضا به في القلب ، واعلم أن ميل القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر ، فليس المراد من الآية ذلك ، بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين في القلب بأن الذى يحكم به الرسول هو الحق والصدق .

﴿الشرط الثالث﴾ قوله تعالى (ويسلموا تسليما) واعلم أن من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرّد عن قبوله على سبيل العناد أو يتوقف في ذلك القبول . فبين تعالى انه كما لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب . فلا بد أيضا من التسليم معه في الظاهر ، فقوله (ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت) المراد به الانقياد في الباطن ، وقوله (ويسلموا تسليما) المراد منه الانقياد في الظاهر والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ دلت الآية على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الخطأ في الفتوى وفي الأحكام ، لأنه تعالى أوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الايجاب وبين انه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب ، وذلك ينفي صدور الخطأ عنهم ، فهذا يدل على أن قوله (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وأن فتواه في أسارى بدر، وأن قوله (لم تحرم ما أحل الله لك) وأن قوله (عبس وتولى) كل ذلك محمول على الوجوه التي لحصناها في هذا الكتاب .

﴿المسألة السادسة﴾ من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى (ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت) على أن ظاهر الأمر الوجوب ، وهو ضعيف لأن القضاء هو الالتزام ، ولا نزاع في أنه للوجوب .

﴿المسألة السابعة﴾ ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس ، لأنه يدل على أنه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق ، وأنه لا يجوز العدول عنه إلى غيره ، ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الآية قلما يوجد في شيء من التكاليف ، وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس . وقوله (ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت) مشعر بذلك لأنه متى خطر بباله قياس يفضى الى نقيض مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس ، فبين تعالى أنه لا يكمل إيمانه إلا بعد أن لا يلتفت الى ذلك الحرج . ويسلم النص تسليما كلياً . وهذا الكلام قوى حسن لمن أنصف .

﴿المسألة الثامنة﴾ قالت المعتزلة : لو كانت الطاعات والمعاصى بقضاء الله تعالى لزم التناقض ،

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ  
 إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثِيئًا «٦٦»  
 وَإِذَا لَا تَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا «٦٧» وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا «٦٨»

وذلك لأن الرسول إذا قضى على إنسان بأنه ليس له أن يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لأنه قضاء الرسول . والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الآية ، ثم لو أن ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول ، فلو كانت المعاصي بقضاء الله لكأن ذلك الفعل بقضاء الله ، والرضا بقضاء الله واجب . فيلزم أن يجب على المكلفين الرضا بذلك الفعل . لأنه قضاء الله . فوجب أن يلزمهم الرضا بالفعل والترك معاً ، وذلك محال .

والجواب : أن المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروعة ، والمراد من قضاء الله التكوين والابحاد ، وهما مفهومان متغايران ، فالجمع بينهما لا يفضى إلى التناقض .

قوله تعالى ﴿ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثيئاً وإذا لا تيناهم من لدنا أجراً عظيماً ولهديناهم صراطاً مستقيماً﴾

اعلم أن هذه الآية متصلة بما تقدم من أمر المنافقين وترغيبهم في الاخلاص وترك النفاق ، والمعنى أنالو شددنا التكليف على الناس . نحو أن نأمرهم بالقتل والخروج عن الأوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله إلا الأقلون ، وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم . فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم في الأمور السهلة . فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين . وفي الآية مسائل :

١- المسألة الأولى : قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكناسي (أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم) بضم "نون" في "أن" وضم واو "أو" والسبب فيه نقل ضمة «اقتلوا» وضمة «اخرجوا» اليهما ، وقرأ عاصم وحزمة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين . وقرأ أبو عمرو بكسر النون وضم الواو . وقال الزجاج : ولست أعرف لفصل أبي عمرو بين هذين الحرفين خاصية إلا أن يكون رواية . وقال غيره : أما كسر النون فلأن الكسر هو الأصل لالتقاء الساكنين ، وأما ضم الواو فلأن الضمة

في الواو أحسن لأنها تشبه واو الضمير . واتفق الجمهور على الضم في واو الضمير نحو (اشترىوا الضلالة) (ولا تنسوا الفضل)

﴿المسألة الثانية﴾ الكناية في قوله (ما فعلوه) عائدة إلى القتل والخروج معا ، وذلك لأن الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه ، واختلفت القراء في قوله (الاقليل) فقرأ ابن عامر (قليلاً) بالنصب ، وكذا هو في مصاحف أهل الشام ومصحف أنس بن مالك ، والباقون بالرفع . أما من نصب فقاس النفي على الاثبات ، فان قولك : ما جاءني أحد كلام تام ، كما أن قولك : جاءني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوباً في الاثبات فكذا مع النفي . والجامع كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام ، وأما من رفع فالسبب أنه جعله بدلاً من الواو في (فعلوه) وكذلك كل مستثنى من منفي ، كقولك : ما أتاني أحد إلا زيد ، برفع زيد على البدل من أحد ، فيحمل إعراب ما بعد «إلا» على ما قبلها . وكذلك في النصب والجر ، كقولك : ما رأيت أحداً إلا زيداً ، وما مررت بأحد إلا زيد . قال أبو علي الفارسي : الرفع أقيس ، فان معنى ما أتى أحد إلا زيد ، وما أتاني إلا زيد واحد ، فكما اتفقوا في قولهم ما أتاني إلا زيد على الرفع وجب أن يكون قولهم : ما أتاني أحد إلا زيد بمنزلة

﴿المسألة الثالثة﴾ الضمير في قوله (ولو أنا كتبنا عليهم) فيه قولان : الأول : وهو قول ابن عباس ومجاهد انه عائد إلى المنافقين ، وذلك لأنه تعالى كتبه على بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم ، وكتب على المهاجرين أن يخرجوا من ديارهم . فقال تعالى : ولو أنا كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هؤلاء المنافقين ما فعله الا قليل رياء وسمعة ، وحينئذ يصعب الأمر عليهم وينكشف كفرهم ، فاذا لم يفعل ذلك بل كلفناهم بالأشياء السهلة فليتركوها النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص ، وهذا القول اختيار أبي بكر الأصم وأبي بكر القفال . الثاني : أن المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله إلا قليل منهم . وعلى هذا التقدير دخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق ، وأما الضمير في قوله (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به) فهو مختص بالمنافقين . ولا يبعد أن يكون أول الآية عاماً وآخرها خاصاً ، وعلى هذا التقدير يجب أن يكون المراد بالقليل المؤمنين ، روى أن ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديا ، فقال اليهودي : ان موسى أمرنا بقتل أنفسنا فقبلنا ذلك ، وإن محمداً يأمركم بالقتال فتكرهونه ، فقال : يا أنت لو أن محمداً أمرني بقتل نفسي لفعلت ذلك ، فنزلت هذه الآية . وروى أن ابن مسعود قال مثل ذلك ، فنزلت هذه الآية . وقال النبي صلى الله عليه وسلم «والذي نفسي بيده إن من أمي رجالا الايمان أثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي» وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : والله لو أمرنا ربنا بقتل أنفسنا لفعلنا والحمد لله الذي

لم يأمرنا بذلك .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو علي الجبائي : لما دلت هذه الآية على أنه تعالى لم يكلفهم ما ينالظ ويثقل عليهم، فبأن لا يكلفهم ما لا يطيقون كان أولى ، فيقال له: هذا لازم عليك لأن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما لم يكلفهم هذه الأشياء الشاقة، لأنه لو كلفهم بها لم يفعلوها، ولو لم يفعلوها لو قعوا في العذاب ، ثم انه تعالى علم من أبي جهل وأبي لهب أنهم لا يؤمنون ، وأنهم لا يستفيدون من التكليف إلا العقاب الدائم ، ومع ذلك فإنه تعالى كلفهم، فكل ما تجمله جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت .

ثم قال تعالى ﴿ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا وإذا آتيناكم من لدنا أجرًا عظيمًا ولهديناكم صراطًا مستقيماً﴾

اعلم أن المراد من قوله (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به) أنهم لو فعلوا ما كلفوا به وأمروا به . وإنما سمي هذا التكليف والأمر وعظاً لأن تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعود والوعيد، والترغيب والترهيب، والثواب والعقاب ، وما كان كذلك فإنه يسمى وعظاً ، ثم إنه تعالى بين أنهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم أنواع من المنافع .

﴿فالنوع الأول﴾ قوله (لكان خيراً لهم) فيحتمل أن يكون المعنى أنه يحصل لهم خير الدنيا والاخرة ، ويحتمل أن يكون المعنى المبالغة والترجيح ، وهو أن ذلك أنفع لهم وأفضل من غيره . لأن قولنا «خير» يستعمل على الوجهين جميعاً .

﴿النوع الثاني﴾ قوله (وأشد تثبيتاً) وفيه وجوه : الأول : أن المراد أن هذا أقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم ، لأن الطاعة تدعو إلى أمثالها ، والواقع منها في وقت يدعو إلى المواظبة عليه . الثاني : أن يكون أثبت وأبقى لأنه حق والحق ثابت باق، والباطل زائل . الثالث : أن الانسان يطلب أولاً تحصيل الخير ، فاذا حصله فإنه يطلب أن يصير ذلك الحاصل باقياً ثابتاً ، فقوله (لكان خيراً لهم) إشارة إلى الحالة الأولى ، وقوله (وأشد تثبيتاً) إشارة إلى الحالة الثانية .

﴿النوع الثالث﴾ قوله تعالى (وإذا آتيناكم من لدنا أجرًا عظيمًا)

واعلم أنه تعالى لما بين أن هذا الاخلاص في الايمان خير مما يريدونه من النفاق وأكثر ثباتاً وبقاءً ، بين أنه كما أنه في نفسه خير فهو أيضاً مستعقب الخيرات العظيمة وهو الأجر العظيم والثواب العظيم . قال صاحب الكشاف : و«إذا» جواب لسؤال المقدر ، كأنه قيل : ماذا يكون من هذا الخير والثبات . فقيل : هو أن تؤتيهم من لدنا أجرًا عظيمًا . كقوله (ويؤت من لدنه أجرًا عظيمًا)



قوله تعالى «ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم» الآية ١٦٩

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ  
وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا «٦٩» ذَلِكَ الْفَضْلُ  
مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا «٧٠»

وأقول : إنه تعالى جمع في هذه الآية قرآن كثيرة ، كل واحدة منها تدل على عظم هذا الأجر . أحدهما : أنه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهي قوله (آتيناه) وقوله (من لدنا) والمعطى الحكيم إذا ذكر نفسه باللفظ الدال على عظمة عند الوعد بالعطية ، دل ذلك على عظمة تلك العطية ، وثانيها : قوله (من لدنا) وهذا التخصيص يدل على المبالغة ، كما في قوله (وعلمناه من لدنا علماً) وثالثها : أن الله تعالى وصف هذا الأجر بالعظيم ، والشئ الذى وصفه أعظم العظماء بالعظمة لا بد وأن يكون فى نهاية الجلالة ، وكيف لا يكون عظيماً ، وقد قال عليه الصلاة والسلام «فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»

(النوع الرابع) قوله (ولهديناهم صراطاً مستقيماً) وفيه قولان : أحدهما : أن الصراط المستقيم هو الدين الحق ، ونظيره قوله تعالى (وانك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله) والثانى : انه الصراط الذى هو الطريق من عرصة القيامة ، وذلك لأنه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والأجر ، والدين الحق مقدم على الثواب والأجر ، والصراط الذى هو الطريق من عرصة القيامة إلى الجنة إنما يحتاج إليه بعد استحقاق الأجر ، فكان حمل لفظ الصراط فى هذا الموضع على هذا المعنى أولى .

قوله تعالى «ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدقيين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليماً»  
اعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ثم زيف طريقة الذين تحاكموا إلى الطاغوت وصدوا عن الرسول ، ثم أعاد الأمر بطاعة الرسول مرة أخرى فقال (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله) ثم رغب فى تلك الطاعة بقوله (لكان خيراً لهم وأشد تثبيتاً وإذا لا تيناهم من لدنا أجرأ عظيماً ولهديناهم صراطاً مستقيماً) أكد الأمر بطاعة الله وطاعة الرسول فى هذه الآية مرة أخرى فقال (وه من يطع الله والرسول

فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين إلى آخر الآية ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : روى جمع من المفسرين أن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قليل الصبر عنه ، فأتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه . فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله ، فقال يارسول الله ما بي وجع غير أنى إذا لم أرك اليك واستوحشت وحشة شديدة حتى ألقاك . فذكرت الآخرة تخفت أن لا أراك هناك ، لأنى إن أدخلت الجنة فأنت تكون فى درجات النبيين وأنا فى درجة العبيد فلا أراك ، وإن أنا لم أدخل الجنة فحينئذ لا أراك أبدا ، فنزلت هذه الآية . الثانى : قال السدى : ان ناسا من الانصار قالوا يارسول الله إنك تسكن الجنة فى أعلاها ، ونحن نشئاق اليك ، فكيف نصنع؟ فنزلت الآية . الثالث : قال مقاتل : نزلت فى رجل من الانصار قال للنبي صلى الله عليه وسلم : يارسول الله إذا خرجنا من عندك إلى أهاليينا اشتقنا اليك ، فما ينفعنا شئ حتى نرجع اليك . ثم ذكرت درجاتك فى الجنة ، فكيف لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة؟ فأنزل الله هذه الآية ، فلما توفى النبي صلى الله عليه وسلم أنى الانصار ولده وهو فى حديقه له فأخبره بموت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : اللهم أعمنى حتى لا أرى شيئا بعده إلى أن ألقاه . فعنى مكانه ، فكان يحب النبي حبا شديدا فجعله الله معه فى الجنة . الرابع : قال الحسن : ان المؤمنين قالوا للنبي عليه السلام : مالنا منك إلا الدنيا ، فاذا كانت الآخرة رفعت فى الأولى فحزن النبي صلى الله عليه وسلم وحزنوا . فنزلت هذه الآية . قال المحققون : لا تنسرك صححة هذه الروايات إلا أن سبب نزول الآية يجب أن يكون شيئا أعظم من ذلك . وهو البعث على الطاعة والترغيب فيها ، فانك تعلم أن خصوص السبب لا يقدح فى عموم اللفظ ، فهذه الآية عامة فى حق جميع المكلفين . وهو أن كل من أطاع الله وأطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله تعالى .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله (ومن يطع الله والرسول) يوجب الاكتماء بالطاعة الواحدة لأن اللفظ الدال على الصفة يكتفى فى العمل به فى جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة . قال القاضى : لا بد من حمل هذا على غير ظاهره ، وأن تحمل الطاعة على فعل المأمورات وترك جميع المنهيات . إذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار . لأنهم قد يأتون بالطاعة الواحدة . وعندى فيه وجه آخر ، وهو أنه ثبت فى أصول الفقه أن الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (ومن يطع الله)

أى ومن يطع الله في كونه إلهاً، وطاعة الله في كونه إلهاً هو معرفته والاققرار بجلاله وعزته وكبريائه وحمديته، فصارت هذه الآية تنبيهاً على أمرين عظيمين من أحوال المعاد، فالأول: هو أن منشأ جميع السعادات يوم القيامة إشراق الروح بأنوار معرفة الله، وكل من كانت هذه الأنوار في قلبه أكثر، وصفائها أقوى، وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام أتم كان إلى السعادة أقرب وإلى الفوز بالنجاة أوصل. والثاني: انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وعد أهل الطاعة بالأجر العظيم والثواب الجزيل والهداية إلى الصراط المستقيم، ثم ذكر في هذه الآية وعدهم بكونهم مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين، وهذا الذي وقع به الختم لا بد أن يكون أشرف وأعلى مما قبله، ومعلوم أنه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو أنهم يكونون في عدين تلك الدرجات، لأن هذا يمتنع، فلا بد وأن يكون معناه أن الأرواح الناقصة إذا استكملت علاقتها مع الأرواح الكاملة في الدنيا لسبب الحب الشديد، فإذا فارقت هذا العالم ووصلت إلى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك، ثم تصير تلك الأرواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة. فكأن هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على بعض، وبسبب هذه الانعكاسات تصير أنوارها في غاية القوة، فكذا القول في تلك الأرواح فإنها لما كانت مجلوة بصفالة المجاهدة عن غبار حب ماسوى الله، وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول، ثم ارتفعت الحجب الجسدانية أشرفت عليها أنوار جلال الله، ثم انعكست تلك الأنوار من بعضها إلى بعض وصارت الأرواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية، فهذا الاحتمال خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه.

﴿المسألة الثالثة﴾ ليس المراد بكون من أطاع الله وأطاع الرسول مع النبيين والصدّيقين، كون الكل في درجة واحدة، لأن هذا يقتضى التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول، وإنه لا يجوز. بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر، وإن بعد المكان، لأن الحجاب إذا زال شاهد بعضهم بعضاً، وإذا أرادوا الزيارة والتلاقى قدروا عليه، فهذا هو المراد من هذه المعية.

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى ذكر النبيين، ثم ذكر أوصافاً ثلاثة: الصدّيقين والشهداء والصالحين، واتفقوا على أن النبيين مغايرون للصدّيقين والشهداء والصالحين، فأما هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها، قال بعضهم: هذه الصفات كلها لموصوف واحد، وهى صفات متداخلة فإنه لا يمتنع في الشخص الواحد أن يكون صديقاً وشهيداً وصالحاً. وقال الآخرون: بل المراد

بكل وصف صنف من الناس ، وهذا الوجه أقرب لأن المعطوف يجب أن يكون مغايرا المعطوف عليه ، وكما أن النبيين غير من ذكر بعدهم ، فكذلك الصديقون يجب أن يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول في سائر الصفات ، ولنبحث عن هذه الصفات الثلاث :

(الصفة الأولى) الصديق : وهو اسم لمن عادته الصدق ، ومن غلب على عادته فعل إذا وصف بذلك الفعل قيل فيه فعيل ، كما يقال : سكير وشريب وخمير ، والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين ، وكفى الصدق فضيلة أن الايمان ليس إلا التصديق ، وكفى الكذب مذمة أن الكفر ليس إلا التكذيب .

إذا عرفت هذا فقول : للمفسرين في الصديق وجوه : الأول : أن كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق ، والدليل عليه قوله تعالى (والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون . الثاني : قال قوم : الصديقون أفاضل أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام . الثالث : أن الصديق اسم لمن سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فصار في ذلك قدوة لسائر الناس ، وإذا كان الأمر كذلك كان أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه أولى الخلق بهذا الوصف أما بيان انه سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فلأنه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال «ما عرضت الاسلام على أحد إلا وله نبوة غير أبي بكر فانه لم يتلعم» دل هذا الحديث على أنه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام على أبي بكر قبله أبو بكر ولم يتوقف . فلو قدرنا أن اسلامه تأخر عن اسلام غيره لزم أن يقال : ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر حيث أخر عرض الاسلام عليه ، وهذا لا يكون قدحا في أبي بكر ، بل يكون قدحا في الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر ، ولما بطل نسبة هذا التقصير إلى الرسول علمنا أنه صلى الله عليه وسلم ما قصر في عرض الاسلام عليه . والحديث دل على أن أبا بكر لم يتوقف البتة ، فحصل من مجموع الأمرين ان أبا بكر رضى الله تعالى عنه أسبق الناس إسلاما ، أما بيان أنه كان قدوة لسائر الناس في ذلك فالن بتقدير أن يقال : إن إسلام على كان سابقا على إسلام أبي بكر ، إلا أنه لا يشك عاقل أن عليا ما صار قدوة في ذلك الوقت ، لأن عليا كان في ذلك الوقت صبيا صغيرا ، وكان أيضا في تربية الرسول عليه الصلاة والسلام . وكان شديد القرب منه بالقرابة ، وأبو بكر ما كان شديد القرب منه بالقرابة وإيمان من هذا شأنه يكون سببا لرغبة سائر الناس في الاسلام . وذلك لأنهم اتفقوا على انه رضى الله تعالى عنه لما آمن جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان رضى الله عنه . وطاحه والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون رضى الله تعالى عنهم أجمعين حتى أسدلوا ، فكان إسلامه

سببا لاقتداء هؤلاء الأكارب به . فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه رضوان الله عليه كان أسبق الناس إسلاما ، وثبت أن إسلامه صار سببا لاقتداء أفاضل الصحابة في ذلك الاسلام . فثبت أن أحق الامة بهذه الصفة أبو بكر رضى الله عنه . إذا عرفت هذا فنقول : هذا الذى ذكرناه يقتضى انه كان أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبيانه من وجهين : الأول : أن إسلامه لما كان أسبق من غيره وجب أن يكون ثوابه أكثر : لقوله عليه الصلاة والسلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» الثانى : أنه بعد أن أسلم جاهد فى الله وصار جهاده مفضيا إلى حصول الاسلام لأكارب الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن مظعون وعلى رضى الله تعالى عنهم ، وجاهد على يوم أحد ويوم الأحزاب فى قتل الكفار ، ولكن جهاد أبى بكر رضى الله عنه أفضى إلى حصول الاسلام لمثل الذين هم أعيان الصحابة ، وجهاد على أفضى إلى قتل الكفار ، ولا شك أن الأول أفضل ، وأيضا فأبو بكر جاهد فى أول الاسلام حين كان النبي صلى الله عليه وسلم فى غاية الضعف ، وعلى إنما جاهد يوم أحد ويوم الأحزاب . وكان الاسلام قويا فى هذه الأيام ، ومعلوم أن الجهاد وقت الضعف أفضل من الجهاد وقت القوة ، ولهذا المعنى قال تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا) فبين أن نصرة الاسلام وقت ما كان ضعيفا أعظم ثوابا من نصرته وقت ما كان قويا ، فثبت من مجموع ما ذكرنا أن أولى الناس بهذا الوصف هو الصديق ، فلهذا أجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له إلا من لا يلتفت إليه فانه ينكره . ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على أنه لا مرتبة بعد النبوة فى الفضل والعلم إلا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا ، وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه . فانه أينما ذكر الصديق والنبي لم يجعل بينهما واسطة ، فقال فى وصف إسماعيل (إنه كان صادقا الوعد) وفى صفة إدريس (إنه كان صديقا نبيا) وقال فى هذه الآية (مع النبيين والصديقين) يعنى انك إن ترقيت من الصديقية وصلت إلى النبوة ، وإن نزلت من النبوة وصلت إلى الصديقية ، ولا توسط بينهما . وقال فى آية أخرى (والذى جاء بالصدق وصدق به) فلم يجعل بينهما واسطة ، وكادلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الامة الموصوفة بأنها خير أمة حتى جعلوا الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبابكر على سبيل الاجماع ، ولما توفى رضوان الله عليه دفنوه إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وما ذاك إلا أن الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين فى هذه الآية ، فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما فى الوجوه التي عسدها .

«الصفة الثانية» الشهادة: والكلام في الشهداء قدم في مواضع من هذا الكتاب، ولا بأس بأن نعيد البعض فنقول: لا يجوز أن تكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر، والذي يدل عليه وجوه: الأول: أن هذه الآية دالة على أن مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين، وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف، لأن هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله. الثاني: أن المؤمنين قد يقولون: اللهم ارزقنا الشهادة، فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر إياد لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز، لأن طلب صدور ذلك القتل من الكافر كفر، فكيف يجوز أن يطلب من الله ما هو كفر، الثالث: روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: المبطون شهيد والغريق شهيد، فعلمنا أن الشهادة ليست عبارة عن القتل، بل نقول: الشهيد فعيل بمعنى الفاعل، وهو الذي يشهد بصحة دين الله تعالى تارة بالحجة والبيان، وأخرى بالسيف والسنان، فالشهداء هم القائمون بالقسط، وهم الذين ذكرهم الله في قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقسط) ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث أنه بذل نفسه في نصرة دين الله، وشهادته له بأنه هو الحق وما سواه هو الباطل، وإذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الآخرة، كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس)

«الصفة الثالثة» الصالحون: والصالح هو الذي يكون صالحاً في اعتقاده وفي عمله، فان الجهل فساد في الاعتقاد، والمعصية فساد في العمل، وإذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت، وذلك لأن كل من كان اعتقاده صواباً وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح، ثم ان الصالح قد يكون بحيث يشهد لدين الله بأنه هو الحق وأن ما سواه هو الباطل، وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل وأخرى بالسيف، وقد لا يكون الصالح موصوفاً بكونه قائماً بهذه الشهادة، فثبت أن كل من كان شهيداً كان صالحاً، وليس كل من كان صالحاً شهيداً، فالشهيد أشرف أنواع الصالح، ثم ان الشهيد قد يكون صديقاً وقد لا يكون: ومعنى الصديق الذي كان أسبق إيماناً من غيره، وكان إيمانه قدوة لغيره. فثبت أن كل من كان صديقاً كان شهيداً، وليس كل من كان شهيداً كان صديقاً، فثبت أن أفضل الخلق هم الأنبياء عليهم السلام، وبعدهم الصديقون، وبعدهم من ليس له درجة إلا محض درجة الشهادة، وبعدهم من ليس له إلا محض درجة الصلاح. فالخاصل أن أكابر الملائكة يأخذون الدين الحق عن الله، والأنبياء يأخذون عن الملائكة، كما قال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) والصديقون يأخذونه عن الأنبياء، والشهداء يأخذونه عن الصديقين، لأننا بينا أن الصديق هو الذي يأخذ في المرة الأولى عن

الأنبياء وصار قدوة لمن بعده ، والصالحون يأخذونه عن الشهداء ، فهذا هو تقرير هذه المراتب وإذا عرفت هذا ظهر لك أنه لا أحد يدخل الجنة إلا وهو داخل في بعض هذه النوعات والصفات ثم قال تعالى ﴿ وحسن أولئك رفيقا ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف : فيه معنى التعجيب . كأنه قيل : ما أحسن أولئك رفيقاً .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الرفق في اللغة لين الجانب ولطافة الفعل . وصاحبه رفيق . هذا معناه في اللغة ثم صاحب يسمى رفيقاً لارتفاق بعضهم ببعض .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الواحدي : إنما وحد الرفيق وهو صفة لجمع ، لأن الرفيق والرسول والبريد تذهب به العرب إلى الواحد وإلى الجمع قال تعالى (إنارسل رب العالمين) ولا يجوز أن يقال حسن أولئك رجلا ، وبالجملة فهذا إنما يجوز في الاسم الذي يكون صفة . أما إذا كان اسماً مصرحاً مثل رجل واهرأة لم يجز ، وجوز الزجاج ذلك في الاسم أيضاً وزعم أنه مذهب سيبويه ، وقيل : معنى قوله (وحسن أولئك فيقا) أى حسن كل واحد منهم رفيقا ، كما قال (يخرجكم طفلاً)

﴿ المسألة الرابعة ﴾ «رفيقاً» نصب على التمييز ، وقيل على الحال : أى حسن واحد منهم رفيقا ﴿ المسألة الخامسة ﴾ اعلم أنه تعالى بين فيمن أطاع الله ورسوله أنه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، ثم لم يكثر بذلك ، بل ذكر أنه يكون رفيقاً له . وقد ذكرنا أن الرفيق هو الذي يرتفق به في الحضر والسفر . فبين أن هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم ، وإنما يرتفقون بهم إذا نالوا منهم رفقا وخيرا ، ولقد ذكرنا مراراً كيفية هذا الارتفاق ، وأما على حسب الظاهر فلا أن الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقاً له ، فأما إذا كان عظيم الشفقة عظيم الاعتناء بشأنه كان رفيقاً له . فبين تعالى أن الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برؤيته ثم قال تعالى ﴿ ذلك الفضل من الله ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لا شك أن قوله تعالى (ذلك) إشارة إلى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب ، فلما حكم على كل ذلك بأنه فضل من الله دل هذا على أن الثواب غير واجب على الله ، ومما يدل عليه من جهة المعقول وجوه : الأول : القدرة على الطاعة إن كانت لا تصلح إلا للطاعة ، فخالف تلك القدرة هو الذي أعطى الطاعة ، فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا ، وإن كانت صالحة للمعصية أيضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية إلا بخاق الداعي إلى الطاعة ، ويصير مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل ، فخالف هذا المجموع هو الذي أعطى الطاعة ، فلا يكون فعله موجبا عليه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حُذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا ﴿٧١﴾

شيئا . الثاني : نعم الله على العبد لا تحصى وهى موجبة للطاعة والشكر ، وإذا كانت الطاعات تقع فى مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب فى المستقبل . الثالث : أن الوجوب يستلزم استحقاق الذنب عند الترك ، وهذا الاستحقاق ينافى الإلهية . فيمتنع حصوله فى حق الاله تعالى ، فثبت أن ظاهر الآية كما دل على أن الثواب كله فضل من الله تعالى ، فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك أيضا ، وقالت المعتزلة : الثواب وإن كان واجبا لكن لا يمتنع إطلاق اسم الفضل عليه ، وذلك أن العبد إنما استحق ذلك الثواب لأن الله تعالى كلفه والتكليف تفضل ، ولأنه تعالى هو الذى أعطى العقل والقدرة وأزاح الأعذار والموانع حتى تمكن المكلف من فعل الطاعة ، فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا كى يتفجع به ، فاذا باعه واتفجع بشمته جاز أن يوصف ذلك الثمن بأنه فضل من الواهب فكذا هنا :

(المسألة الثانية) قوله (ذلك الفضل من الله) فيه احتمالان : أحدهما : أن يكون التقدير : ذلك هو الفضل من الله ، ويكون المعنى أن ذلك الثواب لكامل درجته كأنه هو الفضل من الله وأن ماسواه فليس بشيء ، والثانى : أن يكون التقدير : ذلك الفضل هو من الله ، أى ذلك الفضل المذكور ، والثواب المذكور هو من الله لامن غيره ، ولاشك أن الاحتمال الأول أبلغ . ثم قال تعالى ﴿وكفى بالله علما﴾ وله موقع عظيم فى توكيد ما تقدم من الترغيب فى طاعة الله لأنه تعالى نبه بذلك على أنه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل ، وذلك مما يرغب المكلف فى كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم فانفروا ثبات أو انفروا جميعا﴾

واعلم أنه تعالى عاد بعد الترغيب فى طاعة الله وطاعة رسوله إلى ذكر الجهاد الذى تقدم ، لانه أشق الطاعات ، ولأنه أعظم الامور التى بها يحصل تقوية الدين فقال (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم) وفى الآية مسائل

(المسألة الأولى) الحذر والحذر بمعنى واحد ، كالأثر والأثر ، والمثل والمثل ، يقال : أخذ حذره إذا تيقظ واحترز من المخوف ، كأنه جعل الحذر آلتة التى يبق بها نفسه ويعصم بهاروحه ، والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تتمكنوه من أنفسكم ، هذا ما ذكره صاحب الكشف . وقال الواحدى رحمه الله فيه قولان : أحدهما : المراد بالحذر ههنا السلاح ، والمعنى خذوا سلاحكم ، والسلاح يسمى حذرا ، أى خذوا سلاحكم وتحذروا ، والثانى : أن يكون (خذوا حذرکم) بمعنى



وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيَبْطِئَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِذْ لَمْ أَكُنْ

احذروا تدوكم لأن هذا الأمر بالحذر يتضمن الأمر بأخذ السلاح. لأن أخذ السلاح هو الحذر من العدو، والتأويل أيضا يعود إلى الاول، فعلى القول الاول الأمر مصرح بأخذ السلاح. وعلى القول الثاني أخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول: ذلك الذى أمر الله تعالى بالحذر عنه ان كان مقتضى الوجود لم ينفع الحذر، وان كان مقتضى العدم لاحاجة إلى الحذر، فعلى التقديرين الامر بالحذر عبث وعنه عليه الصلاة والسلام قال «المقدور كائن والهم فضل» وقيل أيضا: الحذر لا يعنى من القدر فنقول: ان صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع، فانه يقال: إن كان الانسان من أهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة إلى الايمان، وان كان من أهل الشقاوة لم ينفعه الايمان والطاعة. فهذا يفضى إلى سقوط التكليف بالكفاية، والتحقيق فى الجواب أنه لما كان الكل بقدر كان الامر بالحذر أيضا داخلا فى القدر، فكان قول القائل: أى فائدة فى الحذر كلاما متناقضا. لأنه لما كان هذا الحذر مقدرًا فأى فائدة فى هذا السؤال الطاعن فى الحذر

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (فانفروا) يقال: نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا إذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا للحرب، واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون إذا حثهم على النفير ودعاهم اليه، ومثله قول النبي صلى الله عليه وسلم «وإذا استنفرتم فانفروا» والنفير اسم للقوم الذين ينفرون. ومنه يقال: فلان لافى العير ولافى النفير، وقال أصحاب العربية: أصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفرع، يقال نفر اليه إذا فرغ منه، ونفر منه إذا فرغ منه وكرهه، ومعنى الآية فانفروا إلى قتال عدوكم.

﴿المسألة الرابعة﴾ قال جميع أهل اللغة: الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبته. وأصلها من: ثبتت الشئ، أى جمعته، ويقال أيضا: ثبتت على الرجل إذا أثبتت عليه، وتأويله جمع محاسنه. فقوله (فانفروا ثبات أو انفروا جميعا) معناه: انفروا إلى العدو لإثبات، أى جماعات متفرقة، سرية بعد سرية، وإجماعا. أى مجتمعين كركبة واحدة، وهذا المعنى أراد الشاعر فى قوله:

طاروا اليه زرافات ووحدانا

ومثله قوله تعالى ﴿فان خنتم فرجالا أو ركبانا﴾ أى على أى الحالتين كنتم فصلوا.

قوله تعالى ﴿وإن منكم لمن ليبطئن فان أصابكم مصيبة قال قد أنعم الله على إذ لم أكن معهم

مَعَهُمْ شَهِيدًا ﴿٧٢﴾ وَإِنَّ أَصَابَكُمْ مِنْ اللَّهِ لَيَقُولُنَّ كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ  
وَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾

شهِيداً وَإِنَّ أَصَابَكُمْ مِنْ اللَّهِ لَيَقُولُنَّ كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ وِدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزُ  
فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قوله (وإن منكم) يجب أن يكون راجعاً إلى المؤمنين الذين ذكرهم  
الله بقوله (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم) واختلفوا على قولين : الأول : المراد منه المنافقون  
كانوا يبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فان قيل : قوله (وإن منكم لمن ليبطئن) تقديره : يا أيها الذين آمنوا إن منكم لمن ليبطئن، فإذا  
كان هذا المبطل منافقاً فكيف جعل المنافق قسماً من المؤمن في قوله (وإن منكم)

والجواب من وجوه : الأول : أنه تعالى جعل المنافق من المؤمنين من حيث الجنس والنسب  
والاختلاط . الثاني : أنه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لأنهم كانوا في الظاهر متشبهين  
بأهل الإيمان . الثالث : كأنه قيل : يا أيها الذين آمنوا في زعمكم ودعواكم كقولهم (يا أيها الذي  
نزل عليه الذكر)

﴿القول الثاني﴾ أن هؤلاء المبطلين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين  
قالوا : والتبطل بمعنى الإبطاء أيضاً ، وفائدة هذا التشديد تكرار الفعل منه . وحكى أهل اللغة أن  
العرب تقول : ما أبطأ بك يا فلان عنا ، وإدخالهم الباء يدل على أنه في نفسه غير متعد ، فعلى هذا  
معنى الآية أن فيهم من يبطل عن هذا الغرض ويتناقل عن هذا الجهاد ، فإذا ظفر المسلمون تمنا  
أن يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة ، وإن أصابهم مصيبة سرهم أن كانوا متخلفين . قال : وهؤلاء الذين  
أرادهم الله بقوله (يا أيها الذين آمنوا لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أثاقتم إلى الأرض) قال : والذي  
يدل على أن المراد بقوله (ليبطئن) الإبطاء منهم لا تثبيط غيرهم . ما حكاه تعالى من قولهم (يا ليتني  
كنت معهم) عند الغنيمة ، ولو كان المراد منه تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى . وطعن القاضي  
في هذا القول وقال : انه تعالى حكى عن هؤلاء المبطلين أنهم يقولون عند مصيبة المؤمنين (قد  
أنعم الله على اذ لم أكن معهم شهيداً) فيعد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى ، ومثل هذا الكلام

انما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين ، وأيضا لا يليق بالمؤمنين أن يقال لهم ( كأن لم يكن بينكم وبينه ) يعنى الرسول (مودة) فثبت أنه لا يمكن حمله على المؤمنين ، وإنما يمكن حمله على المنافقين ، ثم قال : فان حمل على أنه من الابطاء والتشاؤل صح فى المنافقين ، لأنهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتناقلون ولا يسرعون إليه ، وإن حمل على تثبيط الغير صح أيضا فيهم ، فقد كانوا يثبطون كثيراً من المؤمنين بما يوردون عليهم من أنواع التلبيس . فكلما الوصفين موجود فى المنافقين ، وأكثر المفسرين حمله على تثبيط الغير ، فكأنهم فصلوا بين أبطأ وبطأ ، فجعلوا الأول لازماً ، والثانى متعدياً ، كما يقال فى أحب وحب ، فان الأول لازم والثانى متعد

(المسألة الثانية) قال الزجاج «من» فى قوله (لمن لبيطن) موصولة بالحال للقسم كأن هذا لو كان كلاماً لك لقلت إن منكم لمن حلف بالله لبيطن .

ثم قال تعالى (فان أصابتكم مصيبة) يعنى من القتل والانهزام وجهد من العيش . يعنى لم أكن معهم شهيداً حاضراً حتى يصيبني ما أصابهم من البلاء والشدة (ولئن أصابكم فضل من الله) من ظفر وغنيمة ليقولن (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحفص عن عاصم (كأن لم تكن) بالتاء المنقطه من فوق يعنى المودة ، والباقون بالياء لتقدم الفعل . قال الواحدى : وكلا القراءتين قد جاء به التنزيل . قال (قد جاءكم موعظة من ربكم) وقال فى آية أخرى (فمن جاءه موعظة من ربه) فالتأنيث هو الأصل والتذكير يحسن إذا كان التأنيث غير حقيقى . سيما إذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل

(المسألة الثانية) قرأ الحسن (ليقولن) بضم اللام أعاد الضمير إلى معنى «من» لأن قوله (لمن لبيطن) فى معنى الجماعة ، إلا أن هذه القراءة ضعيفة لأن «من» وإن كان جماعة فى المعنى لكنه مفرد فى اللفظ ، وجانب الافراد قد ترجح فى قوله (قال قد أنعم الله على) وفى قوله (ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً)

(المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : لو كان التنزيل هكذا : ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً كان النظم مستقيماً حسناً ، فكيف وقع قوله (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة) فى البين ؟

وجوابه : أنه اعتراض وقع فى البين وهو فى غاية الحسن ، بيانه أنه تعالى حكى عن هذا المنافق أنه إذا وقعت للمسلمين نكبة أظهر السرور الشديد بسبب أنه كان متخلفاً عنهم ، ولو فازوا بغنيمة

فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ  
فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا «٧٤»

ودرلة أظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة . ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان إلا في حق الأجنبي العدو . لأن من أحب إنسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه ، فاما إذا قلبت هذه القضية فذاك إظهار للعداوة .

إذا عرفت هذه المقدمة فقول : إنه تعالى حكى عن هذا المناق سروره وقت نكبة المسلمين ، ثم أراد أن يحكى حزنه عند دولة المسلمين بسبب أنه فاته الغنيمة ، فقبل أن يذكر هذا الكلام بتمامه أتى في البين قوله ( كأن لم تكن بينكم وبينه مودة ) والمراد التعجب كأنه تعالى يقول : انظروا إلى ما يقول هذا المناق كأنه ليس بينكم أيها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة أصلا ، فهذا هو المراد من الكلام ، وهو وإن كان كلا ما واقعا في البين على سبيل الاعتراض إلا أنه في غاية الحسن

قوله تعالى ﴿فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذم المبطلين في الجهاد عاد إلى الترغيب فيه فقال ( فليقاتل في سبيل الله ) والمفسرين في قوله ( يشرون الحياة الدنيا ) وجهان : الأول : أن ( يشرون ) معناه يبيعون قال ابن مفرغ وشريت بردا ليتنى من بعد برد كنت هامه

قال : وبرد هو غلامه ، وشريته بمعنى بعته ، وتمنى الموت بعد بيعه ، فكان معنى الآية : فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحياة الدنيا بالآخرة ، وهو كقوله ( إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ) إلى قوله ( فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به )

﴿والقول الثاني﴾ معنى قوله ( يشرون ) أى يشترون قالوا : والمخاطبون بهذا الخطاب هم المناقون الذين تخلفوا عن أحد . وتقرير الكلام : فليقاتل الذين يختارون الحياة الدنيا على الآخرة ، وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره : آمنوا ثم قاتلوا لاستحالة حصول الأمر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام . وعندى في الآية احتمالات أخرى : أحدها : أن الانسان لما أراد أن يبذل هذه الحياة الدنيا في سبيل الله بخلت نفسه بها ، فاشتراها من نفسه بسعادة الآخرة ليقدر على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس . وثانها : أنه تعالى أمر بالقتال مقرونا ببيان فساد ما لأجله يترك الانسان

وَمَالِكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ  
وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا  
مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

القتال ، فان من ترك القتال فانما يتركه في الحياة الدنيا ، وذلك يوجب فوات سعادة الآخرة ،  
فكأنه قيل له : اشتغل بالقتال و اترك ترجيح الفاني على الباقي . وثالثها : كأنه قيل : الذين يشرون  
الحياة الدنيا بالآخرة إنما رجحوا الحياة الدنيا على الآخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة  
والكرامة . و اذا كان كذلك فليقاتلوا . فانهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة في الدنيا ، لأنهم بالمقاتلة  
يستولون على الأعداء ويفوزون بالأموال ، فهذه وجوه خطرت بالبال والله أعلم بمراده .

ثم قال تعالى ﴿ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فوف نؤتيه أجرا عظيما﴾ والمعنى  
من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكنفار أو صار غالبا للكنفار فسوف نؤتيه أجرا عظيما ،  
وهو المنفعة الخاصة الدائمة المقرونة بالتعظيم ، ومعلوم أنه لا واسطة بين هاتين الحالتين ، فاذا كان  
الأجر حاصلًا على كلا التقديرين لم يكن عمل أشرف من الجهاد . وهذا يدل على أن المجاهد لا بد  
وأن يوطن نفسه على أنه لا بد من أحد أمرين ، إما أن يقتله العدو ، وإما أن يغلب العدو ويقهره ،  
فانه اذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة ، فأما اذا دخل لاعلى هذا العزم فما  
أسرع مايقع في الفرار ، فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله ( فيقتل أو يغلب )

قوله تعالى ﴿ومالكم لاتقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين  
يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا  
مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾

اعلم أن المراد منه إنكاره تعالى لتركهم القتال ، فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الأمر بالجهاد  
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ومالكم لاتقاتلون) يدل على أن الجهاد واجب ، ومعناه أنه لا عذر لكم  
في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين إلى ما بلغ في  
الضعف ، فهذا حث شديد على القتال ، وبيان العلة التي لها صار القتال واجبا ، وهو ما في القتال من

تخليص هؤلاء المؤمنين من أيدي الكفرة ، لأن هذا الجع إلى الجهاد يجرى مجرى فكك الأسير .  
 (المسألة الثانية) قالت المعتزلة قوله (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله) انكار عليهم في ترك القتال وبيان أنه لا عذر لهم البتة في تركه ، ولو كان فعل العبد بمخلق الله لبطل هذا الكلام لأن من أعظم العذر أن الله ما خلقه وما أراده وما قضى به ، وجوابه مذکور .

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن قوله (والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان) متصل بما قبله ، وفيه وجهان : أحدهما : أن يكون عطفاً على السبيل . والمعنى : ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي المستضعفين . والثاني : أن يكون معطوفاً على اسم الله عز وجل ، أي في سبيل الله وفي سبيل المستضعفين .

(المسألة الرابعة) المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة إلى المدينة ، وكانوا يلقون من كفار مكة أذى شديداً . قال ابن عباس : كنت أنا وأمي من المستضعفين من النساء والولدان .

(المسألة الخامسة) الولدان : جمع الولد . ونظيره ما جاء على فعل وفعالان . نحو حزب وحزبان . وورك ووركان ، كذلك ولد وولدان . قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يراد بالرجال والنساء الاحرار والحرائر . وبالولدان العبيد والاماء ، لأن العبد والامة يقال لهما الولد والوليدة ، وجمعها الولدان والولائد . إلا أنه جعل ههنا الولدان جمعاً للذكور والاناث تقييماً للذكور على الاناث . كما يقال آباء وإخوة والله أعلم .

(المسألة السادسة) إنما ذكر الله الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ أذاهم الولدان غير المكلفين إرغاماً لأبائهم وأمهاتهم ، ومبغضة لهم بمكانهم ، ولأن المستضعفين كانوا يشركون صيانتهم في دعائهم استنزالاً لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا ، كما وردت السنة باخراجهم في الاستسقاء . ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين أنهم كانوا يقولون (ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أجمعوا على أن المراد من هذه القرية الظالم أهلها مكة ، وكون أهلها موصوفين بالظلم يحتمل أن يكون لأنهم كانوا مشركين قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وأن يكون لأجل أنهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون إليهم أنواع المكاره .

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : القرية مؤنثة ، وقوله (الظالم أهلها) صفة للقرية ولذلك خفض ،

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ  
الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿٧٦﴾

فكان ينبغي أن يقال : الظالمة أهلها ، وجوابه أن النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل ، والأصل في هذا الباب : أنك إذا أدخلت الألف واللام في الأخير أجرته على الأول في تذكيره وتأنيته، نحو قولك : مررت بامرأة حسنة الزوج كريمة الأب ، ومررت برجل جميل الجارية ، وإذا لم تدخل الألف واللام في الأخير حملته على الثاني في تذكيره وتأنيته كقولك : مررت بامرأة كريم أبوها ، ومن هذا قوله تعالى (أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها) ولو أدخلت الألف واللام على الأهل لقلت من هذه القرية الظالمة الأهل ، وإنما جاز أن يكون الظالم نعتا للقرية لأنه صفة للأهل ، والأهل منتسبون إلى القرية ، وهذا القدر كاف في صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم أبوه ، فالقيام الأب وقد جعلته وصفا للرجل ، وإنما كان هذا القدر كافيا في صحة الوصف لأن المقصود من الوصف التخصيص والتمييز ، وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف والله أعلم .

(المسألة الثانية) في قوله (واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا) قولان : فالأول : قال ابن عباس : يريدون اجعل علينا رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا ، فأجاب الله تعالى دعاءهم لأن النبي عليه الصلاة والسلام لما فتح مكة جعل عتاب بن أسيد أميراً لهم ، فكان الولي هو الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان النصير عتاب بن أسيد ، وكان عتاب ينصف الضعيف من القوى والدليل من العزيز . الثاني : المراد : واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة ، والحاصل كن أنت لنا وليا وناصرا .

قوله تعالى ﴿الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا﴾  
واعلم أنه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين أنه لا عبادة بصورة الجهاد . بل العبادة بالقصد والداعي ، فالؤمنون يقاتلون لغرض نصرته دين الله وإعلاء كلمته ، والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت ، وهذه الآية كالدلالة على أن كل من كان غرضه في فعله رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت ، لأنه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي أن القتال إما أن يكون في سبيل الله : أو في سبيل

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تظَلْمُونَ فَيَلًا ۗ»

الطاغوت وجب أن يكون ماسوى الله طاغوتا ، ثم إنه تعالى أمر المقاتلين في سبيل الله بأن يقاتلوا أولياء الشيطان ، وبين أن كيد الشيطان كان ضعيفا ، لأن الله ينصر أوليائه ، والشيطان ينصر أوليائه ولا شك أن نصرته الشيطان لأوليائه أضعف من نصرته الله لأوليائه ، ألا ترى أن أهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وان كانوا حال حياتهم في غاية الفقر والذلة ، وأما الملوك والجبابرة فإذا ماتوا انقرض أثرهم ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم ، والكيد السعى في فساد الحال على جهة الاحتيال عليه يقال : كاده يكده إذا سعى في إيقاع الضر على جهة الحيلة عليه وفائدة إدخال (كان) في قوله (كان ضعيفا) للتأكيد لضعف كيده . يعنى أنه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة .

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتب علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا ﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) هذه الآية صفة للمؤمنين أو المنافقين؟ فيه قولان : الأول : أن الآية نزلت في المؤمنين . قال الكلبي : نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن أبي وقاص . كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يهاجروا إلى المدينة . ويلقون من المشركين أذى شديدا فيشكون ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون : أئذنا في قتالهم ويقر لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : كفوا أيديكم فإني لم أؤمر بقتالهم ، واشتغلوا بإقامة دينكم



من الصلاة والزكاة ، فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وأمروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم ، فأنزل الله هذه الآية . واحتج الذاهبون إلى هذا القول بأن الذين يحتاج الرسول أن يقول لهم : كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال ، والراغبون في القتال هم المؤمنون ، فدل هذا على أن الآية نازلة في حق المؤمنين . ويمكن الجواب عنه بأن المنافقين كانوا يظهرون من أنفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم ، فلما أمر الله بقتالهم الكفار أحجم المنافقون عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا يقولونه .

﴿القول الثاني﴾ أن الآية نازلة في حق المنافقين ، واحتج الذاهبون إلى هذا القول بأن الآية مشتملة على أمور تدل على أنها مختصة بالمنافقين . فالأول : أنه تعالى قال في وصفهم (يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية) ، ومعالم أن هذا الوصف لا يليق إلا بالمنافق ، لأن المؤمن لا يجوز أن يكون خرفه من الناس أزيد من خوفه من الله تعالى . والثاني : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ربنا لم كتب علينا القتال ، والاعتراض على الله ليس إلا من صفة الكفار والمنافقين . الثالث : أنه تعالى قال للرسول (قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى) وهذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا أكثر من رغبته في الآخرة ، وذلك من صفات المنافقين .

وأجاب القائلون بالقول الأول عن هذه الوجوه بحرف واحد ، وهو أن حب الحياة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع ، فالحشية المذكورة في هذه الآية محمولة على هذا المعنى ، وقولهم (لم كتب علينا القتال) محمول على التمني لتخفيف التكليف لاعلى وجه الإنكار لايجاب الله تعالى ، وقوله تعالى (قل متاع الدنيا قليل) مذكور لأن القوم كانوا منكرين لذلك ، بل لأجل إسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب أمر هذه الحياة ، فحينئذ يزول من قلبهم نفرة القتال وحب الحياة ويقدمون على الجهاد بقلب قوى ، فهذا ما في تقرير هذين القولين والله أعلم ، والأولى حمل الآية على المنافقين لأنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك) ولاشك أن هذان كلام المنافقين ، فاذا كانت هذه الآية معطوفة على الآية التي نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المنافقين وجب أن يكون المعطوف عليهم فيهم أيضا

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن إيجاب الصلاة والزكاة كان مقدما على إيجاب الجهاد ، وهذا هو الترتيب المطابق لما في العقول ، لأن الصلاة عبارة عن التعظيم لامر الله ، والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله ، ولا شك أنهما مقدمان على الجهاد

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (كخشية الله) مصدر مضاف إلى المعقول

﴿المسألة الرابعة﴾ ظاهر قوله (أو أشد خشية) يوم الشك ، وذلك على علام الغيوب محال. وفيه وجوه من التأويل : الأول : المراد منه الإبهام على المخاطب، بمعنى أنهم على إحدى الصفتين من المساواة والشدّة . وذلك لأن كل خوفين فأحدهما بالنسبة إلى الآخر إما أن يكون أنقص أو مساويا أو أزيد فبين تعالى بهذه الآية أن خوفهم من الناس ليس أنقص من خوفهم من الله ، بل بقى إما أن يكون مساويا أو أزيد، فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه ، بل يوجب إبقاء الإبهام في هذين القسمين على المخاطب . الثاني : أن يكون «أو» بمعنى الواو ، والتقدير : يخشونهم كخشية الله وأشد خشية ، وليس بين هذين القسمين منافاة، لأن من هو أشد خشية فعه من الخشية مثل خشيته من الله وزيادة . الثالث : أن هذا نظير قوله (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) يعنى أن من يبصرهم يقول هذا الكلام ، فكذا ههنا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وقالوا ربنا لم كتب علينا القتال﴾

واعلم أن هؤلاء الفائلين إن كانوا مؤمنين فهم إنما قالوا ذلك لاعتراضا على الله، لكن جزعا من الموت وحباً للحياة ، وإن كانوا منافقين فمعلوم أنهم كانوا منكرين لكون الرب تعالى كاتباً للقتال عليهم . فقالوا ذلك على معنى أنه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول عليه الصلاة والسلام وفي دعواه، ثم قالوا (لولا أخرتنا إلى أجل قريب) وهذا كالعلة لكرهتهم لايجاب القتال عليهم ، أى هلا تركتنا حتى نموت بأجالنا، ثم إنه تعالى أجاب عن شبهتهم فقال (قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى) وإنما قلنا : إن الآخرة خير لوجوه : الأول : ان نعم الدنيا قليلة، ونعم الآخرة كثيرة . والثاني : ان نعم الدنيا منقطعة ونعم الآخرة مؤبدة . والثالث : أن نعم الدنيا بالهموم والغموم والمكاره ، ونعم الآخرة صافية عن الكدورات . والرابع : أن نعم الدنيا مشكوكه فان أعظم الناس تنعما لا يعرف أنه كيف يكون عاقبته في اليوم الثاني ، ونعم الآخرة يقينية ، وكل هذه الوجوه توجب رجحان الآخرة على الدنيا ، إلا أن هذه الخيرية إنما تحصل للمؤمنين المتقين ، فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله (لمن اتقى) وهذا هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»

ثم قال تعالى ﴿ولا تظلمون فنيلا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي (يظلمون) بالياء على أنه راجع إلى المذكورين في قوله (ألم تر إلى الذين قيل) والباقيون بالتاء على سبيل الخطاب . ويؤيد التاء قوله (قل متاع الدنيا قليل) فان قوله (قل) يفيد الخطاب .

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ  
وَإِنْ تَصِبُّهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تَصِبُّهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا  
هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ  
حَدِيثًا «٧٨»

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة: الآية تدل على أنهم يستحقون على طاعتهم الثواب، وإلا لما تحقق نبي الظلم، وتدل على أنه تعالى يصح منه الظلم وإن كنا نقطع بأنه لا يفعل، وإلا لما صح التمدح به.

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ولا يظلمون فتيلاً) أى لا ينقصون من ثواب أعمالهم مثل فتيل النواة وهو ماتفتله بيده ثم تلقيه احتقاراً. وقد مضى الكلام فيه

قوله تعالى ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾

والمقصود من هذا الكلام تكبيت من حكى عنهم أنهم عند فرض القتال يخشون الناس خشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال، فقال تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت) فبين تعالى أنه لا خلاص لهم من الموت، والجهاد موت مستعقب لسعادة الآخرة. فإذا كان لابد من الموت، فبأن يقع على وجه يكون مستعقباً للسعادة الأبدية كان أولى من أن لا يكون كذلك، ونظير هذه الآية قوله (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذا لامتمعون إلا قليلاً) والبروج فى كلام العرب هى القصور والحصون، وأصلها فى اللغة من الظهور، يقال: تبرجت المرأة، إذا أظهرت محاسنها، والمشيدة المرتفعة، وقرىء (مشيدة) قال صاحب الكشاف: من شاد القصر إذا رفعه أو طلاه بالشيد وهو الجص، وقرأ نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفاً لها بفعل فاعلها مجازاً، كما قالوا: قصيدة شاعرة، وإنما الشاعر قائلها

قوله تعالى ﴿وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متشاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين

في سعادة الآخرة حكى عنهم في هذه الآية خصلة أخرى قيحة أقيح من الأولى ، وفي النظم وجه آخر ، وهو أن هؤلاء الخائفين من الموت المتناقلين في الجهاد من عادتهم أنهم إذا جاهدوا وقاتلوا فإن أصابوا راحة وغنيمة قالوا: هذه من عند الله، وإن أصابهم مكروه قالوا : هذا من شؤم مصاحبة محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في الحسنة والسيئة وجوها : الأول : قال المفسرون : كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الامساك كما جرت عادته في جميع الأمم ، قال تعالى (وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء) فعند هذا قال اليهود والمنافقون : ما رأينا أعظم شؤما من هذا الرجل ، نقصت ثمارنا وغلت أسعارنا منذ قدم ، فقوله تعالى (وإن تصبهم حسنة) يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الأمطار قالوا : هذا من عند الله (وإن تصبهم سيئة) جذب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد ، وهذا كقوله تعالى (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطربوا بموسى ومن معه) وعن قوم صالح (قالوا اطيرنا بك وبمن معك)

﴿القول الثاني﴾ المراد من الحسنة النصر على الأعداء والغنيمة ، ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضى : والقول الأول هو المعتبر لأن إضافة الخصب والغلاء إلى الله وكثرة النعم وقتلتها إلى الله جائزة ، أما إضافة النصر والهزيمة إلى الله فغير جائزة . لأن السيئة إذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز إضافتها إلى الله ، وأقول : القول كما قال على مذهبه ، أما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء الله وقدره .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن السيئة تقع على البلية والمعصية ، والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى (وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون) وقال (إن الحسنات يذهبن السيئات) إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وإن تصبهم حسنة) يفيد العموم في كل الحسنات ، وكذلك قوله (وإن تصبهم سيئة) يفيد العموم في كل السيئات ، ثم قال بعد ذلك (قل كل من عند الله) فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله ، ولما ثبت بما ذكرنا أن الطاعات والمعاصى داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصى من الله وهو المطلوب .

فان قيل : المراد ههنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ، ويدل عليه وجوه : الأول : اتفاق الكل على أن هذه الآية نازلة في معنى الخصب والجذب فكانت مختصة بهما . الثاني : أن الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها أصابتنى ، إنما يقال أصبتها ، وليس في كلام العرب

أصابت فلانا حسنة بمعنى عمل خيرا، أو أصابته سيئة بمعنى عمل معصية، فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال ان أصبتم حسنة. الثالث: لفظ الحسننة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة، وهنا أجمع المفسرون على أن المنفعة مرادة، فيمتنع كون الطاعة مرادة، ضرورة أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا.

فالجواب عن الأول: أنكم تسلمون أن خصوص السبب لا يقدر في عموم اللفظ. والجواب عن الثاني: أنه يصح أن يقال: أصابني توفيق من الله وعون من الله، وأصابه خذلان من الله، ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة، ومن الخذلان تلك المعصية. والجواب عن الثالث: أن كل ما كان منتفعا به فهو حسنة، فان كان منتفعا به في الآخرة فهو الطاعة، وإن كان منتفعا به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة، فاسم الحسننة بالنسبة إلى هذين القسمين متواطئ الاشتراك. فزال السؤال. فثبت أن ظاهر الآية يدل على ما ذكرناه، وما يدل على أن المراد ليس إلا ذاك ما ثبت في بدائه العقول أن كل موجود فهو إما واجب لذاته، وإما ممكن لذاته، والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى، والممكن لذاته كل ماسواه، فالممكن لذاته إن استغنى عن المؤثر فسد الاستدلال بجواز العالم وحدثه على وجود الصانع، وحينئذ يلزم نفي الصانع، وإن كان الممكن لذاته محتاجا إلى المؤثر. فاذا كان كل ما سوى الله ممكنا كان كل ماسوى الله مستندا إلى الله، وهذا الحكم لا يختلف بأن يكون ذلك الممكن ملكا أو جمادا أو فعلا للحيوان أو صفة للنبات، فان الحكم لاستناد الممكن لذاته إلى الواجب لذاته لما بينا من كونه ممكنا كان الكل فيه على السوية، وهذا برهان أوضح وأبين من قرص الشمس على أن الحق ما ذكره تعالى، وهو قوله (قل كل من عند الله)

ثم قال تعالى ﴿فقال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ انه لما كان البرهان الدال على أن كل ماسوى الله مستندا إلى الله على الوجه الذى لحصناه في غاية الظهور والجلاء، قال تعالى (فقال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً) وهذا يجرى مجرى التعجب من عدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره. قالت المعتزلة: بل هذه الآية دالة على صحة قوائنا، لأنه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة، لأن السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو أنه تعالى اخلقها وما أوجدها، وذلك يبطل هذا التعجب، فحصول هذا التعجب يدل على أنه إنما تحصل بإيجاد العبد لا بإيجاد الله تعالى. واعلم أن هذا الكلام ليس إلا التمسك بطريقة المدح والذم، وقد ذكرنا أنها معارضة بالعلم.

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ  
لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٧٩﴾

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعترلة: أجمع المفسرون على أن المراد من قوله (لا يكادون يفقهون حديثاً) أنهم لا يفقهون هذه الآية المذكورة في هذا الموضع، وهذا يقتضى وصف القرآن بأنه حديث. والحديث فعيل بمعنى مفعول، فيلزم منه أن يكون القرآن محدثاً.

والجواب: مرادكم بالقرآن ليس إلا هذه العبارات، ونحن لا نتنازع في كونها محدثة.

﴿المسألة الثالثة﴾ الفتحة: الفيم، يقال أوتى فلان فقها، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس «فتفه في التأويل» أى فهمه.

ثم قال تعالى ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾

قال أبو على الجبائي: قد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة، وتارة يقع على الذنب والمعصية. ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه في الآية الأولى بقوله (قل كل من عند الله) وأضافها في هذه الآية إلى العبد بقوله (وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وإزالة التناقض عنهما، ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة إلى الله وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين. قال: وقد حمل المخالفون أنفسهم على تغيير الآية وقرؤا (فمن تعسك) فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التغيير في القرآن.

فان قيل: فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فأضاف الحسنة التي هي الطاعة إلى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم؟

قلنا: لأن الحسنة وإن كانت من فعل العبد فأنما وصل إليها بتسهيله تعالى وألطافه فصحت الإضافة إليه. وأما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة إلى الله تعالى لأنه تعالى فعلها ولا بأنه أرادها، ولا بأنه أمر بها، ولا بأنه رغب فيها. فلا جرم انقطعت إضافة هذه السيئة من جميع الوجوه إلى الله تعالى. هذا انتهى كلام الرجل في هذا الموضع.

ونحن نقول: هذه الآية دالة على أن الإيمان حصل بتخليق الله تعالى، والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالآية.

إنما قلنا: إن الآية دالة على ذلك لأن الإيمان حسنة، وكل حسنة فمن الله،  
 إنما قلنا: إن الإيمان حسنة، لأن الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح، ولا شك  
 أن الإيمان كذلك، فوجب أن يكون حسنة لأنهم اتفقوا على أن قوله (ومن أحسن قولاً ممن  
 دعا إلى الله) المراد به كلمة الشهادة، وقيل في قوله (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) قيل: هو لا إله  
 إلا الله. فثبت أن الإيمان حسنة، وإنما قلنا إن كل حسنة من الله لقوله تعالى (ما أصابك من  
 حسنة فمن الله) وقوله (ما أصابك من حسنة) يفيد العموم في جميع الحسنات، ثم حكم على كلها بأنها  
 من الله، فيلزم من هاتين المقدمتين، أعنى أن الإيمان حسنة، وكل حسنة من الله، القطع بأن  
 الإيمان من الله.

فان قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من كون الإيمان من الله هو أن الله أقدره عليه وهداه  
 إلى معرفة حسنه، وإلى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر؟  
 قلنا: جميع الشرائع مشتركة بالنسبة إلى الإيمان والكفر عندكم، ثم إن العبد باختيار نفسه  
 أوجد الإيمان، ولا مدخل لقدرة الله وإعانتة في نفس الإيمان، فكان الإيمان منقطعاً عن الله  
 في كل الوجوه. فكان هذا منافضاً لقوله (ما أصابك من حسنة فمن الله) فثبت بدلالة هذه الآية أن  
 الإيمان من الله، والخصوم لا يقولون به، فصاروا محجوجين في هذه المسألة. ثم إذا أردنا أن نبين  
 أن الكفر أيضاً من الله.

قلنا فيه وجوه: الأول: أن كل من قال: الإيمان من الله قال: الكفر من الله، فالقول بأن  
 أحدهما من الله دون الآخر مخالف لاجتماع الأمة. الثاني: أن العبد لو قدر على تحصيل الكفر  
 فالقدرة الصالحة لايجاد الكفر إما أن تكون صالحة لايجاد الإيمان أو لا تكون، فان كانت صالحة لايجاد  
 الإيمان فحينئذ يعود القول في أن إيمان العبد منه، وإن لم تكن صالحة لايجاد الإيمان فحينئذ  
 يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده، وذلك عندهم محال، ولأن على هذا التقدير تكون القدرة  
 موجبة للمقدور، وذلك يمنع من كونه قادراً عليه، فثبت أنه لما لم يكن الإيمان منه وجب أن لا يكون  
 الكفر منه. الثالث: أنه لما لم يكن العبد موجداً للإيمان فبأن لا يكون موجداً للكفر أولى، وذلك لأن  
 المستقل بايجاد الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده، ولا ينزى في الدنيا عاقلاً إلا ويريد أن يكون الحاصل  
 في قلبه هو الإيمان والمعرفة والحق، وإن أحداً من العقلاء لا يريد أن يكون الحاصل في قلبه هو

الجهل والضلال والاعتقاد الخطأ ، فإذا كان العبد موجوداً لأفعال نفسه وهو لا يقصد إلا تحصيل العلم الحق المطابق ، وجب أن لا يحصل في قلبه إلا الحق ، فإذا كان الايمان الذى هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقطع بايجاده. فبأن يكون الجهل الذى ما أراده وما قصد تحصيله وكان فى غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بايجاده وتكوينه كان ذلك أولى . والحاصل أن الشبهة فى أن الايمان واقع بقدره العبد أشد من الشبهة فى وقوع الكفر بقدرته . فلما بين تعالى فى الايمان أنه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذى ذكرناه ، فهذا جملة الكلام فى بيان دلالة هذه الآية على مذهب إمامنا .

أما ما احتج الجبائي به على مذهبه من قوله (وما أصابك من سيئة فمن نفسك)

فالجواب عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام (وإذا مرضت فهو يشفين) أضاف المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله ، فلم يقدح ذلك فى كونه تعالى خالقاً للمرض والشفاء . بل إنما فصل بينهما رعاية الأدب ، فكذا ههنا ، فإنه يقال : يامدبر السموات والأرض ، ولا يقال يامدبر القمل والصبان والحنافس . فكذا ههنا . الثانى : أكثر المفسرين قالوا فى تفسير قول ابراهيم (هَذَا رَبِّي) أنه ذكر هذا استفهاماً على سبيل الإنكار ، كأنه قال : أهذا ربى . فكذا ههنا . كأنه قيل : الايمان الذى وقع على وفق قصده قد بينا أنه ليس واقعاً منه . بل من الله ، فهذا الكفر ما قصده وما أراده وما رضى به البتة ، أفيدخل فى العقل أن يقال : إنه وقع به ؟ فإنا بينا أن الحسنة فى هذه الآية يدخل فيها الايمان ، والسيئة يدخل فيها الكفر ، أما قراءة من قرأ (فمن تعسك) فنقول : إن صح أنه قرأ بهذه الآية و احد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه ، وإن لم يصح ذلك فالمراد أن من حمل الآية على أنها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الإنكار ذكر فى تفسير الاستفهام على سبيل الإنكار هذا الكلام ، لأنه لما أضاف السيئة اليهم فى معرض الاستفهام على سبيل الإنكار كان المراد أنها غير مضافة اليهم ، فذكر هذا القائل قوله (فمن تعسك) لاعتقاد أنه من القرآن . بل لأجل أنه يجرى مجرى التفسير لقولنا : إنه استفهام على سبيل الإنكار ، ومما يدل دلالة ظاهرة على أن المراد من هذه الآيات إسناد جميع الأمور إلى الله تعالى ، قوله تعالى بعد هذه الآية (وأرسلناك للناس رسولا) يعنى ليس لك إلا الرسالة والتبليغ ، وقد فعلت ذلك وما قصرت (وكفى بالله شهيداً) على جدك وعدم تقصيرك فى أداء الرسالة وتبليغ الوحى ، فأما حصول الهداية فليس إليك بل إلى الله ، ونظيره قوله تعالى (ليس لك من الأمر شيء) وقوله (إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) فهذا جملة ما خطر بالبال فى هذه الآية ، والله أعلم بأسرار كلامه



مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا» ٨٠

ثم إنه تعالى أكد هذا الذى قلناه

فقال تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولىٰ فما أرسلناك عليهم حفيظا﴾ والمعنى أن من أطاع الرسول لكونه رسولا مبلغنا إلى الخلق أحكام الله فهو فى الحقيقة ما أطاع إلا الله ، وذلك فى الحقيقة لا يكون إلا بتوفيق الله ، ومن تولىٰ فما أرسلناك عليهم حفيظا ، فان من أعماه الله عن الرشد وأضله عن الطريق ، فان أحداً من الخلق لا يقدر على إرشاده

واعلم أن من أنار الله قلبه بنور الهداية قطع بأن الأمر كما ذكرنا ، فانك ترى الدليل الواحد تعرضه على شخصين فى مجلس واحد ، ثم إن أحدهما يزداد إيمانا على إيمان عند سماعه ، والآخري يزداد كفرا على كفر عند سماعه ، ولو أن المحب لذلك الكلام أراد أن يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه ، ولو أن المبغض له أراد أن يخرج عن قلبه بغض ذلك الكلام واعتقاد فساده لم يقدر ، ثم بعد أيام ربما انقلب المحب مبعضا والمبغض محبا . فمن تأمل للبرهان القاطع الذى ذكرناه فى أنه لا بد من إسناد جميع الممكنات إلى واجب الوجود ، ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذى ذكرناه . ثم لم يقطع بأن الكل بقضاء الله وقدره ، فليجعل واقعه من أدل الدلائل على أنه لا تحصل الهداية إلا بخلق الله من جهة أن مع العلم بمثل هذا الدليل ، ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل فى قلبه هذا الاعتقاد ، عرف أنه ليس ذلك إلا بأن الله صده عنه ومنعه منه . بقى فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (من يطع الرسول فقد أطاع الله) من أقوى الدلائل على أنه معصوم فى جميع الأوامر والنواهي وفى كل ما يبلغه عن الله ، لأنه لو أخطأ فى شئ منها لم تكن طاعته طاعة الله وأيضا وجب أن يكون معصوما فى جميع أفعاله ، لأنه تعالى أمر بمتابعته فى قوله (فاتبعوه) والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ، فكان الآتى بمثل ذلك الفعل مطيعاً لله فى قوله (فاتبعوه) فثبت أن الانقياد له فى جميع أقواله وفى جميع أفعاله ، إلا ما خصه الدليل ، طاعة لله وانقياد لحكم الله

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة فى باب فرض الطاعة للرسول : ان قوله تعالى (من يطع الرسول فقد أطاع الله) يدل على أن كل تكليف كلف الله به عباده فى باب الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الأبواب فى القرآن ، ولم يكن ذلك التكليف ميبنا فى القرآن ، فحينئذ لاسيل لنا إلى القيام بتلك التكليف إلا ببيان الرسول ، وإذا كان الأمر كذلك

وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ  
وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٨١﴾

لزم القول بأن طاعة الرسول عين طاعة الله ، هذا معنى كلام الشافعي  
(المسألة الثالثة) قوله (من يطع الرسول فقد أطاع الله) يدل على أنه لاطاعة إلا لله البتة ،  
وذلك لأن طاعة الرسول لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لا تكون إلا طاعة لله ، فكانت الآية  
دالة على أنه لاطاعة لأحد إلا لله . قال مقاتل في هذه الآية : ان النبي صلى الله عليه وسلم كان  
يقول «من أحبني فقد أحب الله ومن أطاعني فقد أطاع الله» فقال المنافقون : لقد قارب هذا الرجل  
الشرك وهو أن ينهى أن نعبد غير الله . ويريد أن تتخذة ربا كما اتخذت النصارى عيسى ، فأنزل  
الله هذه الآية .

واعلم أنا بينا كيفية دلالة الآية على أنه لاطاعة ألبتة للرسول ، وإنما الطاعة لله . أما قوله (ومن تولى  
فما أرسلناك عليهم حفيظا) ففيه قولان : أحدهما : أن المراد من التولى هو التولى بالقلب ، يعنى يا محمد  
حكمك على الظواهر ، أما البواطن فلا تتعرض لها . والثاني : أن المراد به التولى بالظاهر ، ثم  
هنا في قوله (فما أرسلناك عليهم حفيظا) قولان : الأول : معناه فلا ينبغي أن تعتم بسبب ذلك  
التولى وأن تحزن ، فما أرسلناك لتحفظ الناس عن المعاصي ، والسبب في ذلك أنه عليه الصلاة  
والسلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم وإعراضهم ، فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسليية له عليه  
الصلاة والسلام عن ذلك الحزن . الثاني : أن المعنى فما أرسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولى  
وهو كقوله (لا إكراه في الدين) ثم نسخ هذا بعده بآية الجهاد .

قال الله تعالى ﴿ويقولون طاعة فإذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول والله  
يكتب ما يبيتون فأعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلًا﴾

أى ويقولون إذا أمرتهم بشيء (طاعة) بالرفع. أى أمرنا وشأنا طاعة ، ويجوز النصب بمعنى  
أطعناك طاعة ، وهذا كما إذا قال الرجل المطيع المنقاد : سمعا وطاعة ، وسمع وطاعة . قال سيبويه  
سمعتنا بعض العرب الموثوق بهم يقال لهم كيف أصبحت؟ فيقول : حمد الله وثناء عليه ، كأنه قال  
أمرى وشأنى حمد الله

واعلم أن النصب يدل على مجرد الفعل . وأما الرفع فانه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها (فإذا  
برزوا من عندك) أى خرجوا من عندك (بيت طائفة منهم غير الذي تقول) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الزجاج : كل أمر تفكروا فيه كثيرأ وتأملوا في مصلحه ومفاسده كثيرأ قيل هذا أمر مبيت . قال تعالى (إذ يبيتون ما لا يرضى من القول) وفي اشتقاقه وجهان : الأول : اشتقاقه من البيوتة ، لأن أصلح الأوقات للفكر أن يجلس الانسان في بيته بالليل ، فهناك تكون الخواطر أختى والشواغل أقل ، فلما كان الغالب أن الانسان وقت الليل يكون في البيت ، والغالب له أنه إنما يستقصى في الأفكار في الليل ، لاجرم سمي الفكر المستقصى مبيتا . الثاني : اشتقاقه من بيت الشعر . قال الأخفش : العرب إذا أرادوا قرض الشعر بالغوا في التفكير فيه فسموا المتفكر فيه المستقصى مبيتا، تشبيها له ببيت الشعر من حيث أنه يسوى ويدبر

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين بالتييت ، وفي هذا التخصيص وجهان : أحدهما : أنه تعالى ذكر من علم أنه يبقى على كفره ونفاقه ، فأما من علم أنه يرجع عن ذلك فإنه لم يذكرهم . والثاني : أن هذه الطائفة كانوا قد أسهروا ليلهم في التييت ، وغيرهم سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا ، فلا جرم لم يذكرهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ أبو عمرو وحمزة (بيت طائفة) بادغام التاء في الطاء ، والباقون بالظهار أمانن أدغم فله فيه وجهان : الأول : قال الفراء : جزموا للكثرة الحركات . فلما سكنت التاء أدغمت في الطاء ، والثاني : أن الطاء والبدال والتاء من حيز واحد . فالتقارب الذي بينها يجريها مجرى الأمثال في الادغام ، ومما يحسن هذا الادغام أن الطاء تزيد على التاء بالاطباق ، فحسن إدغام الأتقص صوتاً في الأزيد صوتاً . أما من لم يدغم فعلته أنهما حرفان من مخرجين في كلمتين متفاصلتين ، فوجب إبقاء كل واحد منهما بحاله

﴿المسألة الرابعة﴾ قال (بيت) بالذكير ولم يقل : بيتت بالتأنيث ، لأن تأنيث الطائفة غير حقيقي ، ولأنها في معنى الفريق والفوج . قال صاحب الكشف (بيت طائفة) أي زورت وزينت خلاف ما قلت وما أمرت به ، أو خلاف ما قالت وما ضمننت من الطاعة ، لأنهم أبطنوا الرد لا القبول والعصيان لا الطاعة .

ثم قال تعالى ﴿والله يكتب ما يبيتون﴾ ذكر الزجاج فيه وجهين : أحدهما : أن معناه ينزل اليك في كتابه . والثاني : يكتب ذلك في صحائف أعمالهم ليجازوا به .

ثم قال تعالى ﴿فأعرض عنهم﴾ والمعنى لا تهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم بأسمائهم ، وإنما أمر الله بستر أمر المنافقين إلى أن يستقيم أمر الاسلام . ثم قال (وتوكل على الله) في شأنهم ، فإن الله يكفيك شرهم وينقم منهم (وكفى بالله وكيلاً) لمن توكل عليه . قال المفسرون : كان الأمر بالاعراض عن

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كثيراً «٨٢»

المنافقين في ابتداء الاسلام ، ثم نسخ ذلك بقوله (جاهد الكفار والمنافقين) وهذا الكلام فيه نظر، لأن الأمر بالصفح مطلق فلا يفيد إلا المرة الواحدة ، فورود الأمر بعد ذلك بالجهاد لا يكون ناسخا له .

قوله تعالى ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين أنواع مكرهم وكيدهم، وكان كل ذلك لأجل أنهم ما كانوا يعتقدون كونه حقا في ادعاء الرسالة صادقا فيه ، بل كانوا يعتقدون أنه مفتر متخرس ، فلا جرم أمرهم الله تعالى بأن ينظروا ويتفكروا في الدلائل الدالة على صحة نبوته . فقال (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التدبير والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الأمور وأدبارها . ومنه قوله : إلام تدبروا أعجاز أمور قد ولت صدورها ، ويقال في فصيح الكلام : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ، أى لو عرفت في صدر أمرى ما عرفت من عاقبته .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، إذ لو لم تحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة ، والعلماء قالوا : دلالة القرآن على صدق محمد صلى الله عليه وسلم من ثلاثة أوجه : أحدها : فصاحته . وثانيها : اشتماله على الاخبار عن الغيوب . وثالث : سلامته عن الاختلاف ، وهذا هو المذكور في هذه الآية . ثم القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة أوجه : الأول : قال أبو بكر الاصم : معناه أن هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون في السر على أنواع كثيرة من المكر والكيد . والله تعالى كان يطلع الرسول عليه الصلاة والسلام على تلك الأحوال حالخالها : ويخبره عنها على سبيل التفصيل . وما كانوا يجدون في كل ذلك إلا الصدق ، فقبل لهم : إن ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى وإلا لما اطرده الصدق فيه ، ولظهر في قول محمد أنواع الاختلاف والتفاوت ، فلما لم يظهر ذلك علمنا أن ذلك ليس إلا باعلام الله تعالى ، والثاني : وهو الذى ذهب إليه أكثر

المتكلمين أن المراد منه أن القرآن كتاب كبير، وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم، فأمر كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة، لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك، ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا أنه ليس من عند غير الله.

فإن قيل: أليس أن قوله (وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة) كالمناقض لقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر، وقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) كالمناقض لقوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان)

قلنا: قد شرحنا في هذا التفسير أنه لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها البتة.

﴿الوجه الثالث﴾ في تفسير قولنا: القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني، وهو أن المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة، حتى لا يكون في جملة ما يعد في الكلام الركيك، بل بقيت الفصاحة فيه من أوله إلى آخره على نهج واحد، ومن المعلوم أن الإنسان وإن كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة، فإذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة، فلا بد أن يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا، ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا أنه المعجز من عند الله تعالى، وضرب القاضي لهذا مثلا فقال: إن الواحد منا لا يمكنه أن يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع في شيء من تلك الحروف خلل ونقصان، حتى لو رأينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا في الإعجاز فكنا ههنا.

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقوله من يذهب إلى أنه لا يعلم معناه إلا النبي والامام المعصوم، لأنه لو كان كذلك لما تهيأ للناس معرفة ذلك بالتدبر. ولما جاز أن يأمرهم الله تعالى به وأن يجعل القرآن حجة في صحة نبوته، ولا أن يجعل معجزهم عن مثله حجة عليهم، كما لا يجوز أن يحتج على كفار الزنج بمثل ذلك.

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال، وعلى القول بفساد التقليد، لأنه تعالى أمر المناقنين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته، وإذا كان لابد في صحة نبوته من الاستدلال، فبأن يحتاج في معرفة ذات الله وصفاته إلى الاستدلال كان أولى.

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أبو علي الجبائي: دلت الآية على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى لأن قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) يقتضي أن فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف. والاختلاف والتفاوت شيء واحد، فإذا كان فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت، وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) فهذا

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ  
وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ  
وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ الْإِقْتِلَابَ ﴿٨٣﴾

يقتضى أن فعل العبد لا يكون فعلا لله .

والجواب أن قوله ( ماترى فى خالق الرحمن من تفاوت ) معناه نبي التفاوت فى أنه يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره ، فان فعل غيره لا يقع على وفق مشيئته على الاطلاق .

قوله تعالى ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ الْإِقْتِلَابَ ﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن المنافقين فى هذه الآية نوعا آخر من الأعمال الفاسدة ، وهو أنه إذا جاءهم الخبر بأمر من الأمور سواء كان ذلك الأمر من باب الأمن أو من باب الخوف أذاعوه وأفتشوه ، وكان ذلك سبب الضرر من وجوه : الأول : أن مثل هذه الارجاجات لاتفك عن الكذب الكثير . والثانى : أنه إن كان ذلك الخبر فى جانب الأمن زادوا فيه زيادات كثيرة ، فاذا لم توجد تلك الزيادات أوث ذلك شبهة للضعفاء فى صدق الرسول عليه السلام ، لأن المنافقين كانوا يروون تلك الارجاجات عن الرسول ، وإن كان ذلك فى جانب الخوف تشوش الأمر بسببه على ضعفاء المسلمين ، ووقعوا عنده فى الحيرة والاضطراب . فكانت تلك الارجاجات سببا للفتنة من هذا الوجه .

﴿ الوجه الثالث ﴾ وهو أن الارجاجات سبب لتوفير الدواعى على البحث الشديد والاستقصاء التام . وذلك سبب لظهور الأسرار ، وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة . الرابع : أن العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار ، وكان كل واحد من الفريقين فى إعداد آلات الحرب وفى انتهاز الفرصة فيه . فكل ما كان أمنا لأحد الفريقين كان خوفا للفريق الثانى ، فان وقع خبر الأمن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم أرجف المنافقون بذلك فوصل الخبر فى أسرع مدة إلى الكفار . فأخذوا فى التحصن من المسلمين . وفى الاحتراز عن استيلائهم عليهم ،

وإن وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا في ذلك ، وزادوا فيه وألقوا الرعب في قلوب الضعفة والمساكين ، فظهر من هذا أن ذلك الارجاف كان منشأ للفتن والآفات من كل الوجوه ، ولما كان الأمر كذلك ذم الله تلك الاذاعة وذلك التشهير ، ومنعهم منه .

واعلم أن قوله : أذاعه وأذاع به لغتان .

ثم قال تعالى ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في (أولى الأمر) قولان : أحدهما : إلى ذوى العلم والرأى منهم . والثاني : إلى أمراء السرايا ، وهؤلاء رجحوا هذا القول على الأول ، قالوا لأن أولى الأمر الذين لهم أمر على الناس ، وأهل العلم ليسوا كذلك ، إنما الأمراء هم الموصوفون بأن لهم أمراً على الناس .

وأجيب عنه : بأن العلماء إذا كانوا عالمين بأوامر الله ونواهيه ، وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد أن يسموا أولى الأمر من هذا الوجه ، والذي يدل عليه قوله تعالى (ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) فأوجب الحذر بانذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم ، فجاز لهذا المعنى إطلاق اسم أولى الأمر عليهم .

﴿المسألة الثانية﴾ الاستنباط في اللغة الاستخراج ؛ يقال : استنبط الفقيه إذا استخراج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه ، وأصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر ، والنبط إنما سموا نبطاً لاستنباطهم الماء من الأرض .

﴿المسألة الثالثة﴾ في قوله (الذين يستنبطونه منهم) قولان : الأول : أنهم هم أولئك المنافقون المذيعون ، والتقدير : ولو أن هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا أمر الأمن والخوف إلى الرسول وإلى أولى الأمر ، وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم ، أى من جانب الرسول ومن جانب أولى الأمر .

﴿القول الثاني﴾ أنهم طائفة من أولى الأمر ، والتقدير : ولو أن المنافقين ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر ، وكان علمه حاصلًا عند من يستنبط هذه الوقائع من أولى الأمر ، وذلك لأن أولى الأمر فرقان ، بعضهم من يكون مستنبطاً ، وبعضهم من لا يكون كذلك . فقوله (منهم) يعنى لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوائف أولى الأمر .

فان قيل : إذا كان الذين أمرهم الله برد هذه الأخبار إلى الرسول وإلى أولى الأمر هم المنافقون ، فكيف جعل أولى الأمر منهم في قوله (وإلى أولى الأمر منهم)

قلنا : إنما جعل أولى الأمر منهم على حسب الظاهر، لأن المنافقين يظهرون من أنفسهم أنهم يؤمنون، ونظيره قوله تعالى (وإن منكم لمن ليبطئن) وقوله (ما فعلوه إلا قليل منهم) والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت هذه الآية على أن القياس حجة في الشرع ، وذلك لأن قوله (الذين يستنبطونه منهم) صفة لأولى الأمر ، وقد أوجب الله تعالى على الذين يجيئهم أمر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا في معرفته إليهم ، ولا يخلو إما أن يرجعوا إليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها ، أو لا مع حصول النص فيها ، والأول باطل ، لأن على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لأن من روى النص في واقعة لا يقال : إنه استنبط الحكم ، فثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها ، ولولا أن الاستنباط حجة لما أمر المكلف بذلك ، فثبت أن الاستنباط حجة ، والقياس إما استنباط أو داخل فيه ، فوجب أن يكون حجة . إذا ثبت هذا فنقول : الآية دالة على أمور : أحدها : أن في أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط . وثانيها : أن الاستنباط حجة : وثالثها : أن العامى يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث . ورابعها : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفاً باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولى الأمر .

ثم قال تعالى ﴿لعله الذين يستنبطونه منهم﴾ ولم يخص أولى الأمر بذلك دون الرسول وذلك يوجب أن الرسول وأولى الأمر كلهم مكلفون بالاستنباط .

فان قيل : لانسلم أن المراد بقوله (الذين يستنبطونه منهم) هم أولوا الأمر ، بل المراد منهم المنافقون المذيعون على ما رويتم هذا القول في تفسير الآية ، سلمنا أن المراد بالذين يستنبطونه منهم أولوا الأمر لكن هذه الآية إنما نزلت في شأن الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد ، فهب أن الرجوع إلى الاستنباط جائز فيها ، فلم قلتم إنه يلزم جوازه في الوقائع الشرعية ؟ فان قيس أحد البابين على الآخر كان ذلك إثباتاً للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وإنه لا يجوز ، سلمنا أن الاستنباط في الأحكام الشرعية داخل تحت الآية . فلم قلتم : إنه يلزم أن يكون القياس حجة ؟ بيانه أنه يمكن أن يكون المراد من الاستنباط استخراج الأحكام من النصوص الخفية أو من تركيبات النصوص ، أو المراد من استخراج الأحكام من البراءة الأصلية ، أو مما ثبت بحكم العقل كما يقول الاكثرون : ان الاصل في المنافع الاباحة . وفي المضار الحرمة ، سلمنا أن القياس من الشرعي داخل في الآية . لكن بشرط أن يكون ذلك القياس مفيداً للعلم بدليل قوله تعالى (لعله الذين يستنبطونه منهم) فآخبر تعالى في هذه الآية أنه يحصل العلم



من هذا الاستنباط ، ولا نزاع في مثل هذا القياس . أما النزاع في أن القياس الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع أم لا ؟ والجواب :

﴿أما السؤال الاول﴾ فمدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الاولى أن يقال : ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلوه . لأن عطف المظهر على المضمّر ، وهو قوله (ولو ردوه) قبيح مستكره

﴿وأما السؤال الثاني﴾ فمدفوع لوجهين: الاول : أن قوله (وإذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف) عام في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعاق بسائر الوقائع الشرعية ، لأن الامن والخوف حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف ، ثبت انه ليس في الآية ما يوجب تخصيصها بأمر الحروب . الثاني : هب أن الامر كما ذكرتم لكن تعرف أحكام الحروب بالقياس الشرعي ، ولما ثبت جوازه وجب أن يجوز التمسك بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لأنه لا قائل بالفرق ، ألا ترى أن من قال: القياس حجة في باب البيع لافي باب النكاح لم يلتفت اليه ، فكذا ههنا

﴿وأما السؤال الثالث﴾ وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية أو على تركيبات النصوص لجوابه : أن كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصا ، والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا . قوله: لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراهة الاصلية ؟ قلنا ليس هذا استنباطا بل هو إبقاء لما كان على ما كان ، ومثل هذا لا يسمى استنباطا البتة

﴿وأما السؤال الرابع﴾ وهو قوله ان هذا الاستنباط إنما يجوز عند حصول العلم ، والقياس الشرعي لا يفيد العلم

قلنا : الجواب عنه من وجهين : الاول : ان القياس الشرعي عندنا يفيد العلم ، وذلك لان بعد ثبوت أن القياس حجة تقطع بانه مهما غلب على الظن أن حكم الله في الاصل معلل بكذا ، ثم غلب على الظن أن ذلك المعنى قائم في الفرع ، فههنا يحصل ظن أن حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الاصل . وعند هذا الظن تقطع بأنه مكلف بأن يعمل على وفق هذا الظن ، فالحاصل أن الظن واقع في طريق الحكم ، وأما الحكم فمقطوع به ، وهو يجري مجرى ما إذا قال الله : مهما غلب على ظنك كذا فاعلم ان في الواقعة الغلانية حكمي كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم . والثاني : وهو ان العلم قد يطاق ويراد به الظن ، قال عليه الصلاة والسلام «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» شرط العلم في جواز الشهادة ، وأجمعنا على أن عندنا الظن تجوز الشهادة ، فثبت أن الظن قد يسمى بالعلم والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا﴾ وفيه مسائل :  
 ﴿المسألة الأولى﴾ ان ظاهر هذا الاستثناء يوم أن ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته  
 ومعلوم ان ذلك محال . فمئذ هذا اختلاف المفسرون وذكروا وجوها ، قال بعضهم : هذا الاستثناء  
 راجع إلى قوله (أذاعوا) وقال قوم : راجع إلى قوله (لعله الذين يستنبطونه) وقال آخرون : إنه  
 راجع إلى قوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته)

واعلم أن الوجوه لا يمكن أن تزيد على هذه الثلاثة لأن الآية متضمنة للاخبار عن هذه الأحكام  
 الثلاثة ، ويصح صرف الاستثناء إلى كل واحد منها ، فثبت أن كل واحد من هذه الأقوال محتمل .  
 ﴿أما القول الأول﴾ فالتقدير : وإذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلا ،  
 فأخرج تعالى بعض المنافقين عن هذه الاذاعة كما أخرجهم في قوله (بيت طائفة منهم غير  
 الذى تقول)

﴿والقول الثانى﴾ الاستثناء عائد إلى قوله (لعله الذين يستنبطونه منهم) يعنى لعلمه الذين  
 يستنبطونه منهم إلا القليل : قال الفراء والمبرد : القول الأول أولى لأن ما يعلم بالاستنباط فالأقل  
 يعلمه ، والأكثر يجهله ، وصرف الاستثناء إلى ما ذكره يقتضى ضد ذلك . قال الزجاج : هذا غلط  
 لأنه ليس المراد من هذا الاستثناء شيئا يستخرجه بنظر دقيق وفكر غامض ، إنما هو استنباط  
 خبر ، وإذا كان كذلك فالأكثر يعرفونه ، إنما البالغ فى البلادة والجهالة هو الذى لا يعرفه  
 ويمكن أن يقال : كلام الزجاج إنما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار  
 والاراجيف ، أما إذا حملناه على الاستنباط فى جميع الأحكام كما صححنا ذلك بالدليل كان الحق  
 كما ذكره الفراء والمبرد .

﴿القول الثالث﴾ انه متعلق بقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته) ومعلوم أن صرف الاستثناء  
 إلى ما يليه ويتصل به أولى من صرفه إلى الشئ البعيد عنه .

واعلم أن هذا القول لا يتمشى الا إذا فسرنا الفضل والرحمة بشئ خاص ، وفيه وجهان : الاول :  
 وهو قول جماعة من المفسرين ، أن المراد بفضل الله وبرحمته فى هذه الآية إنزال القرآن وبعثه محمد  
 صلى الله عليه وسلم ، والتقدير : ولولا بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وإنزال القرآن لاتبعتم الشيطان  
 وكفرتم بالله الا قليلا منكم . فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وعدم إنزال  
 القرآن ما كان يتبع الشيطان ، وما كان يكفر بالله ، وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل ، وزيد  
 ابن عمرو بن نفيل ، وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم

فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ  
أَنْ يَكْفِفَ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا «٨٤»

(الوجه الثاني) ما ذكره أبو مسلم، وهو أن المراد بفضل الله وبرحمته في هذه الآية هو نصرته تعالى ومعوته اللذان عناهما المنافقون بقولهم (فأفوز فوزا عظيما) فبين تعالى أنه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التابع لا تبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل منكم، وهم أهل البصائر الناقدة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا، فلاجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا، ولأجل تواتر الانهزام والانسكاس يدل على كونه باطلا، بل الامر في كونه حقا وباطلا على الدليل، وهذا أصح الوجوه وأقربها إلى التحقيق

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته، والا ما كان يتبع، وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في أنه يجب على الله رعاية الاصلح في الدين. أجاب الكعبي عنه بأن فضل الله ورحمته عامان في حق الكل، لكن المؤمنين اتفقوا به، والكافرين لم يتفقوا به، فصح على سبيل المجاز أنه لم يحصل للكافر من الله فضل ورحمة في الدين  
والجواب: أن حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل

قوله تعالى «فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحررض المؤمنين عسى الله أن يكف  
بأس الذين كفروا والله أشد بأسا وأشد تنكيلا»

اعلم انه تعالى لما أمر بالجهاد ورغب فيه أشد الترغيب في الآيات المتقدمة، وذكر في المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد، بل ذكر عنهم شدة سعيهم في تثبيط المسلمين عن الجهاد، عاد في هذه الآية إلى الامر بالجهاد فقال (فقاتل في سبيل الله) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) الغاء في قوله (فقاتل) بماذا تتعلق؟ فيه وجوه: الاول: أنها جواب لقوله (ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل) من طريق المعنى لأنه يدل على معنى ان أردت الفوز فقاتل الثاني: أن يكون متصلا بقوله (وما الحكم لا تقتاتلون في سبيل الله فقاتل في سبيل الله) والثالث: أن يكون متصلا بمعنى ما ذكر من قصص المنافقين، والمعنى أن من أخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا، فلا تعدد بهم ولا تلتفت إلى أفعالهم، بل قاتل.

المسألة الثانية ﴿ دلت الآية على أن الله تعالى أمره بالجهاد ولو وحده قبل دعاء الناس في بدر الصغرى إلى الخروج ، وكان أبو سفيان واعد الرسول صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها . ففكره بعض الناس أن يخرجوا ، فنزلت هذه الآية ، فخرج وما معه الاسبعون رجلا ولم يلتفت إلى أحد ، ولو لم يتبعوه لخرج وحده .

المسألة الثالثة ﴿ دلت الآية على أنه صلى الله عليه وسلم كان أئجع الخلق وأعرفهم بكيفية القتال لأنه تعالى ما كان يأمره بذلك إلا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات ، ولقد اقتدى به أبو بكر رضى الله عنه حيث حاول الخروج وحده إلى قتال مانعى الزكاة ، ومن علم ان الأمر كله بيد الله وأنه لا يحصل أمر من الأمور إلا بقضاء الله سهل ذلك عليه .

ثم قال تعالى ﴿ لا تكلف إلا نفسك ﴾ وفيه مسائل :

المسألة الأولى ﴿ قال صاحب الكشاف : قرىء ( لا تكلف ) بالجزم على النهى . و ( لا تكلف ) بالنون وكسر اللام ، أى لا تكلف نحن إلا نفسك وحدها .

المسألة الثانية ﴿ قال الواحدى رحمه الله . انتصاب قوله ( نفسك ) على مفعول مالم يسم فاعله ( المسألة الثالثة ) دلت الآية على أنه لو لم يساعده على القتال غيره لم يحز له التخلف عن الجهاد البتة . والمعنى لا تؤاخذ إلا بفعلك دون فعل غيرك ، فاذا أدبت فعلك لا تكلف بفرض غيرك . واعلم أن الجهاد فى حق غير الرسول عليه السلام من فروض الكفائيات ، فما لم يغلب على الظن أنه يفيد لم يجب . بخلاف الرسول عليه الصلاة والسلام فانه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله تعالى ( والله يعصمك من الناس ) وبدليل قوله ههنا ( عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا ) و « عسى » من الله جزم . فلزمه الجهاد وان كان وحده .

ثم قال تعالى ﴿ وحرص المؤمنين ﴾ والمعنى ان الواجب على الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هو الجهاد وتحريض الناس فى الجهاد ، فان أتى بهذين الأمرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا للجهاد شىء .

ثم قال ﴿ عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا ﴾ وفيه مسائل :

المسألة الأولى ﴿ عسى : حرف من حروف المقاربة وفيه ترج وطمع . وذلك على الله تعالى محال .

والجواب عنه أن « عسى » معناها الاطماع ، وليس فى الاطماع أنه شك أو يقين . وقال بعضهم : إطاع الكريم إيجاب .

مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً  
يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا «٨٥»

﴿المسألة الثانية﴾ الكف المنع ، والبأس أصله المكروه . يقال ما عليك من هذا الأمر بأس أى مكروه . ويقال بأس الشيء هذا إذا وصف بالرداءة ، وقوله (بعذاب بئس) أى مكروه ، والعذاب قد يسمى بأساً لكونه مكروهاً قال تعالى (فن ينصرنا من بأس الله . فلما أحسوا بأسنا . فلما رأوا بأسنا) قال المفسرون : عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا ، وقد كف بأسهم ، فقد بدا لأبى سفيان وقال هذا عام مجذب وما كان معهم زاد إلا السويق ، فترك الذهاب إلى محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى ﴿والله أشد بأساً وأشد تنكلاً﴾ يقال . نكلت فلانا إذا عاقبته عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله . من قولهم : نكل الرجل عن الشيء إذا جبن عنه وامتنع منه ، قال تعالى (لجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها) وقال فى السرقة (بما كسبنا نكالا من الله) ويقال : نكل فلان عن اليمين إذا خافه ولم يقدم عليه :

إذا عرفت هذا فنقول : الآية دالة على أن عذاب الله وتنكيله أشد من عذاب غيره ومن تنكيله . وأقبل الوجوه فى بيان هذا التفاوت أن عذاب غير الله لا يكون دائماً ، وعذاب الله دائم فى الآخرة ، وعذاب غير الله قد يخلص الله منه ، وعذاب الله لا يقدر أحد على التخلص منه ، وأيضاً عذاب غير الله لا يكون إلا من وجه واحد ، وعذاب الله قد يصل إلى جميع الأجزاء والابحاض والروح والبدن .

قوله تعالى ﴿من يشفع شفاعه حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعه سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقيداً﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها : الأول : أن الله تعالى أمر الرسول عليه السلام بأن يحرض الأمة على الجهاد ، والجهاد من الأعمال الحسنة والطاعات الشريفة ، فكان تحريض النبي عليه الصلاة والسلام للأمة على الجهاد تحريضاً منه لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة ، فبين تعالى فى هذه الآية أن من يشفع شفاعه حسنة يكن له نصيب منها ، والغرض

منه بيان أنه عليه الصلاة والسلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض أجرا عظيما .  
 الثاني : أنه تعالى لما أمره بتحريضهم على الجهاد ذكر أنهم لولم يقبلوا أمره لم يرجع إليهم من عصيانهم  
 وتمردهم عيب ، ثم بين في هذه الآية أنهم لما أطاعوا وقبلوا التكليف رجع إليهم من طاعتهم خير  
 كثير ، فكأنه تعالى قال للرسول عليه الصلاة والسلام : حرضهم على الجهاد ، فإن لم يقبلوا قولك  
 لم يكن من عصيانهم عتاب لك . وإن أطاعوك حصل لك من طاعتهم أعظم الثواب ، فكان هذا  
 ترغيبا من الله لرسوله في أن يجتهد في تحريض الأمة على الجهاد ، والسبب في أنه عليه الصلاة  
 والسلام كان يرجع اليه عند طاعتهم أجر عظيم ، وما كان يرجع اليه من معصيتهم شيء من الوزر ،  
 هو أنه عليه السلام بذل الجهد في ترغيبهم في الطاعة وما رغبتهم في المعصية ، فلا جرم يرجع اليه  
 من طاعتهم أجر ولا يرجع اليه من معصيتهم وزر . الثالث : يجوز أن يقال : إنه عليه الصلاة والسلام  
 لما كان يرغبهم في القتال ويبالغ في تحريضهم عليه ، فكان بعض المنافقين يشفع إلى النبي صلى الله  
 عليه وسلم في أن يأذن لبعضهم في التخلف عن الغزو ، فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين أن  
 الشفاعة إنما تحسن إذا كانت وسيلة إلى إقامة طاعة الله ، فأما إذا كانت وسيلة إلى معصيته كانت  
 محرمة منكورة . الرابع : يجوز أن يكون بعض المؤمنين راغبا في الجهاد ، إلا أنه لم يجد أهبة الجهاد ،  
 فصار غيره من المؤمنين شفيعا له إلى مؤمن آخر ليعينه على الجهاد ، فكانت هذه الشفاعة سعيًا في  
 إقامة الطاعة ، فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة . وعلى جميع الوجوه فالآية حسنة الاتصال بما قبلها .  
 (المسألة الثانية) الشفاعة مأخوذة من الشفع ، وهو أن يصير الانسان نفسه شفعا لصاحب  
 الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها .

إذا عرفت هذا فنقول : في الشفاعة المذكورة في الآية وجوه : الأول : أن المراد منها تحريض  
 النبي صلى الله عليه وسلم بإيham على الجهاد ، وذلك لأنه إذا كان عليه الصلاة والسلام يأمرهم بالغزو  
 فقد جعل نفسه شفعا لهم في تحصيل الأغراض المتعلقة بالجهاد . وأيضا فالتحريض على الشيء عبارة  
 عن الأمر به لاعلى سبيل التهديد ، بل على سبيل الرفق والتلطف ، وذلك يجري مجرى الشفاعة .  
 الثاني : أن المراد منه ما ذكرنا من أن بعض المنافقين كان يشفع لمنافق آخر في أن يأذن له الرسول  
 عليه الصلاة والسلام في التخلف عن الجهاد . أو المراد به أن بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن آخر  
 عند مؤنه ثالث في أن يحصل له ما يحتاج إليه من آلات الجهاد . الثالث : نقل الواحدى عن ابن  
 عباس رضى الله عنهما ما معناه أن الشفاعة الحسنة ههنا هي أن يشفع إيمانه بالله بقتال الكفار ،  
 والشفاعة السيئة أن يشفع كفره بالمحبة للكفار وترك إيمانهم : الرابع . قال مقاتل : الشفاعة

إلى الله إنما تكون بالدعاء ، واحتج بما روى أبو الدرداء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من دعا لأخيه المسلم بظهر الغيب استحيب له وقال الملك له ولك مثل ذلك» فهذا هو النصيب ، وأما الشفاعة السيئة فهي ما روى أن اليهود كانوا إذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا : السام عليكم ، والسام هو الموت ، فسمعت عائشة رضی الله عنها فقالت عليكم السام واللعة ، أتقولون هذا الرسول ! فقال صلى الله عليه وسلم : قد علمت ما قالوا فقلت وعليكم ، فنزلت هذه الآية . الخامس : قال الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد : المراد هو الشفاعة التي بين الناس بعضهم لبعض ، فما يجوز في الدين أن يشفع فيه فهو شفاعة حسنة ، وما لا يجوز أن يشفع فيه فهو شفاعة سيئة ، ثم قال الحسن : من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها أجر ، وإن لم يشفع ، لأن الله تعالى يقول (من يشفع) ولم يقل : ومن يشفع ، ويتأيد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام «اشفعوا تؤجروا»

وأقول : هذه الشفاعة لا بد وأن يكون لها تعلق بالجهاد وإلا صارت الآية منقطعة عما قبلها ، وذلك التعلق حاصل بالوجهين الأولين ، فأما الوجوه الثلاثة الأخيرة فإن كان المراد قصر الآية عليها فذلك باطل ، وإلا صارت هذه الآية أجنبية عما قبلها ، وإن كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الأولين في اللفظ فهذا جائز : لأن خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ .

(المسألة الثالثة) قال أهل اللغة : الكفل : هو الحظ ومنه قوله تعالى (يؤتكم كفلين من رحمته) أى حظين وهو مأخوذ من قولهم : كفلت البعير واكتفلته إذا أدت على سنامه كساء وركبت عليه . وإنما قيل : كفلت البعير واكتفلته لأنه لم يستعمل كل الظهر ، وإنما استعمل نصيباً من الظهر . قال ابن المظفر : لا يقال : هذا كفل فلان حتى تكون قد هيأت لغيره مثله ، وكذا القول في النصيب ، فإن أفردت فلا تقل له كفل ولا نصيب .

فان قيل : لم قال في الشفاعة الحسنة (يكن له نصيب منها) وقال في الشفاعة السيئة (يكن له كفل منها) وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة ؟

قلنا : الكفل اسم للنصيب الذي عليه يكون اعتماد الناس ، وإنما يقال كفل البعير لأنك حميت ظهر البعير بذلك الكساء عن الآفة ، وحمل الراكب بدنه بذلك الكساء عن ارتماس ظهر البعير فيتأذى به ، ويقال للضامن : كفيل . وقال عليه الصلاة والسلام «أنا وكافل اليتيم كهاتين» ثبت أن الكفل هو النصيب الذي عليه يعتمد الإنسان في تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها) أى يحصل له منها نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له في معاشه ومعاده ، والمقصود حصول ضد ذلك (فبشرهم بعذاب أليم)

وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِمَّا أَوْ رَدُّوهُا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴿٨٦﴾

والغرض منه التنبيه على أن الشفاعة المؤدية إلى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظمة العقاب عند الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في المقيت قولان : الأول : المقيت القادر على الشيء ، وأنشدوا للزبير ابن عبدالمطلب .

وذى ضغن كففت النفس عنه وكنت على إساءته مقيتا  
وقال آخر :

ليت شعري وأشعرن اذا ما قربوها منشورة ودعيت  
ألى الفضل أم على اذا حو سبت أنى على الحساب مقيت  
وأنشد النضر بن شميل :

تجدد ولا تجزع وكن ذا حفيظة فانى على ما ساءهم لمقيت

الثانى : المقيت مشتق من القوت ، يقال : قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته . واسم ذلك الشيء هو اقوت ، وهو الذى لا فضل له على قدر الحفظ ، فالمقيت هو الحفيظ الذى يعطى الشيء على قدر الحاجة ، ثم قال القفال رحمه الله : وأى المعنيين كان فالتأويل صحيح ، وهو أنه تعالى قادر على إيصال النصيب والكفل من الجزاء إلى الشافع مثل ما يوصله إلى المشفوع فيه ، إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر ، ولا ينتقص بسبب ما يصل إلى الشافع شيء من جزاء المشفوع ، وعلى الوجه الثانى أنه تعالى حافظ الأشياء شاهد عليها لا يخفى عليه شيء من أحوالنا ، فهو عالم بأن الشافع يشفع فى حق أو فى باطل حفيظ عليه فيجازى كلا بما علم منه .

﴿المسألة الثانية﴾ انما قال ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ تنبيها على أن كونه تعالى قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل ، وليست صفة محدثة ، فقوله (كان) مطلقا من غير أن قيد ذلك بأنه كان من وقت كذا أو حال كذا ، يدل على أنه كان حاصلًا من الازل إلى الأبد  
قوله تعالى ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِمَّا أَوْ رَدُّوهُا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾



في النظم وجهان : الاول : أنه لما أمر المؤمنين بالجهاد أمرهم أيضا بأن الاعداء لورضوا بالمسالمة فكفوا أتم أيضا راضين بها ، فقوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو رודהا) كقوله تعالى (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) . الثاني : ان الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب أو ما يقار بها فيسلم عليه . فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله . وربما ظهر أنه كان مسلما ، فمنع الله المؤمنين عنه وأمرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام يقابلونه بمثل ذلك الاكرام أو أزيد ، فانه ان كان كافرا لا يضر المسلم ان قابل إكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام ، أما ان كان مسلما وقتله ففيه أعظم المضار والمفاسد ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ التحية تفعله من حييت ، وكان في الاصل تحية ، مثل التوصية والتسمية ، والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل في ذوات الاربعة ، نحو قوله (وتصلية جحيم) فثبت ان التحية أصلها التحية ثم أدغموا الياء في الياء

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن عادة العرب قبل الاسلام أنه إذا لقي بعضهم بعضا قالوا : حيالك الله واشتقاقه من الحياة كأنه يدعو له بالحياة ، فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حيالك الله . فلما جاء الاسلام أبدل ذلك بالسلام ، فجعلوا التحية اسما للسلام . قال تعالى (تحيتهم يوم يلقونه سلام) ومنه قول المصلي : التحيات لله ، أي السلام من الآفات لله . والأشعار ناطقة بذلك . قال عنتره :

حييت من طلل تقادم عهده

وقال آخر : إنا محيوك ياسلبي فخيينا

واعلم أن قول القائل لغيره : السلام عليك أتم وأكمل من قوله : حيالك الله ، ويأنه من وجوه : الاول : أن الحى إذا كان سليما كان حيا لمحالمة ، وليس إذا كان حيا كان سليما ، فقد تكون حياته مقرونة بالآفات والبلبات ، فثبت أن قوله : السلام عليك أتم وأكمل من قوله : حيالك الله . الثاني : أن السلام اسم من أسماء الله تعالى ، فالابتداء بذكر الله أو بصفة من صفاته الدالة على أنه يريد ابقاء السلامة على عباده أكمل من قوله : حيالك الله . الثالث : أن قول الانسان لغيره : السلام عليك فيه بشارة بالسلامة ، وقوله : حيالك الله لا يفيد ذلك ، فكان هذا أكمل . ومما يدل على فضيلة السلام القرآن والأحاديث والمعقول ، أما القرآن فمن وجوه : الاول : اعلم أن الله تعالى سلم على المؤمن في اثني عشر موضعا : أولها : أنه تعالى كأنه سلم عليك في الازل ، ألا ترى أنه قال في وصف ذاته : الملك القدوس السلام ، وثانيها : أنه سلم على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبا . فقال (قيل

يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك) والمراد منه أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وثالثها : سلم عليك على لسان جبريل ، فقال (تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر سلام هي حتى مطلع الفجر) قال المفسرون : إنه عليه الصلاة والسلام خاف على أمته أن يصيروا مثل أمة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام ، فقال الله : لا تهتم لذلك فاني وإن أخرجتك من الدنيا ، إلا أني جعلت جبريل خليفة لك ، ينزل إلى أمتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني . ورابعها : سلم عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال (والسلام على من اتبع الهدى) فإذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى إليك . وخامسها : سلم عليك على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال (الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) وكل من هدى الله إلى الايمان فقد اصطفاه ، كما قال (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) وسادسها : أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالسلام على سبيل المشافهة ، فقال (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم) وسابعها : أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم بالتسليم عليك قال (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وثامنها : سلم عليك على لسان ملك الموت فقال (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم) قيل : إن ملك الموت يقول في أذن المسلم : السلام يقرئك السلام ، ويقول : أجبني فاني مشتاق إليك ، واشتقت الجنات والحدود العين إليك ، فإذا سمع المؤمن البشارة ، يقول لملك الموت : للبشير مني هدية ، ولا هدية أعز من روحى ، فأقبض روحى هدية لك . وتاسعها : السلام من الأرواح الطاهرة المطهرة ، قال تعالى (وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين) وعاشرها : سلم الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة فقال تعالى (وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا) إلى قوله (وقال لهم خزنتها سلام عليكم طيبم) والحادي عشر : إذا دخلوا الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم . قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) والثاني عشر : السلام من الله من غير واسطة وهو قوله (تحيتهم يوم يلقونه سلام) وقوله (سلام قولاً من رب رحيم) وعند ذلك يتلاشى السلام الكل لأن الخلق لا يبقى على تجلي نور الخالق .

(الوجه الثاني) من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام أن أشد الأوقات حاجة إلى السلامة والكرامة ثلاثة أوقات : وقت الابتداء ، ووقت الموت ، ووقت البعث ، والله تعالى لما أكرم يحيى عليه السلام فأنما أكرمه بأن وعده السلام في هذه الأوقات الثلاثة فقال (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً) وعيسى عليه السلام ذكر أيضاً ذلك فقال (والسلام على يوم

ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا)

(الوجه الثالث) أنه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام قال (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) يروى في التفسير أن اليهود كانوا إذا دخلوا قالوا: السام عليك، فحزن الرسول عليه الصلاة والسلام لهذا المعنى، فبعث الله جبريل عليه السلام وقال: إن كان اليهود يقولون السام عليك، فأنا أقول من سرادقات الجلال: السلام عليك، وأنزل قوله (إن الله وملائكته يصلون على النبي) إلى قوله (وسلموا تسليما)

وأما ما يدل من الأخبار على فضيلة السلام فما روى أن عبد الله بن سلام قال: لما سمعت بقدوم الرسول عليه الصلاة والسلام دخلت في غمار الناس، فأول ما سمعت منه «يا أيها الناس أفسوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام» وأما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه: الأول: قالوا: تحية النصارى وضع اليد على الفم، وتحية اليهود بعضهم بعضا بالإشارة بالأصابع، وتحية المجوس الانحناء، وتحية العرب بعضهم لبعض أن يقولوا: حياك الله، وللملوك أن يقولوا: أنعم صباحا، وتحية المسلمين بعضهم لبعض أن يقولوا: السلام عليك ورحمة الله وبركاته، ولا شك أن هذه التحية أشرف التحيات وأكرمها. الثانى: أن السلام مشعر بالسلامة من الآفات والبلبات. ولا شك أن السعى فى تحصيل الصون عن الضرر أولى من السعى فى تحصيل النفع. الثالث: أن الوعد بالنفع يقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر، أما الوعد بترك الضرر فإنه يكون قادرا عليه لا محالة، والسلام يدل عليه. فثبت أن السلام أفضل أنواع التحية.

(المسألة الثالثة) من الناس من قال: من دخل داراً وجب عليه أن يسلم على الحاضرين، واحتج عليه بوجوه: الأول: قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تسألنوا وتسلموا على أهلها) وقال عليه الصلاة والسلام «أفسوا السلام» والأمر للوجوب. الثانى: أن من دخل على إنسان كان كالمطالب له، ثم المدخول عليه لا يعلم أنه يطلبه لخير أو لشر، فإذا قال: السلام عليك فقد بشره بالسلامة وآمنه من الخوف، وإزالة الضرر عن المسلم واجبة قال عليه الصلاة والسلام «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه» فوجب أن يكون السلام واجبا. الثالث: أن السلام من شعائر أهل الاسلام. وإظهار شعائر الاسلام واجب. وأما المشهور فهو أن السلام سنة، وهو قول ابن عباس والنخعي.

وأما الجواب على السلام فقد أجمعوا على وجوبه. ويدل عليه وجوه: الأول: قوله تعالى

(وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) الثاني: أن ترك الجواب إهانة ، والاهانة ضرر والضرر حرام .

المسألة الرابعة: منتهى الأمر في السلام أن يقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، بدليل أن هذا المقدر هو الوارد في التشهد .

واعلم أنه تعالى قال (فحيوا بأحسن منها أو ردوها) فقال العلماء: الأحسن هو أن المسلم إذا قال السلام عليك زيد في جوابه الرحمة ، وإن ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة ، وإن ذكر الثلاثة في الابتداء أعادها في الجواب . روى أن رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم: السلام عليك يا رسول الله . فقال عليه الصلاة والسلام: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته . وآخر قال: السلام عليك ورحمة الله . فقال: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ، وجاء ثالث فقال: السلام عليك ورحمة الله وبركاته ، فقال عليه الصلاة والسلام: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ، فقال الرجل: نقصتني . فأين قول الله (فحيوا بأحسن منها) فقال صلى الله عليه وسلم: إنك ما تركت لي فضلا فرددت عليك ما ذكرت .

المسألة الخامسة: المبتدئ يقول: السلام عليك والمجيب، يقول: وعليك السلام ، هذا هو الترتيب الحسن ، والذي خطر ببالي فيه أنه إذا قال: السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله ، فاذا قال المجيب: وعليك السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله . وهذا يطابق قوله (هو الأول والآخر) وأيضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله فانه يرجى أن يكون ما وقع بينهما يصير مقبولا ببركته كما في قوله (أمم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات) فلو خالف المبتدئ فقال: وعليك السلام فقد خالف السنة ، فالأولى للمجيب أن يقول: وعليك السلام . لأن الأول لما ترك الافتتاح بذكر الله ، فهذا لا ينبغي أن يترك الاختتام بذكر الله .

المسألة السادسة: ان شاء قال: سلام عليكم ، وان شاء قال: السلام عليكم قال تعالى في حق نوح (بانوح اهبط بسلام منا) وقال عن الخليل (قال سلام عليك سأستغفر لك ربى) وقال في قصة لوط (قالوا سلاما قال سلام) وقال عن يحيى (وسلام عليه) وقال عن محمد صلى الله عليه وسلم (وقل الحمد لله وسلام على عباده) وقال عن الملائكة (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال عن رب العزة (سلام قولنا من رب رحيم) وقال (فقل سلام عليكم) وأما بالألف واللام فقوله عن موسى عليه السلام (فأرسل معنا بنى إسرائيل ولا تعذبهم قد جئتكم بأية من ربك والسلام على من اتبع الهدى) وقال عن عيسى عليه السلام (والسلام على يوم ولدت ويوم

أموت) فثبت أن الكل جائز ، وأما في التحليل من الصلاة فلا بد من الألف واللام بالاتفاق ، واختلفوا في سائر المواضع أن التنكير أفضل أم التعريف؟ فقيس التنكير أفضل ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن لفظ السلام على سبيل التنكير كثير في القرآن فكان أفضل . الثاني : أن كل ماورد من الله والملائكة والمؤمنين فقدورد بلفظ التنكير على ماعددناه في الآيات ، وأما بالألف واللام فأنما ورد في تسليم الانسان على نفسه قال موسى صلى الله عليه وسلم (والسلام على من اتبع الهدى) وقال عيسى عليه الصلاة والسلام (والسلام على) والثالث : وهو المعنى المعقول ان لفظ السلام بالألف واللام يدل على أصل المساهية ، والتنكير يدل على أصل المساهية مع وصف الكمال ، فكان هذا أولى :

«المسألة السابعة» قال صلى الله عليه وسلم «السنة أن يسلم الراكب على الماشي، وراكب الفرس على راكب الخمار، والصغير على الكبير. والأقل على الأكثر، والقائم على القاعد» وأقول : أما الأول فلوجين : أحدهما : ان الراكب أكثر هية فسلامه يفيد زوال الخوف والثاني : أن التكبير به أليق ، فأمر بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك التكبير ، وأما أن القائم يسلم على القاعد فلأنه هو الذي وصل اليه . فلا بد وأن يفتح هذا الواصل الموصل بالخير .

«المسألة الثامنة» السنة في السلام الجهر لأنه أقوى في إدخال السرور في القلب .

«المسألة التاسعة» السنة في السلام الافتشاء والتعميم لأن في التخصيص إجحاشا .

«المسألة العاشرة» المصافحة عند السلام عادة الرسول صلى الله عليه وسلم ، قال عليه الصلاة والسلام «إذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما يتحات ورق الشجر»

«المسألة الحادية عشرة» قال أبو يوسف: من قال لآخر: اقربى . فلانا عنى السلام وجب عليه أن يفعل .

«المسألة الثانية عشرة» إذا استقبلك رجل واحد فقل سلام عليكم . واقصد الرجل والممكن فانك إذا سلمت عليهما ردا السلام عليك ، ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله .

«المسألة الثالثة عشرة» إذا دخلت بيتا خاليا فسلم ، وفيه وجوه : الأول : انك تسلم من الله على نفسك . والثاني : انك تسلم على من فيه من مؤمنى الجن . والثالث : أنك تطلب السلامة ببركة السلام بمن في البيت من الشياطين والمؤذيات .

«المسألة الرابعة عشرة» السنة أن يكون المبتدى بالسلام على الطهارة ، وكذا الجيب . روى أن واحدا سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كان في قضاء الحاجة ، فقام وتيمم ثم رد السلام

﴿المسألة الخامسة عشرة﴾ السنة إذا التقى إنسانان أن يتبدرا بالسلام إظهاراً للتواضع .

﴿المسألة السادسة عشرة﴾ لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها . وهي ثمانية : الأول : روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا يبدأ اليهودى بالسلام ، وعن أبي حنيفة أنه قال لا يبدأ بالسلام في كتاب ولا في غيره . وعن أبي يوسف : لا تسلم عليهم ولا تصافحهم ، وإذا دخلت فقل : السلام على من اتبع الهدى . ورخص بعض العلماء في ابتداء السلام عليهم إذا دعت إلى ذلك حاجة ، وأما إذا سلموا علينا فقال أكثر العلماء : ينبغي أن يقال وعليك ، والأصل فيه أنهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول : السلام عليك ، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم ، فجرت السنة بذلك ، ثم هبتا فترجع وهو أنا إذا قلنا لهم : وعليكم السلام . فهل يجوز ذكر الرحمة فيه ؟ قال الحسن يجوز أن يقال للكافر : وعليكم السلام ، لكن لا يقال ورحمة الله لأنها استغفار . وعن الشعبي أنه قال لنصراني : وعليكم السلام ورحمة الله فقيل له فيه ، فقال : أليس في رحمة الله يعيش . الثاني : إذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب ، فلا ينبغي أن يسلم لا اشتغال الناس بالاجتماع . فان سلم فرد بعضهم فلا بأس ، ولو اقتصر على الإشارة كان أحسن . الثالث : إذا دخل الحمام فرأى الناس مترين يسلم عليهم ، وإن لم يكونوا مترين لم يسلم عليهم . الرابع : الأولى ترك السلام على القارى . لأنه إذا اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشغولاً برواية الحديث ومذاكرة العلم ، الخامس : لا يسلم على المشتغل بالأذان والاقامة للعلة التي ذكرناها . السادس : قال أبو يوسف . لا يسلم على لاعب النرد ، ولا على المغنى ، ومطير الحمام ، وفي معناه كل من كان مشغولاً بنوع معصية ، السابع : لا يسلم على من كان مشغولاً بقضاء الحاجة ، مر على الرسول عليه الصلاة والسلام رجل وهو يقضى حاجته ، فسلم عليه ، فقام الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الجدار فميم ثم رد الجواب ، وقال «لولا أنى خشيت أن تقول سلمت عليه فلم يرد الجواب لما أجبك إذا رأيتنى على مثل هذه الحالة فلا تسلم على فانك إن سلمت على لم أرد عليك» الثامن : إذا دخل الرجل بيته سلم على امرأته ، فان حضرت أجنبية هناك لم يسلم عليهما .

﴿المسألة السابعة عشرة﴾ في أحكام الجواب وهي ثمانية : الأول : رد الجواب واجب لقوله تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) ولأن ترك الجواب إهانة وضرر وحرام ، وعن ابن عباس : ما من رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه إلا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة . الثاني : رد الجواب فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ، والأولى للكل أن يذكر الجواب إظهاراً للاكرام ومبالغة فيه . الثالث : أنه واجب

على الفور ، فإن آخر حتى انقضى الوقت فإن أجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا . الرابع : اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتابة أيضا واجب ، لقوله تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) الخامس : اذا قال السلام عليكم . فالواجب أن يقول : وعليكم السلام ، إلا أن السنة أن يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله (فحيوا بأحسن منها) أما اذا قال : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، فظاهر الآية يقتضى أنه لا يجوز الاقتصار على قوله وعليكم السلام . السادس : روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه أنه قال : لا يجهر بالرد يعنى الجهر الكثير . السابع : إن سلمت المرأة الأجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة أو فتنه لم يجب الرد ، بل الأولى أن لا يفعل . الثامن : حيث قلنا انه لا يسلم ، فلو سلم لم يجب عليها الرد ، لأنه أنى بفعل منهى عنه فكان وجوده كعدمه .

﴿المسألة الثامنة عشرة﴾ اعلم أن لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام ، فجميع أنواع الاكرام يدخل تحت لفظ التحية .

إذا عرفت هذا فنقول : قال أبو حنيفة رضى الله عنه : من وهب لغير ذى رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها . فاذا أثبت منها فلا رجوع فيها . وقال الشافعى رضى الله عنه : له الرجوع في حق الولد ، وليس له الرجوع في حق الأجنبي ، احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على صحة قول أبي حنيفة فان قوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) يدخل فيه التسليم ، ويدخل فيه الهبة ، ومقتضاه وجوب الرد اذا لم يصرمقابلا بالأحسن ، فاذا لم يثبت الرجوع فلا أقل من الجواز ، وقال الشافعى : هذا الأمر محمول على الندب ، بدليل أنه لو أثبت بما هو أقل منه سقطت مسكنة الرد بالاجماع ، مع أن ظاهر الآية يقتضى أن يأتي بالأحسن ، ثم احتج الشافعى على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يحل لرجل أن يعطى عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده» قال وهذا نص في أن هبة الأجنبي يجرم الرجوع فيها ، وهبة الولد يجوز الرجوع فيها .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان على كل شيء حسيبا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في الحسيب قولان : الأول : أنه بمعنى المحاسب على العمل . كالأكيل والشريب والجلس بمعنى المأكل والمشرب والمجالس . الثانى : أنه بمعنى الكافى في قولهم : حسبي كذا : أى كافى ، ومنه قوله تعالى (حسبى الله)

﴿المسألة الثانية﴾ المقصود منه الوعيد ، فانا بينا أن الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل المسلم .

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ

مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا «٨٧»

ثم إن ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله . بل ربما قتله طمعا منه في سلبه . فالتعالى زجر عن ذلك فقال (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وإياكم أن تتعرضوا له بالقتل .

ثم قال ﴿إن الله كان على كل شيء حسيباً﴾ أى هو محاسبكم على أعمالكم وكفى في إيصال جزاء أعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف ، وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من إهدارها .

ثم قال تعالى ﴿الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ومن أصدق من الله حديثاً﴾  
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في كيفية النظم وجهان : الأول : أنا بينا أن المقصود من قوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) أن لا يصير الرجل المسلم مقتولا ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بالوعيد في قوله (إن الله كان على كل شيء حسيباً) ثم بالغ في تأكيد ذلك الوعيد بهذه الآية ، فبين في هذه الآية أن التوحيد والعدل متلازمان ، فقوله (لا إله إلا هو) إشارة إلى التوحيد ، وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) إشارة إلى العدل ، وهو كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط) وكقوله في طه (اننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكري) وهو إشارة إلى التوحيد ثم قال (إن الساعة آتية أكاد أخفيها) تجزى كل نفس بما تسعى) وهو إشارة إلى العدل ، فكذا في هذه الآية بين أنه يجب في حكمه وحكمته أن يجمع الأولين والآخرين في عرصة القيامة فينتصف للظالمين من الظالمين ، ولا شك أنه تهديد شديد . الثانى : كأنه تعالى يقول : من سلم عليكم وحيياكم فاقبلوا سلامه وأكرموه وعاملوه بناء على الظاهر ، فإن البواطن إنما يعرفها الله الذى لا إله إلا هو ، إنما تنكشف بواطن الخلق للخلق في يوم القيامة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشف : قوله (لا إله إلا هو) إما خبر للبتدا . وإما اعتراض والخبر (ليجمعنكم) واللام لام القسم ، والتقدير : والله ليجمعنكم .  
﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : لم لم يقل : ليجمعنكم في يوم القيامة ؟



والجواب من وجهين : الأول : المراد ليجمعنكم في الموت أو القبور إلى يوم القيامة . الثاني : التقدير : ليضمنكم إلى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بأن يجمعكم فيه .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج : يجوز أن يقال سميت القيامة قيامة لأن الناس يقومون من قبورهم ، ويجوز أيضاً أن يقال: سميت بهذا الاسم لأن الناس يقومون للحساب قال تعالى (يوم يقوم الناس لرب العالمين) قال صاحب الكشاف : القيام القيامة ، كالطلاب والطلّابة .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى أثبت أن القيامة ستوجد لا محالة ، وجعل الدليل على ذلك مجرد إخبار الله تعالى عنه ، وهذا حق ، وذلك لأن المسائل الأصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجاً إلى العلم بصحته ، ومنها ما لا يكون كذلك . والأول مثل علمنا بافتقار العالم إلى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات ، فإنا لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الأنبياء ، فكل مسألة هذا شأنها فانه يتمتع اثباتها بالقرآن واخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والا وقع الدور .

﴿وأما القسم الثاني﴾ وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن اثباته بكلام الله واخباره ومعلوم أن قيام القيامة كذلك ، فلا جرم أمكن إثباته بالقرآن وبكلام الله ، فثبت أن الاستدلال على قيام القيامة باخبار الله عنه استدلال صحيح .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله (ومن أصدق من الله حديثاً) استفهام على سبيل الإنكار ، والمقصود منه بيان أنه يجب كونه تعالى صادقا وأن الكذب والخلف في قوله محال . وأما المعتزلة فقد بنوا ذلك على أصلهم ، وهو أنه تعالى عالم بكون الكذب قبيحاً ، وعالم بكونه غنياً عنه ، وكل من كان كذلك استحال أن يكذب . إنما قلنا : انه عالم بقبح الكذب ، وعالم بكونه غنياً عنه لأن الكذب قبيح لكونه كذباً ، والله تعالى غير محتاج إلى شيء أصلاً ، وثبت أنه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالماً بهذين الأمرين . وأما أن كل من كان كذلك استحال أن يكذب فهو ظاهر لأن الكذب جهة صرف لاجتهة دعاء ، فاذا خلا عن معارض الحاجة بقي ضاراً محضاً فيمتنع صدور الكذب عنه ، وأما أصحابنا فدليلهم أنه لو كان كاذباً لكان كذبه قديماً ، ولو كان كذبه قديماً لامتنع زوال كذبه لا امتنع عدمه على القديم ، ولو امتنع زوال كذبه قديماً لامتنع كونه صادقا ، لأن وجود أحد الضدين يمنع وجود الضد الآخر ، فلو كان كاذباً لامتنع أن يصدق لكنه غير ممتنع ، لانا نعلم بالضرورة أن كل من علم شيئاً فانه لا يمتنع عليه أن يحكم عليه بحكم مطابق

فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا  
مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا «٨٨»

للحكوم عليه ، والعلم بهذه الصحة ضروري ، فاذا كان إمكان الصدق قائما كان امتناع الكذب  
حاصلا لا محالة ، فثبت أنه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقا .

(المسألة السابعة) استدل المتعزلة بهذه الآية على أن كلام الله تعالى محدث . قالوا لأنه  
تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الآية وفي قوله تعالى (الله نزل أحسن الحديث) والحديث هو  
الحادث أو المحدث . وجوابنا عنه : انكم إنما تحكمون بحديث الكلام الذي هو الحرف والصوت  
ونحن لا تنازع في حدوثه ، إنما الذي ندعى قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات ، والآية  
لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم ، فأما منا فظاهر . وأما منكم فانكم تنكرون  
وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات . فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على  
حدوثه والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهتدوا من  
أضل الله ومن يضل الله فلن تجد له سبيلا﴾  
اعلم أن هذا نوع آخر من أحوال المنافقين ذكره الله تعالى ، وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها : الأول : أنها نزلت في قوم قدموا  
على النبي صلى الله عليه وسلم وآله مسلمين فأقاهوا بالمدينة ماشاء الله ، ثم قالوا يا رسول الله : نريد أن  
نخرج إلى الصحراء فائذن لنا فيه ، فأذن لهم ، فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا  
بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم ، فقال بعضهم : لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا  
وقال قوم : هم مسلمون ، وليس لنا أن نسبهم إلى الكفر إلى أن يظهر أمرهم ، فبين الله تعالى نفاقهم  
في هذه الآية . الثاني : نزلت الآية في قوم أظهروا الاسلام بمكة ، وكانوا يعينون المشركين على  
المسلمين . فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا ، فنزلت الآية . وهو قول ابن عباس وقتادة . الثالث :  
نزلت الآية في الذين تخلفوا يوم أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم ،  
فاختلف أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم ، ففهم فرقة يقولون كفروا ، وآخرون قالوا : لم  
يكفروا ، فنزلت هذه الآية . وهو قول زيد بن ثابت ، ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال : في

نسق الآية ما يقدح فيه ، وإيهم من أهل مكة ، وهو قوله تعالى (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله) الرابع : نزلت الآية في قوم ضلوا وأخذوا أموال المسلمين وانطلقوا بها إلى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم ، فنزلت الآية : وهو قول عكرمة . الخامس : هم العرنيون الذين أغاروا وقتلوا يساراً مولى الرسول صلى الله عليه وسلم . السادس : قال ابن زيد : نزلت في أهل الافك .

﴿المسألة الثانية﴾ في معنى الآية وجهان : الأول : أن «فتين» نصب على الحال : كقولك : مالك قائماً ، أى مالك في حال القيام ، وهذا قول سيديويه . الثانى : أنه نصب على خبر كان ، والتقدير : مالك صرتم في المنافقين فتين . وهو استفهام على سبيل الإنكار ، أى لم تختلفون في كفرهم مع أن دلائل كفرهم ونفاقهم ظاهرة جليلة . فليس لكم أن تختلفوا فيه بل يجب أن تقطعوا بكفرهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الحسن : إنما سماهم منافقين وان أظهروا الكفر لأنهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل ، والمراد بقوله (فتين) ما بينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتدب عنهم وتواليهم ، وفرقة منهم تباينهم وتعاديهم . فهوا عن ذلك وأمروا بأن يكونوا على نهج واحد في التباين والتبرى والتكفير ، والله أعلم .

ثم قال الله تعالى مخبراً عن كفرهم ﴿والله أركسهم بما كسبوا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الركس : رد الشيء من آخره إلى أوله ، فالركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد ، ومنه يقال للروث الركس لأنه رد إلى حالة خسيصة ، وهى حالة النجاسة ، ويسمى رجيعاً لهذا المعنى أيضاً ، وفيه لغتان : ركسهم وأركسهم فارتكسوا ، أى ارتدوا . وقال أمية .

فأركسوا في حميم النار إنيهم كانوا عصاة وقالوا الافك والزورا

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أنه ردهم إلى أحكام الكفار من الذل والصغار والسبى والقتل بما كسبوا . أى بما أظهروا من الارتداد بعد ما كانوا على النفاق ، وذلك أن المنافق مادام يكون متمسكاً في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل إلى قتله . فاذا أظهر الكفر خيئتد يجرى الله تعالى عليه أحكام الكفار .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ أبى بن كعب وعبدالله بن مسعود (والله أركسهم) وقد ذكرنا أن أركس وركس لغتان .

ثم قال تعالى (أتريدون أن تهتدوا من أضل الله ومن يضل الله فليجد له سيلاً) قالت المعتزلة

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ

حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

المراد من قوله (أضل الله) ليس أنه هو خلق الضلال فيه للوجوه المشهورة، ولأنه تعالى قال قبل هذه الآية (والله أركسهم بما كسبوا) فبين تعالى أنه إنما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم، وذلك ينفي القول بان إضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله (من أضل الله) على وجوه: الأول: المراد منه ان الله تعالى حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضله: بمعنى أنه حكم به وأخبر عنه. الثاني: أن المعنى أتريدون أن تهتدوا إلى الجنة من أضله الله عن طريق الجنة، وذلك لانه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء إلى طريق الجنة. الثالث: أن يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الاطاف:

واعلم أنا قد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه، ثم نقول: هب أنها صحيحة، ولكنه تعالى لما أخبر عن كفرهم وضلالهم، وانهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لأن انقلاب علم الله تعالى جهلا محال، والمفضى الى المحال محال. ومما يدل على أن المراد من الآية أن الله تعالى أضلهم عن الدين قوله (ومن يضل الله فلن تجد له سيلا) فالؤمنون في الدنيا إنما كانوا يريدون من المنافقين الايمان ويحتالون في إدخالهم فيه.

ثم قال تعالى ﴿ومن يضل الله فلن تجد له سيلا﴾ فوجب أن يكون معناه أنه تعالى لما أضلهم عن الايمان امتنع أن يجد المخلوق سيلا الى ادخاله في الايمان، وهذا ظاهر

ثم قال تعالى ﴿ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله﴾ وفيه مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى لما قال قبل هذه الآية (أتريدون أن تهتدوا من أضل الله) وكان ذلك استنبهاها على سبيل الانكار قرر ذلك الاستبعاد بأن قال: انهم بلغوا في الكفر الى أنهم يتمنون أن تصيروا أيها المسلمون كفارا، فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون في ايمانهم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فتكونون سواء) رفع بالنسق على (تكفرون) والمعنى: ودوا لو

تكونون . والفاء عاطفة ولا يجوز أن يجعل ذلك جواب التمني ، ولو أراد ذلك على تأويل إذا كفروا استروا السكان نصبا ، ومثله قوله (ودوا لو تدهن فيدهنون) ولو قيل (فيدهنوا) على الجواب لكان ذلك جائزا في الاعراب ، ومثله (ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمعتكم فيميلون عليكم) ومعنى قوله (فتكونون سواء) أى فى الكفر ، والمراد فتكونون أتم وهم سواء إلا أنه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم ، واعلم أنه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم فى ذلك الكفر ، فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) دلت الآية على أنه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والاحاد ، وهذا متأكد بعموم قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) والسبب فيه أن أعز الاشياء وأعظمها عند جميع الخلق هو الدين ، لأن ذلك هو الامر الذى به يتقرب الى الله تعالى ، ويتوسل به الى طلب السعادة فى الآخرة ، وإذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه أعظم أنواع العداوة ، وإذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية فى الموضع الذى يكون أعظم موجبات العداوة حاصلا فيه والله أعلم

(المسألة الثانية) قوله (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا) قال أبو بكر الرازى : التقدير حتى يسلموا ويهاجروا . لأن الهجرة فى سبيل الله لا تكون إلا بعد الاسلام ، فقد دلت الآية على إيجاب الهجرة بعد الاسلام ، وانهم وإن أسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة إلا بعد الهجرة ، ونظيره قوله (مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا)

واعلم أن هذا التكليف إنما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال صلى الله عليه وسلم «أنا برىء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين وأنا برىء من كل مسلم مع مشرك» فكانت الهجرة واجبة إلى أن فتحت مكة ، ثم نسخ فرض الهجرة . عن طائوس عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية» وروى عن الحسن أن حكم الآية ثابت فى كل من أقام فى دار الحرب فأرى فرض الهجرة إلى دار الاسلام قائما .

(المسألة الثالثة) اعلم أن الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر إلى دار الإيمان ، وأخرى تحصل بالانتقال عن أعمال الكفار إلى أعمال المسلمين ، قال صلى الله عليه وسلم «المهاجر من هجر ما نهى الله عنه» وقال المحققون : الهجرة فى سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك ما مورثه

فَإِنْ تَوَلَّوْا نَخْذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا

وَلَا نَصِيرًا ﴿٨٩﴾ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ

وفعل منهياته ، ولما كان كل هذه الأمور معتبرا لاجرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال (حتى يهاجروا في سبيل الله) فانه تعالى لم يقل : حتى يهاجروا عن الكفر ، بل قال (حتى يهاجروا في سبيل الله) وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ، ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة ، بل قيده بكونه في سبيل الله ، فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الاسلام ، ومن شعار الكفر إلى شعار الاسلام لغرض من أغراض الدنيا ، إنما المعتبر وقوع تلك الهجرة لأجل أمر الله تعالى ،

ثم قال تعالى ﴿فان تولوا نخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا﴾ والمعنى فان أعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة نخذوهم اذا قدرتم عليهم ، واقتلوهم أينما وجدتموهم في الحل والحرم ، ولا تتخذوا منهم في هذه الحالة وليا يتولى شيئا من مهماتهم ولا نصيرا ينصركم على أعدائكم .

واعلم أنه تعالى لما أمر بقتل هؤلاء الكفار استثنى منه موضعين .

الأول : قوله تعالى ﴿إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ وفيه مسائل :

المسألة الأولى ﴿في قوله (يصلون) قولان : الأول : ينتهون اليهم ويتصلون بهم ، والمعنى أن كل من دخل في عهد من كان داخلا في عهدكم فهم أيضا داخولون في عهدكم . قال القفال رحمه الله : وقد يدخل في الآية أن يقصد قوم حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فيتعذر عليهم ذلك المطلوب فيلجأوا إلى قوم بينهم وبين المسلمين عهد إلى أن يجدوا السبيل إليه .

القول الثاني أن قوله (يصلون) معناه ينتسبون ، وهذا ضعيف لأن أهل مكة أكثرهم كانوا متصلين بالرسول من جهة النسب مع أنه صلى الله عليه وسلم كان قد أباح دم الكفار منهم .

المسألة الثانية : اختلفوا في أن القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد من هم ؟ قال بعضهم هم الآسييون فانه كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد ، فانه عليه الصلاة والسلام وأدع وقت خروجه لمكة هلال بن عويمر الأسلمي على أن لا يعصيه ولا يعين عليه ، وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله من الجوار مثل الهلال . وقال ابن عباس : هم بنو بكر بن زيد

أَوْ جَاءَ وُجُوهُكُمْ حَصْرَتْ صُدُورَهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَأَنْ عَتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا «٩٠»

مناة ، وقال مقاتل : هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناة .

واعلم أن ذلك يتضمن بشارة عظيمة لأهل الايمان ، لأنه تعالى لما رفع السيف عن التجأ إلى من التجأ إلى المسلمين ، فبان يرفع العذاب في الآخرة عن التجأ إلى محبة الله ومحبة رسوله كان أولى والله أعلم .

(الموضع الثاني في الاستثناء) قوله تعالى ﴿أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل لكم عليهم سبيلا﴾ وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قوله تعالى (أو جاؤكم) يحتمل أن يكون عطفا على صلة «الذين» والتقدير: إلا الذين يصلون بالمعاهدن أو الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ، ويحتمل أن يكون عطفا على صفة «قوم» والتقدير: إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم عهد ، أو يصلون إلى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ، والاول أولى لوجهين : أحدهما : قوله تعالى (فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) وإنما ذكر هذا بعد قوله (فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم) وهذا يدل على ان السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال ، وهذا إنما يتمشى على الاحتمال الاول ، وأما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن ترك القتال . الثاني : أن جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض أولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض ، لان على التقدير الاول سيكون ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض ، وعلى السبب الثاني يصير سببا بعيدا

(المسألة الثانية) قوله (حصرت صدورهم) معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ، ولا يريدون قتالهم لانهم أفاربههم . واختلفوا في موضع قوله (حصرت صدورهم) وذكرها وجوها : الاول : أنه في موضع الحال باضمار «قد» وذلك لان «قد» تقرب

الماضى من الحال ، ألا تراهم يقولون : قد قامت الصلاة ، ويقال أتانى فلان ذهب عقله . أى أتانى فلان قد ذهب عقله : وتقدير الآية ، أو جاؤكم حال ما قد حصرت صدورهم . الثانى : أنه خبر بعد خبر ، كأنه قال : أو جاؤكم ثم أخبر بعده فقال (حصرت صدورهم) وعلى هذا التقدير يكون قوله (حصرت صدورهم) بدلا من (جاؤكم) الثالث : أن يكون التقدير : جاؤكم قوما حصرت صدورهم أو جاؤكم رجالا حصرت صدورهم . فعلى هذا التقدير قوله (حصرت صدورهم) نصب لأنه صفة لموصوف منصوب على الحال ، إلا انه حذف الموصوف المنتصب على الحال . وأقيمت صفته مقامه ، وقوله (أن يقاتلوك أو يقاتلوا قومهم) معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لكم

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن الذين استثناهم الله تعالى أهم من الكفار أو من المؤمنين؟ فقال الجمهور : هم من الكفار ، والمعنى أنه تعالى أوجب قتل الكافر إلا إذا كان معاهدا أو تاركا للقتال فانه لا يجوز قتلهم . وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لأن الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله ، وقال أبو مسلم الاصفهائى : انه تعالى لما أوجب الهجرة على كل من أسلم استثنى من له عذر فقال (إلا الذين يصلون) وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة ، إلا أنهم كان فى طريقهم من الكفار الممجدوا طريقا اليه خوفا من أولئك الكفار ، فصاروا الى قوم بين المسلمين وبينهم عهد وأقاموا عندهم الى أن يمكنهم الخلاص ، واستثنى بعد ذلك من صار إلى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا أصحابه ، لأنه يخاف الله تعالى فيه ، ولا يقاتل الكفار أيضا لانهم أقربه ، أو لانه أبقى أولاده وأزواجه بينهم ، فيخاف لو قاتلهم أن يقتلوا أولاده وأصحابه ، فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وان كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (ولو شاء الله لساطهم عليكم) التسليط فى اللغة مأخوذ من السلاطة وهى الحدة ، والمقصود منه أن الله تعالى من على المسلمين بكف بأس المعاهدين ، والمعنى : أن ضيق صدورهم عن قتالكم إنما هو لأن الله قدف الرعب فى قلوبهم ، ولوأنه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم . قال أصحابنا : وهذا يدل على أنه لا يقبح من الله تعالى تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه ، وأما المعتزلة فقد أجابوا عنه من وجهين : الأول : قال الجبائى قد بينا أن القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون ، وعلى هذا فعنى الآية : ولو شاء الله لساطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن أنفسهم ان أقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم والثانى : قال الكلبي : انه تعالى أخبر أنه لو شاء لفعل ، وهذا لا يفيد إلا أنه تعالى قادر على



سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يَرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَّارِدُوا إِلَى  
 الْفِتْنَةِ أُرْكُسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُرُوا أَيْدِيَهُمْ  
 فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَآؤُاثِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿٩١﴾

الظالم ، وهذا مذهبا إلا أنا نقول : إنه تعالى لا يفعل الظالم ، وإيس في الآية دلالة على أنه  
 شاء ذلك وأراده .

﴿المسألة الخامسة﴾ اللام في قوله (فلقاتلوكم) جواب «لاؤ» على التكرير أو البديل ، على تأويل  
 ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم . قال صاحب الكشاف : وقرئ (فلقاتلوكم)  
 بالتخفيف والتشديد .

ثم قال (فان اعتزلوكم) أي فان لم تعرضوا لكم وألقوا إليكم السلم ، أي الانقياد والاستسلام ، وقرئ  
 بسكون اللام مع فتح السين (فما جعل الله لكم عليهم سيلا) فما أذن لكم في أخذهم وقتلهم . واختلف  
 المفسرون فقال بعضهم : الآية منسوخة بآية السيف ، وهي قوله (اقتلوا المشركين) وقال  
 قوم : انها غير منسوخة ، أما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم ،  
 وأما الذين حملوا الاستثناء على الكافرين فقال الأصم : إذا حملنا الآية على المعاهد فكيف  
 يمكن أن يقال انها منسوخة .

ثم قال تعالى «ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة  
 أركسوا فيها﴾

قال المفسرون : هم قوم من أسد وغطفان . كانوا إذا أتوا المدينة أسلموا وعاهدوا ، وغرضهم  
 أن يأمنوا المسلمين ، فاذا رجعوا إلى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم (كلما ردوا إلى الفتنة) كلما  
 دعاهم قومهم إلى قتال المسلمين (أركسوا فيها) أي ردوا مغلوبين منكوسين فيها . وهذا استعارة  
 لشدة إصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لأن من وقع في شيء منكوسا يتعذر خروجه منه .

ثم قال تعالى ﴿فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم  
 حيث تقفتموهم﴾

والمعنى : فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾

تفقتموهم . قال الأكترون : وهذا يدل على أنهم إذا اعتزلوا قتلتنا وطلبوا الصلح منا وكفوا أيديهم عن إيذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ، ونظيره قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم) وقوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) فخص الأمر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا . واعلم أن هذا الكلام مبنى على أن المعلق بكلمة «إن» على الشرط عدم عند عدم الشرط ، وقد شرحنا الحال فيه في قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه)

ثم قال ﴿وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا﴾

وفي السلطان المبين وجهان : الأول : أنه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة ، وهى ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم في الكفر والغدر ، وإضرارهم بأهل الاسلام . الثانى : أن السلطان المبين هو إذن الله تعالى للمسلمين فى قتل هؤلاء الكفار .

قوله تعالى ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبته مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبته مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبته مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً﴾

اعلم أنه تعالى لما رغب فى مقاتلة الكفار . وحرص عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة . فنهاه تعالى لما أذن فى قتل الكفار فلا شك أنه قديتفق أن يرى الرجل رجلاً يظنه كافراً حارباً

فيقتله ، ثم يتبين انه كان مسلماً ، فذكر الله تعالى حكم هذه الواقعة في هذه الآية وههنا مسائل :  
 (المسألة الأولى) ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : روى عروة بن الزبير أن حذيفة  
 ابن اليمان كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فأخطأ المسلمون وظنوا أن أباه اليمان  
 واحد من الكفار ، فأخذوه وضربوه بأسيا ففهم وحذيفة يقول : انه أبى فلم يفهموا قوله إلا بعد أن  
 قتلوه ، فقال حذيفة : يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين ، فلما سمع الرسول صلى الله عليه وسلم  
 ذلك ازداد وقع حذيفة عنده ، فنزلت هذه الآية :

(الرواية الثانية) أن الآية نزلت في أبي الدرداء ، وذلك لأنه كان في سرية فعدل إلى شعب  
 لحاجة له فوجد رجلاً في غنم له فحمل عليه بالسيف ، فقال الرجل : لا إله إلا الله ، فقتله وساق  
 غنمه ثم وجد في نفسه شيئاً ، فذكر الواقعة للرسول صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام  
 «هلا شققت عن قلبه» وندم أبو الدرداء فنزلت الآية .

(الرواية الثالثة) روى أن عياش بن أبي ربيعة ، وكان أخاً لأبي جهل من أمه ، أسلم وهاجر  
 خوفاً من قومه إلى المدينة ، وذلك قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فأقسمت أمه لا تأكل  
 ولا تشرب ولا تجلس تحت سقف حتى يرجع ، فخرج أبو جهل ومعه الحرث بن زيد بن أبي أنيسة  
 فأتياه وطولوا في الأحاديث ، فقال أبو جهل : أليس أن محمداً يأمرك بامر الأم فانصرف وأحسن  
 إلى أمك وأنت على دينك فرجع ، فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه ، وجلده أبو جهل مائة  
 جلدة ، وجلده الحرث مائة أخرى ، فقال للحرث : هذا أخي فن أنت يا حرث ، لله على إن وجدتك  
 خالياً أن أقتلك . وروى أن الحرث قال لعياش حين يرجع : ان كان دينك الأول هدى فقد تركته  
 وان كان ضلالاً فقد دخلت الآن فيه ، فشق ذلك على عياش وحلف أن يقتله ، فلما دخل على  
 أمه حلفت أمه لا يزول عنه القيد حتى يرجع إلى دينه الأول ففعل ، ثم هاجر بعد ذلك وأسلم  
 الحرث أيضاً وهاجر ، فلقية عياش خالياً ولم يشعر بإسلامه فقتله ، فلما أخبر بأنه كان مسلماً  
 ندم على فعله وأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : قتلته ولم أشعر بإسلامه . فنزلت هذه الآية .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (وما كان) فيه وجهان : الأول : أى وما كان له فيما أتاه من ربه  
 وعهد اليه . الثانى : ما كان له فى شىء من الازمنة ذلك ، والغرض منه بيان أن حرمة القتل كانت  
 ثابتة من أول زمان التكليف .

(المسألة الثالثة) قوله (إلا خطأ) فيه قولان : الأول : أنه استثناء متصل ، والذاهبون إلى هذا  
 القول ذكروا وجوها : الأول : ان هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى ، لأن قوله (وما كان لمؤمن أن)

يقتل مؤمناً إلا خطأ) معناه أنه يؤخذ الانسان على القتل إلا اذا كان القتل قتل خطأ فإنه لا يؤخذ به. الثاني: أن الاستثناء صحيح أيضاً على ظاهر اللفظ، والمعنى أنه ليس لمؤمن أن يقتل مؤمناً البتة إلا عند الخطأ. وهو ما إذا رأى عليه شعار الكفار. أو وجدته في عسكرهم فظنه مشركاً، فهنا يجوز قتله. ولا شك أن هذا خطأ، فإنه ظن أنه كافر مع أنه ما كان كافراً. الثالث: أن في الكلام تقديماً وتأخيراً، والتقدير: وما كان مؤمناً ليقتل مؤمناً إلا خطأ. ومثله قوله تعالى (ما كان لله أن يتخذ من ولد) تأويله: ما كان الله ليتخذ من ولد، لأنه تعالى لا يحرم عليه شيء، إنما ينفي عنه مالا يليق به، وأيضاً قال تعالى (ما كان لكم أن تنبتوا شجرها) معناه ما كنتم لتنبتوا، لأنه تعالى لم يحرم عليهم أن ينبتوا الشجر، إنما نفي عنهم أن يمكنهم إنباتها، فإنه تعالى هو القادر على إنبات الشجر. الرابع: أن وجه الاشكال في حمل هذا الاستثناء على الاستثناء المتصل، وهو أن يقال: الاستثناء من النفي إثبات، وهذا يقتضي الاطلاق في قتل المؤمن في بعض الأحوال، وذلك محال. إلا أن هذا الاشكال إنما يلزم اذا سلمنا أن الاستثناء من النفي إثبات، وذلك مختلف فيه بين الأصوليين، والصحيح أنه لا يقتضيه لأن الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لاصرف المحكوم به عنه، واذا كان تأثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه لابلانفي ولا بالاثبات. وحينئذ يندفع الاشكال. ومما يدل على أن الاستثناء من النفي ليس باثبات قوله عليه الصلاة والسلام «لا صلاة الا بظهور ولا نكاح الا بولي» ويقال: لا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال، والاستثناء في جملة هذه الصور لا يفيد أن يكون الحكم المستثنى من النفي إثباتاً والله أعلم. الخامس: قال أبو هاشم وهو أحد رؤساء المعتزلة: تقدير الآية: وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً فيقتل مؤمناً. الا أن يقتله خطأ فيقتل مؤمناً. قال: والمراد أن قتل المؤمن للمؤمن يخرج منه عن كونه مؤمناً. الا أن يكون خطأ فإنه لا يخرج منه عن كونه مؤمناً. واعلم أن هذا الكلام بناء على أن الفاسق ليس بمؤمن، وهو أصل باطل، والله أعلم.

القول الثاني: أن هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن، ونظيره في القرآن كثير. قال تعالى (لاناكوا أمة لكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يحبون كبار الأثم والفواحش إلا الدم) وقال (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً إلا قبيلاً سلاماً سلاماً) والله أعلم.

المسألة الرابعة: في انتصاب قوله (خطأ) وجود: الأول: أنه مفعول له، والتقدير ما ينبغي أن يقتله لعله من العلل. إلا لكونه خطأ. الثاني: أنه حال، والتقدير: لا يقتله البتة إلا حال كونه خطأ. الثالث: أنه صفة للمصدر، والتقدير: إلا قتلًا خطأ.

قوله تعالى ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾  
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعي رحمه الله : القتل على ثلاثة أقسام : عمد ، وخطأ ، وشبه عمد .  
أما العمد : فهو أن يقصد قتله بالسبب الذي يعلم إفضاءه إلى الموت سواء كان ذلك جارحاً أو لم  
يكن ، وهذا قول للشافعي .

وأما الخطأ فضريان : أحدهما : أن يقصد رمي المشرك أو الطائر فأصاب مسلماً . والثاني :  
أن يظنه مشركاً بأن كان عليه شعار الكفار ، والأول خطأ في الفعل ، والثاني خطأ في القصد .  
أما شبه العمد : فهو أن يضربه بعصا خفيفة لا تقتل غالباً فيموت منه . قال الشافعي رحمه الله :  
هذا خطأ في القتل وإن كان عمداً في الضرب .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة : القتل بالمثل ليس بعمد محض ، بل هو خطأ وشبه عمد ،  
فيكون داخلاً تحت هذه الآية فتجب فيه الدية والكفارة ، ولا يجب فيه القصاص . وقال الشافعي  
رحمه الله : إنه عمد محض يجب فيه القصاص . أما بيان أنه قتل فيدل عليه القرآن والخبر ، أما القرآن  
فهو أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه وكر القبطي فقتل عليه ، ثم إن ذلك الوكر يسمى  
بالقتل ، بدليل أنه حكى أن القبطي قال في اليوم الثاني (أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسك بالأمس) وكان  
الصادر عن موسى عليه السلام بالأمس ليس إلا الوكر ، فثبت أن القبطي سباه قتلاً ، وأيضاً إن  
موسى صلوات الله عليه سباه قتلاً حيث قال (رب اني قتلت منهم نفساً فأخاف أن يقتلوني) وأجمع  
المفسرون على أن المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك الوكر ، وأيضاً إن الله تعالى سباه قتلاً حيث  
قال (و قتلت نفسك فجيناك من الغم وفتناك فتونا) فثبت أن الوكر قتل بقول القبطي وبقول موسى  
وبقول الله تعالى ، وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم «ألا إن قتل الخطأ العمد قتيل السوط  
والعصا في مائة من الابل» فسباه قتلاً ، فثبت بهذين الدليلين أنه حصل القتل ، وأما أنه عمد فالشاك  
فيه داخل في السفطة فإن من ضرب رأس إنسان بججر الرحا ، أو صلبه أو غرقه ، أو خنقه ثم  
قال : ما قصدت به قتله كان ذلك إما كاذباً أو مجنوناً ، وأما أنه عدوان فلا ينازع فيه مسلم ، فثبت  
أنه قتل عمد عدوان ، فوجب أن يجب القصاص بالنص والمعقول .

أما النص : فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص ، كقوله ( كتب عليكم القصاص في القتلى . وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس . ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً . وجزاء

سيئة سيئة مثلها . فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

وأما المعقول : فهو أن المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الأهدار . قال تعالى (ولكم في القصاص حياة) وإذا كان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الأهدار ، والأهدار من المتقل كهبو في المحدد كانت الحاجة إلى شرع الزاجر في إحدى صورتين كالحاجة إليه في الصورة الأخرى ، ولا تفاوت بين صورتين في نفس الأهدار ، إنما التفاوت حاصل في آلة الأهدار ، والعلم الضروري حاصل بأن ذلك غير معتبر ، والكلام في الفقهيات إذا وصل إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد ، واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم «ألا إن قتل الخطأ العمد قتل السوط والعصا فيه مائة من الإبل» وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيراً أو كبيراً .

والجواب : أن قوله (قتل الخطأ) يدل على أنه لا بد وأن يكون معنى الخطأ حاصلًا فيه ، وقد بينا أن من خنق إنساناً أو ضرب رأسه بحجر الرحا ، ثم قال : ما كنت أقصد قتله ، فإن كل عاقل يديه عقله يعلم أنه كاذب في هذا المقال ، فوجب حمل هذا الضرب على الضرب بالعصا الصغيرة حتى يبقى معنى الخطأ فيه . والله أعلم

(المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة : القتل العمد لا يوجب الكفارة . وقال الشافعي : يوجب . احتج أبو حنيفة بهذه الآية ، فقال قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) شرط لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط ، فيقال له : إنه تعالى قال (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمنكم) فقوله (ومن لم يستطع) ما كان شرطاً لجواز نكاح الأمة على قولكم ، فكذلك ههنا . ثم نقول - الذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس أما الخبر فهو ما روى واثلة بن الأسقع قال : أتينا رسول صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا أوجب النار بالقتل . فقال : اعتقوا عنه يعتعق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار .

وأما القياس : فهو أن الغرض من إعتاق العبد هو أن يعتقه الله من النار ، والحاجة إلى هذا المعنى في القتل العمد أتم . فكانت الحاجة فيه إلى إيجاب الكفارة أتم والله أعلم .

وذكر الشافعي رضى الله عنه حجة أخرى من قياس التشبه فقال : لما وجبت الكفارة في قتل الصيد في الأحرام سويبنا بين العامد وبين الخاطيء إلا في الأثم . فكذا في قتل المؤمن ، ولهذا الكلام تأكيد آخر وهو أن يقال : نص الله تعالى هناك في العامد ، وأوجبنا على الخاطيء . فههنا نص على الخاطيء . فبأن نوجب على العامد مع أن احتياج العامد إلى الاعتاق المخلص له عن النار

أشد كان ذلك أولى .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي : لا تجزى الرقبة إلا إذا صام وصلى ، وقال الشافعي ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة رضى الله تعالى عنهم : تجزى الصبي إذا كان أحد أبويه مسلماً . حجة ابن عباس هذه الآية ، فإنه تعالى أوجب تحرير الرقبة المؤمنة ، والمؤمن من يكون موصوفاً بالإيمان ، والإيمان إما التصديق وإما العمل وإما المجموع . وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمناً ، فوجب أن لا يجزى . حجة الفقهاء أن قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) يدخل فيه الصغير . فكذا قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) فوجب أن يدخل فيه الصغير .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعي رحمه الله : الدية في العمد المحض وفي شبه العمد مغالطة مثلثة ثلاثون حقة . وثلاثون جذعة ، وأربعون خلفة في بطونها أولادها .

وأما في الخطأ المحض فخففة : عشرون بنات مخاض ، وعشرون بنات لبون ، وعشرون بنو لبون ، وعشرون حقة ، وعشرون جذعة . وأما أبو حنيفة فهو أيضاً هكذا يقول في الكل إلا في شيء واحد فإنه أوجب بنى مخاض بدلاً عن بنات لبون . حجة الشافعي رحمه الله أنه تعالى أوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة الكيفية إلى السنة والقياس ، فلم نجد في السنة ما يدل عليه .

وأما القياس فإنه لا مجال للمناسبات والتعليلات المعقولة في تعيين الأسباب وتعيين الأعداد ، فلم يبق ههنا مطمع إلا في قياس الشبه . ونرى أن الدية وجبت بسبب أقوى من السبب الموجب للزكاة ، ثم إننا رأينا أن الشرع لم يجعل لبني مخاض دخلاً في باب الزكاة ، فوجب أن لا يكون لها دخل في باب الدية أيضاً . وحجة أبي حنيفة أن البراءة كانت ثابتة ، والأصل في الثابت البقاء ، فكانت البراءة الأصلية باقية ، ولا يعدل عن هذا الدليل إلا للدليل أقوى منه فنقول : الأول هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه : وأما الزائد عليه فوجب أن يبق على النفي الأصلي .

والجواب : أن الذمة مشغولة بوجوب الدية ، والأصل في الثابت البقاء . وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط بأداء أكثر ما قيل فيه . فوجب أن لا يحصل ذلك السقوط عند أداء أقل ما فيه ، والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعي رحمه الله : إذا لم توجد الابل ، فالواجب إما ألف دينار ، أو اثنا عشر ألف درهم . وقال أبو حنيفة : بل الواجب عشرة آلاف درهم . حجة الشافعي : ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . قال : كانت قيمة الدية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثمانمائة دينار . وثمانية آلاف درهم ، فلما استخلف عمر رضى الله عنه قام خطيباً . وقال : إن الابل قد غلت أثمانها ، ثم إن عمر فرضها على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً . وجه الاستدلال أن عمر ذكر ذلك في جمع الصحابة وما أنكر عليه أحد فكان إجماعاً . حجة أبي حنيفة : أن الأخذ بالأقل أولى ، وقد سبق جوابه .

(المسألة السابعة) قال أبو بكر الأصم وجمهور الخوارج : الدية واجبة على القاتل . قالوا : وبدل عليه وجود : الأول : أن قوله (تحرير رقبة مؤمنة) لاشك أنه إيجاب لهذا التحرير ، والإيجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل ، والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل ، وهو قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) فهذا الترتيب يوجب القطع بأن هذا التحرير إنما أوجبه الله تعالى عليه لاعلى غيره ، والثاني : أن هذه الجناية صدرت منه ، والمعقول هو أن الضمان لا يجب إلا على المتلف ، أقصى ما في الباب أن هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطأ . ولكن الفعل الخطأ قائم في قيم المتلفات وأروش الجنايات ، مع أن تلك الضمانات لا يجب إلا على المتلف ، فكذا ههنا . الثالث : أنه تعالى أوجب في هذه الآية شيئين : تحرير الرقبة المؤمنة . وتسليم الدية الكاملة ، ثم انعقد الإجماع على أن التحرير واجب على الجاني ، فكذا الدية يجب أن تكون واجبة على القاتل ، ضرورة أن اللفظ واحد في الموضوعين . الرابع : أن العاقلة لم يصدر عنهم جناية ولا ما يشبه الجناية ، فوجب أن لا يلزمهم شيء للقرآن والخبر . أما القرآن فقوله تعالى (لا تزر وازرة وزر أخرى) وقال تعالى (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) وقال (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وأما الخبر فصاروى أن أبارمته دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه الصلاة والسلام : من هذا فقال ابني ، قال انه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه ، ومعلوم أنه ليس المقصود منه الاخبار عن نفس الجناية إنما المقصود بيان أن أثر جنائتك لا يتعدى إلى ولدك وبالعكس ، وكل ذلك يدل على أن إيجاب الدية على الجاني أولى من إيجابها على الغير . الخامس : أن النصوص تدل على أن مال الانسان معصوم وأنه لا سبيل لأحد أن يأخذ منه . قال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال عليه الصلاة والسلام «كل امرئ أحق بكسبه» وقال «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» وقال «لا يحل مال المسلم إلا بطيبة من نفسه» تركنا العمل بهذه العمومات في الأشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الأخذ كما قلنا في الزكوات ، وكما قلنا في أخذ الضمانات . وأما في إيجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد ، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز ، لأن القرآن معلوم ، وخبر الواحد مضمون ، وتقديم المظنون على المعلوم غير جائز ، ولأن هذا خبر واحد ورد



فيما تعم به البلوى فيرد، ولأنه خبر واحد ورد على مخالفة جميع أصول الشرائع، فوجب رده، وأما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والأثر والآية، أما الخبر: فما روى المغيرة أن امرأة ضربت بطن امرأة أخرى فألقت جنينها ميتا، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة، فقام حمل بن مالك فقال: كيف ندى من لا شرب ولا أكل، ولا صاح ولا استهل، ومثل ذلك بطل، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هذا من سجع الجاهلية، وأما الأثر: فهو أن عمر رضى الله عنه قضى على علي بأن يعقل عن مولى صفية بنت عبدالمطلب حين جنى مولاها، وعلى كان ابن أخي صفية، وقضى للزبير بميراثها، فهذا يدل على أن الدية إنما تجب على العاقلة والله أعلم.

﴿المسألة الثامنة﴾ مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل. وقال الأصم وابن عطية: ديتها مثل دية الرجل. حجة الفقهاء أن عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك، ولأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل، فكذلك في الدية. وحجة الأصم قوله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة، فوجب أن يكون الحكم فيها ثابتا بالسوية والله أعلم.

﴿المسألة التاسعة﴾ انفقوا على أن دية الخطأ مخففة في ثلاث سنين: الثلث في السنة. والثلاثين في السنتين، والكل في ثلاث سنين. استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه أحد من السلف فكان إجماعا.

﴿المسألة العاشرة﴾ لافرق في هذه الدية بين أن يقضى منها الدين وتنفذ منها الوصية، ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله تعالى. روى أن امرأة جاءت تطاب نصيبتها من دية الزوج فقال عمر: لأعلم لك شيئا، إنما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه، فشهد بعض من الصحابة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمره أن يورث الزوجة من دية زوجها، فقضى عمر بذلك، وإذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع إلى تفسير الآية فنقول: قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) معناه فعليه تحرير رقبة، والتحرير عبارة عن جعله حرا، والحرة الخالص، ولما كان الإنسان في أصل الخلقة خالق ليكون مالكا للأشياء كما قال تعالى (خالق لكم ما في الأرض جميعا) فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى الإنسانية وتشوشها، فلا جرم سميت إزالة الملك تحريرا. أى تخليصا لذلك الإنسان عما يكدر إنسانيته، والرقبة عبارة عن النسمة كما جعل الرأس أيضا عبارة عن نسمة في قولهم: فلان يملك كذا رأسا من الرقيق، والمراد برقبة مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الاسلام عند الفقهاء، وعند ابن عباس لا تجزى إلا رقبة قد صلت وصامت، وقد ذكرنا هذه المسألة. وقوله (ودية)

مسلمة إلى أهله) قال الواحدى: الدية من الودى كالشية من الوشى، والأصل ودية فخذت الواو يقال: ودى فلان فلانا، أى أدى ديته إلى وليه، ثم ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدي في بدل النفس دون ما يؤدي في بدل المتلفات، ودون ما يؤدي في بدل الاطراف والأعضاء. ثم قال تعالى (إلا أن يصدقوا) أصله يتصدقوا فأدغمت التاء في الصاد، ومعنى التصديق الاعطاء قال الله تعالى (وتصدق علينا إن الله يجزى المتصدقين) والمعنى: إلا أن يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية. قال صاحب الكشاف: وتقدير الآية، ويجب عليه الدية وتسليمها إلى حين يتصدقون عليه، وعلى هذا فقوله (أن يصدقوا) في محل النصب على الظرف، ويجوز أن يكون حالاً من أهله بمعنى إلا متصدقين.

ثم قال تعالى ﴿فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحريروا رقبة مؤمنة﴾

فاعلم أنه تعالى ذكر في الآية الأولى: أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمناً فعليه تحرير الرقبة وتسليم الدية، وذكر في هذه الآية أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمناً من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية، ثم ذكر بعد أن المقتول إن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية، والسكوت عن إيجاب الدية في هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية، وفيما بعدها يدل على أن الدية غير واجبة في هذه الصورة.

إذا ثبت هذا فنقول: كلمة «من» في قوله (من قوم عدو لكم) إما أن يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب، أو المراد كونه ذا نسب منهم، والثاني باطل لانعقاد الاجماع على أن المسلم الساكن في دار الاسلام، وجميع أقاربه يكونون كفاراً، فاذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية في قتله، ولما بطل هذا القسم تعين الأول فيكون المراد: وإن كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن، فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة، فأما وجوب الدية فلا. قال الشافعى رحمه الله: وكما دلت هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقويه، أما أنه لا تجب الدية فلأن لو أوجبت الدية في قتل المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب إلى أن يبحث عن كل أحد أنه هل هو من المسلمين أم لا، وذلك مما يصعب ويشق فيفضى ذلك إلى احتراز الناس عن الغزو، فالأولى سقوط الدية عن قاتله لأنه هو الذى أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى في دار الحرب، وأما الكفارة فانها حق الله تعالى، لأنه لما صار ذلك الانسان مقتولاً فقد هلك إنسان كان مواظباً على عبادة الله تعالى، والرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله، فاذا أعتقه فقد أقامه مقام ذلك المقتول في المواظبة على العبادات، فظهر أن القياس يقتضى سقوط الدية، ويقتضى بقاء الكفارة والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق ، فيه قولان : الأول : أن المراد منه المسلم . وذلك لأنه تعالى ذكر أولاً حال المسلم الفاتل خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل الحرب ، ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل العهد وأهل الذمة ولا شك أن هذا ترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزاً ، والذي يؤكد صحة هذا القول أن قوله (وإن كان) لا بد من إسناده إلى شيء جرى ذكره فيما تقدم ، والذي جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ . فوجب حمل اللفظ عليه .

﴿القول الثاني﴾ أن المراد منه الذمي ، والتقدير : وإن كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم أنه على دينهم ومذهبهم ، والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الأول من وجوه : الأول : أن المسلم المقتول خطأ سواء كان من أهل الحرب أو كان من أهل الذمة فهو داخل تحت قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) فلو كان المراد من هذه الآية هو المؤمن لكان هذا عطفًا للشيء على نفسه وأنه لا يجوز . بخلاف ما إذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكان دار الحرب . فإنه تعالى إنما أعاده لبيان أنه لا تجب الدية في قتله . وأما في هذه الآية فقد أوجب الدية والكفارة ، فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا إعادة وتكراراً من غير فائدة وإنه لا يجوز . الثاني : أنه لو كان المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة إلى أهله لأن أهله كفار لا يرثونه . الثالث : أن قوله (وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) يقتضى أن يكونوا من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما . فإن كونه منهم بجمل لا يدرى أنه منهم في أى الأمور . وإذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك أولى . وإذا دلت الآية على أنه منهم في كونه معاهداً وجب أن يكون ذمياً أو معاهداً مثلهم ويمكن أن يجاب عن هذه الوجوه :

﴿أما الأول﴾ بخوابه أنه تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول على سبيل الخطأ . ثم ذكر أحد قسميه وهو المؤمن المقتول خطأ الذى يكون من سكان دار الحرب ، فبين أن الدية لا تجب في قتله . وذكر القسم الثانى وهو المؤمن المقتول خطأ الذى يكون من سكان مواضع أهل الذمة . وبين وجوب الدية والكفارة في قتله ، والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله .

﴿وأما الثانى﴾ بخوابه أن أهله هم المسلمون الذين تصرف ديتهم إليهم .

﴿وأما الثالث﴾ بخوابه أن كلمة «من» صارت مفسرة في الآية السابقة بكلمة «في» يعنى في قوم عدو لكم . فكذا هنا يجب أن يكون المعنى ذلك لا غير .

واعلم أن فائدة هذا البحث تظهر في مسألة شرعية ، وهى أن مذهب أبى حنيفة أن دية الذى مثل دية المسلم ، وقال الشافعى رحمه الله تعالى: دية اليهودى والنصرانى ثلث دية المجوسى ، ودية المجوسى ثلثا عشر دية المسلم . واحتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية (وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) المراد به الذى . ثم قال (فدية مسلمة إلى أهله) فأوجب تعالى فيهم تمام الدية . ونحن نقول: إنا بينا أن الآية نازلة فى حق المؤمنين لافى حق أهل الذمة فسقط الاستدلال ، وأيضا بتقدير أن يثبت لهم أنها نازلة فى أهل الذمة لم تدل على مقصودهم ، لأنه تعالى أوجب فى هذه الآية دية مسلمة ، فهذا يقتضى إيجاب شيء من الأشياء التى تسمى دية ، فلم قلتم إن الدية التى أوجبها فى حق الذى هى الدية التى أوجبها فى حق المسلم ؟ ولم لا يجوز أن تكون دية المسلم مقدارا معينا . ودية الذى مقدارا آخر ، فإن الدية لامعنى لها إلا المال الذى يؤدى فى مقابلة النفس ، فان ادعيتم أن مقدار الدية فى حق المسلم وفى حق الذى واحد فهو بمنوع ، والنزاع ما وقع لإفاهيه ، فسقط هذا الاحتجاج والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : لم قدم تحرير الرقة على الدية فى الآية الأولى وهى عكس هذا الترتيب . إذ لو أفادته لتوجه الطعن فى إحدى الآيتين فصار هذا كقوله (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وفى آية أخرى (وقولوا حطة وادخلوا الباب) والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : هم أهل الذمة من أهل الكتاب . الثانى : قال الحسن : هم المعاهدون من الكفار .

ثم قال تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله﴾ أى فعليه ذلك بدلا عن الرقة إذا كان فقيرا ، وقال مسروق إنه بدل عن مجموع الكفارة والدية ، والتتابع واجب حتى لو أفطر يوما وجب الاستئناف إلا أن يكون الفطر ببيض أو نفاس ، وقوله (توبة من الله) انتصب بمعنى صيام ما تقدم ، كأنه قيل : اعملوا بما أوجب الله عليكم لأجل التوبة من الله ، أى ليقبل الله توبتكم ، وهو كما يقال : فعلت كذا حذر الشر .

فان قيل : قتل الخطأ لا يكون معصية ، فما معنى قوله (توبة من الله)

قلنا فيه وجوه : الأول : أن فيه نوعين من التقصير ، فان الظاهر أنه لو بالغ فى الاحتياط لم يصدر عنه ذلك الفعل ، ألا ترى أن من قتل مسلما على ظن أنه كافر حربى ، فلأنه بالغ فى الاحتياط

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا «٩٣»

والاستكشاف فالظاهر أنه لا يقع فيه . ومن رمى إلى صيد فأخطأ وأصاب إنساناً فلو احتاط فلا يرمى إلا في موضع يقطع بأنه ليس هناك إنسان فإنه لا يقع في تلك الواقعة ، فقوله (توبة من الله) تنبيه على أنه كان مقصراً في ترك الاحتياط .

(الوجه الثاني في الجواب) أن قوله (توبة من الله) راجع إلى أنه تعالى أذن له في إقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه ، وذلك لأن الله تعالى إذا تاب على المذنب فقد خفف عنه ، فلما كان التخفيف من لوازم التوبة أطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف إطلاقاً لاسم الملزوم على اللازم .  
(الوجه الثالث في الجواب) أن المؤمن إذا اتفقه مثل هذا الخطأ فإنه يتدم ويتمنى أن لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمني توبة .

ثم قال تعالى (وكان الله عليماً حكيماً) والمعنى أنه تعالى عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد حكيماً في أنه ما يؤاخذ به بذلك الفعل الخطأ ، فإن الحكمة تقتضى أن لا يؤاخذ الإنسان إلا بما يختار ويتعمد .  
واعلم أن أهل السنة لما اعتقدوا أن أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا : معنى كونه تعالى حكيماً كونه عالماً بعواقب الأمور . وقالت المعتزلة : هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم ، فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفاً للشيء على نفسه وهو محال .  
والجواب : أن في كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفاً على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكماً في أفعاله ، فالأحكام والاعلام عائدان إلى كيفية الفعل والله أعلم .  
قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً)

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد . وله أحكام وجوب القصاص والدية ، وقد ذكر تعالى ذلك في سورة البقرة وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) فلا جرم هنا اقتصر على بيان ما فيه من الأثم والوعيد، وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) استدلت الوعيدية بهذه الآية على أمرين : أحدهما : على القطع بوعيد الفساق . والثاني : على خلودهم في النار ، ووجه الاستدلال أن كلمة «من» في معرض الشرط

تفيد الاستغراق . وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وبالغنا في الجواب عنها ، وزعم الواحدى أن الأصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الآية طرقاً كثيرة . قال : وأنا لأرتضى شيئاً منها لأن التي ذكروها اما تخصيص . واما معارضة ، وإما إضمار ، واللفظ لا يدل على شيء من ذلك قال : والذى أعتمده وجهان : الأول : إجماع المفسرين على أن الآية نزلت في كافر قتل مؤمناً ثم ذكر تلك القصة . والثاني : أن قوله (فجزاؤه جهنم) معناه الاستقبال أى انه سيجزى بجهنم ، وهذا وعيد قال : وخلف الوعيد كرم . وعندنا أنه يجوز أن يخلف الله وعيد المؤمنين ، فهذا حاصل كلامه الذى زعم انه خير مما قاله غيره .

وأقول : أما الوجه الأول فضعيف ، وذلك لأنه ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فاذا ثبت ان اللفظ الدال على الاستغراق حاصل ، فنزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم ، فيسقط هذا الكلام بالكلية ، ثم نقول : كما أن عموم اللفظ يقتضى كونه عاماً في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة ، فكذا ههنا وجه آخر يمنع من تخصيص هذه الآية بالكافر ، وبيانه من وجوه : الأول : انه تعالى أمر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد ، فابتدأ بقوله (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) فذكر في هذه الآية ثلاث كفارات : كفارة قتل المسلم في دار الاسلام ، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الحرب ، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الذمة وأهل العهد . ثم ذكر عقبيه حكم قتل العمد مقرؤنا بالوعيد . فلما كان بيان حكم قتل الخطأ بياناً لحكم اخص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذى هو كالضد لقتل الخطأ . وجب أن يكون أيضاً مختصاً بالمؤمنين ، فان لم يختص بهم فلا أقل من دخولهم فيه . الثاني : أنه تعالى قال بعده هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل فتينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً) وأجمع المفسرون على أن هذه الآيات إنما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقروا قوما فأسلبوا فقتلوهم وزعموا أنهم إنما أسلبوا من الخوف ، وعلى هذا التقدير : فهذه الآية وردت في نهى المؤمنين عن قتل الذين يظهرون الايمان ؛ وهذا أيضاً يقتضى أن يكون قوله (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) نازلاً في نهى المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب . فثبت بما ذكرنا أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار . الثالث : أنه ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علته لذلك الحكم . وبهذا الطريق عرفنا أن قوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقوله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما) الموجب للقطع هو السرقة ، والموجب للجلد هو الزنا ،

فكذلك اهنا وجب أن يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد . لأن هذا الوصف مناسب لذلك الحكم ، فلزم كون ذلك الحكم معللاً به ، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يقال : أينما ثبت هذا المعنى فانه يحصل هذا الحكم ، وبهذا الوجه لا يبق لقوله الآية خصوصاً بالكافر وجه .

﴿الوجه الرابع﴾ أن المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد إما أن يكون هو الكفر أو هذا القتل الخصوص ، فان كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر كان الكفر حاصلًا قبل هذا القتل . فحينئذ لا يكون لهذا القتل أثر البتة في هذا الوعيد ، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية جارية مجرى ما يقال : ان من يتعمد قتل نفس جزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه . لأن القتل العمد لما لم يكن له تأثير في هذا الوعيد جرى مجرى النفس وبجرى سائر الأمور التي لا أثر لها في هذا الوعيد ، ومعلوم ان ذلك باطل ، وان كان منشأ هذا الوعيد هو كونه قتلاً عمداً فحينئذ يلزم أن يقال : أينما حصل القتل يحصل هذا الوعيد . وحينئذ يسقط هذا السؤال ، فثبت بما ذكرنا أن هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدى ليس بشيء .

﴿وأما الوجه الثاني﴾ من الوجهين اللذين اختارهما فهو في غاية الفساد لأن الوعيد قسم من أقسام الخبر ، فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله ، وهذا خطأ عظيم ، بل يقرب من أن يكون كفراً ، فان العقلاء جمعوا على انه تعالى منزّه عن الكذب ، ولأنه إذا جوز الكذب على الله في الوعيد لأجل ما قال : إن الخلف في الوعيد كرم . فلم لا يجوز الخلف أيضاً في وعيد الكفار ، وأيضاً فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم ، فلم لا يجوز الخلف في القصص والأخبار لغرض المصلحة ، ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضى إلى الطعن في القرآن وكل الشريعة فثبت أن كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء . وحكى القفال في تفسيره وجهاً آخر ، هو الجواب وقال : الآية تدل على أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر ، لكن ليس فيها أنه تعالى يوصل هذا الجزاء إليه أم لا ، وقد يقول الرجل لعبده : جزاؤك أن أفعل بك كذا وكذا ، إلا أنى لأفعله ، وهذا الجواب أيضاً ضعيف لأنه ثبت بهذه الآية أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر ، وثبت بسائر الآيات أنه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين . قال تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) وقال (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) وقال (من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) بل إنه تعالى ذكر في هذه الآية ما يدل على أنه يوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله (وأعد له عذاباً عظيماً) فان بيان أن هذا جزاؤه حصل بقوله (جزاؤه جهنم خالداً فيها) فلو كان قوله (وأعد له عذاباً عظيماً) إخباراً عن الاستحقاق كان تكراراً ، فلو حملناه على الإخبار عن أنه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار . فكان ذلك أولى .

واعلم أنا نقول : هذه الآية مخصوصة في موضعين : أحدهما : أن يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فإنه لا يحصل فيه هذا الوعيد البتة . والثاني : القتل العمد العدوان إذا تاب عنه فإنه لا يحصل فيه هذا الوعيد ، وإذا ثبت دخول التخصيص فيه في هاتين صورتين فنحن نخصص هذا العموم فيما إذا حصل العفو بدليل قوله تعالى ( ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ) وأيضاً فهذه الآية إحدى عمومات الوعيد ، وعمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد . وما ذكره في ترجيح عمومات الوعيد قد أجبنا عنه وبيننا أن عمومات الوعد راجحة ، وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ( بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون )

( المسألة الثانية ) نقل عن ابن عباس أنه قال : توبة من أقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة ، وقال جمهور العلماء : إنها مقبولة ، ويدل عليه وجوه :

( الحجية الأولى ) أن الكفر أعظم من هذا القتل فإذا قبلت التوبة عن الكفر فالتوبة من هذا القتل أولى بالقبول .

( الحجية الثانية ) قوله تعالى في آخر الفرقان ( والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثمًا يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانًا إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحًا ) وإذا كانت توبة الآتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الآية مقبولة : فبأن تكون توبة الآتي بالقتل العمد وحده مقبولة كان أولى ( الحجية الثالثة ) قوله ( ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ) وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر ، فبأن يعفو عنه بعد التوبة أولى والله أعلم .

تم الجزء العاشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الحادي عشر . وأوله قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله ) من سورة النساء . أعان الله على إكمال



فهرست

الجزء العاشر

من

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الرازي

---

صفحة	صفحة
٤٥	٢ قوله تعالى «إنما التوبة على الله» الآية
٤٨	٦ «وليس التوبة للذين يعملون السيئات»
٥٤	٧ «حتى إذا حضر أحدهم الموت»
٥٥	٨ «ولا الذين يموتون وهم كفار»
٥٩	٩ «أو أولئك اعتدنا لهم عذاباً أليماً»
٦٠	١٠ «بأيها الذين آمنوا لا يحل لكم» الآية
٦١	١١ «إلا أن يأتين بفاحشة مبينة»
٦٢	١٢ «فغسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً»
٦٣	١٣ «وإن أردتم استبدال زوج»
٦٥	١٤ «أناخذونه بهتانا» الآية
٦٧	١٥ «وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم» الآية
٦٨	١٦ «وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً»
٦٩	١٧ «ولا تكفروا ما نكح آبؤكم»
٧٠	٢٤ «حرمت عليكم أمهاتكم» الآية
٧٢	٢٩ «وأهباتكم اللاتي أرضعنكم»
٧٣	٣١ «وأمهات نسائكم»
٧٩	٣٢ «وربائبكم اللاتي في حجوركم»
٨٢	٣٤ «وحلائل أبنائكم» الآية
٨٣	٣٥ «وأن تجمعوا بين الأختين»
٨٤	٣٨ «والمحصنات من النساء» الآية
٨٧	٤٢ «وأحل لكم ما وراء ذلكم»
٨٩	
٩١	
٩٤	
قوله تعالى «أن تبغوا بأموالكم محصنين»	
«فما استمتعتم به منهن» الآية	
«ولا جناح عليكم فيما تراضيتن»	
«ومن لم يستطع منكم طويلاً»	
«فماملكت أيمانكم» الآية	
«بعضكم من بعض» الآية	
«فانكحوهن باذن أهلهن»	
«وآتوهن أجورهن بالمعروف»	
«فاذا أحصن» الآية	
«يريد الله ليبين لكم» الآية	
«والله يريد أن يتوب عليكم»	
«يريد الله أن يخفف عنكم»	
«بأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» الآية	
«إلا أن تكون تجارة» الآية	
«ومن يفعل ذلك عدواناً»	
«إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه»	
«ولا تبتغوا ما فضل الله به بعضكم»	
«للرجال نصيب مما اكتسبوا»	
«ولكل جعلنا موالى» الآية	
«والذين عقدت أيمانكم»	
«الرجال قوامون على النساء»	
«واللاتي يخافون نشوزهن»	
«وإن خفتن شقاق بينهما» الآية	
«واعبدوا الله ولا تشركوا به»	



صفحة	صفحة
١٦١	قوله تعالى «ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم»
١٦٣	«فلا وربك لا يؤمنون حتى
١٦٦	يحكموك» الآية
١٦٥	«ثم لا يجادوا في أنفسهم حرجا»
١٦٦	«ولو أنا كتبنا عليهم» الآية
١٦٨	«وإذا لا يتناهى من لنا أجراً
	عظيماً» الآية
١٦٩	«ومن يطع الله والرسول»
١٧٥	«ذلك الفضل من الله» الآية
١٧٦	«يا أيها الذين آمنوا خذوا
	حذرکم» الآية
١٧٧	«وإن منكم لمن ليبطئن» الآية
١٧٩	«فإن أصابكم مصيبة» الآية
١٧٩	«ولئن أصابكم فضل من الله»
١٨٠	«فليقاتل في سبيل الله» الآية
١٨١	«وما لكم لا تقاتلون» الآية
١٨٣	«الذين آمنوا يقاتلون في
	سبيل الله» الآية
١٨٤	«ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا
	أيديكم» الآية
١٨٦	«قل متاع الدنيا قليل» الآية
١٨٧	«أبنا تاتكو نوايدركم الموت»
١٨٨	«وإن تصبهم حسنة»
١٨٩	«فمخال هؤلاء القوم» الآية
١٩٠	«أصابك في حسنة فمن الله»
١٩٣	قوله تعالى «من يطع الرسول فقد أطاع الله»
١٩٤	«ويقولون طاعة» الآية
١٩٦	«أفلا يتدبرون القرآن» الآية
١٩٨	«وإذا جاءهم أمر من الأمن»
٢٠٠	«أعلمه الذين يستنبطونه منهم»
٢٠٢	«ولو لا فضل الله عليكم» الآية
٢٠٣	«فقاتل في سبيل الله» الآية
٢٠٤	«عسى الله أن يكف بأس
	الذين كفروا» الآية
٢٠٥	«من يشفع شفاعة حسنة»
٢٠٧	«ومن يشفع شفاعة سيئة»
٢٠٨	«وإذا حيدتم بتحية» الآية
٢١٥	«إن الله كان على كل شيء حسيباً»
٢١٦	«الله لا إله إلا هو ليجمعنكم»
٢١٨	«فإن لكم في المنافقين فتنين»
٢٢٠	«ودوا لو تكفروا» الآية
٢٢٣	«أو جاولكم حصرت صدورهم»
٢٢٥	«ستجدون آخرين يريدون»
٢٢٦	«وما كان المؤمن أن يقتل مؤمناً»
٢٢٩	«ومن قتل مؤمناً خطأ» الآية
٢٣٤	«فإن كان من قوم عدولكم»
٢٣٥	«وإن كان من قوم بينكم وبينهم
	ميثاق»
٢٣٦	«فمن لم يجد فصيام شهرين»
٢٣٧	«ومن يقتل مؤمناً متعمداً»